YALKUT HA-MOADIM

Abraham Hirsch Rabinovich

NATIONAL YIDDISH BOOK CENTER
AMHERST, MASSACHUSETTS
413 256-4900 | YIDDISH@BIKHER.ORG
WWW.YIDDISHBOOKCENTER.ORG

•

MAJOR FUNDING FOR THE
STEVEN SPIELBERG DIGITAL YIDDISH LIBRARY
WAS PROVIDED BY:

Lloyd E. Cotsen Trust
Arie & Ida Crown Memorial
The Seymour Grubman Family
David and Barbara B. Hirschhorn Foundation
Max Palevsky
Robert Price
Righteous Persons Foundation
Leif D. Rosenblatt
Sarah and Ben Torchinsky
Harry and Jeanette Weinberg Foundation
AND MEMBERS AND FRIENDS OF THE
National Yiddish Book Center

•

The *goldene pave*, or golden peacock, is a traditional symbol
of Yiddish creativity. The inspiration for our colophon comes from
a design by the noted artist Yechiel Hadani of Jerusalem, Israel.

קרבנות: קרבן עשיר, קרבן עני, וקרבן של דלי־דלות. כשהכהן הגדול מתחיל בעבודתו אל יאמר בדעתו: אני גדול מאחי בתורה, אני מפורסם, אני חכם, אני מלומד וכו' והילכך נבחרתי לאיצטלה זו והנני ראוי לה... ולשם כך הריהו מתחנך בקרבן של עשירית האיפה, לאמר: אפילו אני בקי בתורה כבן־עזאי, חכם בכל החכמות, ובקי בכל הלשונות... — לגבי המשרה הגדולה הזאת, לגבי התפקיד הזה אני עני שבעניים, דלי־דלות, עשירית האיפה...

מורי ורבותי! אמרתי כי באזני מצלצל קול מלאך ד' צבאות, המזהיר אותי: „כה אמר ד' צבאות: אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור..." המדובר הוא כאן על שני דברים: דרכי ד' ומשמרת ד'. דרכי השם הם חוקי הטבע השוררים בכל מרחבי הבריאה כולה — אלה הם סוג אחד של „דרכי ה'". אך יש גם „ושמרו דרכי ד' לעשות משפט וצדקה", אף אלה הם חוקי ד'. אך יש הבדל גדול בין דרכי ד' אלה ואלה. חוקי הטבע יכולים להשתנות — ברצון השם. אך החוקים האחרים — „דרכי ד' לעשות משפט וצדקה" — אינם ניתנים להשתנות. כביכול, הקב"ה בעצמו זקוק לחוקים אלה של צדק ומשפט. „השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" — דרכי צדק ומשפט אלה של השם — הם הם המהוים את האתיקה היהודית, מוסר היהדות.

החלק השני הוא: משמרת השם. הכונה היא למצוות המעשיות, שבהן זיכה הקב"ה את עמו ישראל מכל האומות. עליהן יש וצריך לשמור.

„אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ב י ת י וגם תשמור את ח צ ר י ונתתי לך מהלכים..." מה משמע „ביתי וחצרי"? — ביתי: ל ע ם י ש ר א ל י ש נ ו ר ק ב י ת א ח ד — ה ב י ת ה ל א ו מ י ש ל נ ו — א ר ץ י ש ר א ל ולא שום ארץ אחרת מחוץ לארץ ישראל. בארץ אחרת אנו אורחים. פה הננו „בעלי הבתים". פ ה ה ב י ת ש ל נ ו . בארצות אחרות אומרים לנו קודם: „אתם אורחים!" ואח"כ „אתם אורחים בלתי רצויים!". קהלת ישראל שבארץ ישראל הן ה„בית", וקהלות ישראל שבחו"ל, שהן הפרוזדורים, שמהם מובילה הדרך אל הבית — הן „חצרי"... עלינו לדאוג לבית אך אין גם לשכח את חצרי. רק אז יקוים „כי שפתי כהן ישמרו דעת".

מלך ישראל היה כותב לו שני ספרי תורה: אחת שיצאה עמו לכל אשר היה הולך ואחת שהיתה מונחת ושמורה אתו בבית גנזיו. הכוונה כאן כנגד שני התפקידים שהיו לו למלך: כלפי פנים וכלפי חוץ. אף אתם מסרתם בידי שני ספרי תורה: עלי מוטל לעבוד במסירות נפש ממש כלפי פנים עבור התורה והיראה ובתי הישיבות. ועליו מוטל גם לייצג את התורה כלפי חוץ — כלפי הממשלה ואומות העולם. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שאעצור כח ואצליח לקיים את שני התפקידים גם יחד.

מורי ורבותי! באשר כלפי חוץ אנו עומדים כעת בשעה של משפט חשוב מאד לגורל עמנו, עלינו להשמיע את דרישתנו: „ציון במשפט תפדה

ושביה בצדקה". נאמר להם: משפט כזה של עכשיו עוד לא בא לידיכם, ובכן כדי לדון אותנו צריכים אתם להתרומם מעל לכל עניניכם הפעוטים, מעל לכל האינטרסים שלכם. עליכם להתרומם על מרומי הנבואה ולראות את הדברים מעל במתי ההיסטוריא, ואז יהיה בכחכם לעשות „ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה". צ ד ק ה כתוב ולא צ ד ק כי על כן „צדקה" היא דבר יותר גדול מ„צדק" רגיל.

מורי ורבותי! מלבד הקשיים כלפי חוץ יש לנו גם קשיים פנימיים רבים. יהי רצון מלפניך, אלוקים, שאוכל להשפיע לשם סלוק הקשיים הפנימיים האלה, שאוכל „להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". לקרב את הדור הצעיר אל הדת, ולגלות להם את הזוהר שבתורה. ואני מתפלל שיעלה בידי לחזק את מוסדות התורה, הדת והחסד, ולהעמידם על גובה רם, עד בוא הגאולה השלמה ועינינו תחזינה בשובך לציון ברחמים.

חיים נחמן, ז"ל, ביאליק.

יהי חלקי עמכם

יהי חלקי עמכם, ענוי עולם, אלמי נפש,
רקמי חייהם בסתר, צנועי הגות ועלילה,
חלמים נעלמים, ממעטי דברים ומרבי תפארת;
— — — — — — — — — — — — — —
...שועים — ולא הגד לכם, נגידי רוח — ובל ידעתם,
אמני השתיקה היפה וכהני דממת אלהים,
— — — — — — — — — — — — — —
...אט אט, כמו על ראשי אצבעות, תעברו בנתיבות חיים,
ולבכם ער, ואזנכם קשובה, ועינכם משוטטת תמיד
ונפשכם חרדה לקראת כל רחש יופי ונדנוד תפארת.
עבר וזרע סביבכם באפס יד ובלי כונה
את האמונה ואת הטהר, הרעפים מכל ישותכם
כערף משמים תכלת וצללים מיער רענן.
— — — — — — — — — — — — — —
...ערירי ימות תחתיו צעדכם ללא הד ורשם,
ואולם חייכם — מיטב חזיונכם, ותפארתכם — עצם היותכם:
אתם השומרים הנאמנים לצלם אלהים בעולם!
יום יום, ורסיסים רסיסים, באור עינכם ובשרטוטי פניכם
יגר יופי חייכם אל חלל העולם כהנגר מעין חתום
אל לב נהר להחיותו — והוא לא ידע.

דער לעצטער רוף פון גאון הדור צו כלל ישראל

(פון ר' חיים עוזר זצ"ל)

די איצטיקע צייט איז באמת אן עת לעשות לה', און ווי גרויס איז דאָס אחריות איצטער אויף יעדן איד וואָס קאָן וואָס טאָן. ווי שרעקלעך איז די לאַגע פון אונזער פאָלק, ניט אפילו צו פארגלייכן צו די ערגסטע צייטן פון מיטלאַלטער, אונזערע גלות־לענדער שטייען אין פלאַמען, שו־לען, בתי־מדרשים מיט זייערע ספרי תורות ווערן עפנטלעך פארברענט צו אַש, ביטערע גזירות פארגרעסערן זיך פון טאָג צו טאָג, אונזערע שונ־אים און פייניגער האָבן זיך פארמאָסטן אונז אויסצוראָטן צוזאַמען מיט אונזער הייליקן דת, גרויסע רומרייכע קהלות ווערן אויסגעריסן פון זייע־רע פונדאַמענטן, די נאָך פאַראַנענע פרייע לענדער שליסן זיך אָפּ האר־מעטיש פאר די פארוואַגלטע און פארטריבענע, וואָס וואַלגערן זיך ארום נאַקעט און באַדוועס צווישן די כוואַליעס פון שטורעמדיקן ים, צענער טויזנטער אידישע משפחות געפינען זיך צווישן די גרעניצן פון שונאים און רוצחים, מיר זיינען צו שאַנד און צו שפּאָט, אונזער כבוד ווערט גע־טרעטן מיט די פיס.

אויך דאָס ליכט וואָס האָט צו אונז געטאָן אויפשיינען פון מזרח, פון לאַנד פון אונזערע הייליקע אָבות, איז לעצטנס פארוואָלקנט געוואָרן און מיר ווייסן ניט וואָס דער מאָרגנדיקער טאָג קאָן מיט זיך ברענגען, פיל ניט נאָך דאָ געוועזענע צרות רינגלען אונז ארום, הריגות, רציחות, גזירות און גירושים אין דער גאַנצער אידישער פאָלק טרינקט זיך אין טייכן בלוט און אין ימים טרערן פון באַרויבטע און פארוואָגלטע,

אוי, וואָס איז אונז געשען!

אין דער צייט פון מיטלאַלטער, בשעת די גזירות פון שנת ת"ח ווען די אידישע מאַסן האָבן געגלויבט באמונה שלימה אין ג־ט און אין זיין הייליקער תורה, זיי זיינען געווען זיכער, אז ג־ט ברוך הוא וועט דאָס אי־דישע פאָלק ניט פארלאָזן, אָט־אָ דער גרויסער גלויבן האָט זיי געגעבן כח און מוט אריבערצוטראָגן די יסורים און פיין פון זייערע פייניגער, דעמאָלט האָבן נאָך די פארטריבענע געהאַט דעם כח צו שאַפן אין זייע־רע נייע מקומות גרויסע צענטערס פאר תורה און דת, דעמאָלט איז מקוים געוואָרן בהוש דער מאמר חז"ל „כל מקום שגלו גלתה שכינה עמהם", אָבער ליידער איצטער ווען די אמונה ביי אונזער פאָלק איז אזוי שוואַך געוואָרן, אין די מערב לענדער האָט די רעפאָרם פון דת געהאַט געשלאָגן טיפע וואָרצלען וואָס האָט ממילא גורם געווען צו אסי־

מילאציע פון ערגסטן סארט, אט טאקע פון דארט איז ארויס דער ערשטער סיגנאל פון דער איצטיקער שטארקער שרעקלעכער אידן־שנאה, פון דארט טאקע אויס פארשפרייט זיך דער גיפט פון האס און פארדארבונג אויך אין אנדערע לענדער, אין די לענדער פון מזרח פארמערן זיך ווידער ג־ט־לאזע עלעמענטן וואס פארלייגן זיך מיט אלע זייערע פינצטערע כחות מסית ומדיח צו זיין אונזערע ברידער פון תורה און דת.

אין א סך לענדער ווידער קאנען אונזערע ברידער ליידער נית עומד זיין בנסיון און פארשוועכן דאס הייליקסטע וואס אונזער דת האט, דאס מיינט די קדושת השבת, וואס איז דער פונדאמענט פון דער גאנצער תורה, מען היט זיך אויך נית אפ פון מאכלות אסורות, מען פאראומ־רייניקט די אידישע נשמות מיט נבלות און טריפות אויף וועלכע די תורה איז אונז מזהיר „ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו", הייליק זאלט איר מיר זיין — דאס קאן אבער נאר געשען ווען איר וועט אייך נית פאראומווירדיקן מיט טריפות.

אויך אין דער אייביקער אייזערנער אידישער מויער פון טהרת המשפחה האבן זיך ליידער שוין באוויזן שפאלטן און פרצות.

און נאך איז אונזער פאלק נית געקומען צו דער איבערצייגונג און צו דער ווארער ערקענטעניש צו פארשטיין און צו באגרייפן, פארוואס מיר ווערן אזוי פארפאלגט און געפייניגט, מיר זיינען מיט בלינדקייט גע־שלאגן, אונזערע הענט זיינען ווי פאראליזירט און מיר קרעכצן שוין אונטער די שווערע לאסט פון גלות־יאך און עס גייט נית פאראיבער קיין איינציקער טאג אין דעם אונזערע צרות זאלן זיך פארגרעסערן און פאר־דאפלען.

אבער טראצדעם טארן מיר נית פארצווייפלען, מיר מוזן מיטן גאנ־צן הארצן תשובה טאן ווי די תורה זאגט אונז פאר „בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלקיך", ווען עס וועט דיר ענג ווערן און עס וועלן דיך טרעפן אט די אלע צרות אין די לעצטע טעג (פאר ביאת המשיח) דעמאלט וועסטו תשובה טאן און צוריקקערן צו דיין ג־ט.

אונזער אויפגאבע איז זיך אליין צו שטארקן און צו דערמוטיקן און אויך אנדערע צו קוראזשירן מיט מעשים און פאקטישע ארבעט פאר חזוק התורה והדת, צו העלפן די פליטים און געפלאגטע, זיי צו שטארקן מיט טרייסט־רייד, צו הויבן זייער נידערגעשלאגענעם געמיט, אויף די גדולי התורה והיראה, אויף די יחידי סגולה און אנשי מעלה ליגט די הייליקע אויפגאבע צו שטיין אויף דער וואך בנוגע אלע ענינים, וואס האבן א שייכות צו די יסודות פון תורה און דת, צו וועקן דאס פאלק, צו שטארקן שוואכע הערצער צו קאנען עומד בנסיון זיין אין דער איצ־טיקער ענטשיידנדער שעה האבן בטחון צו השי"ת, אז דוקא פון דער גרויסער צרה ארויס וועט קומען באלד די ישועה און דערלייזונג.

דעם איינעם פרט טאר אבער קיינער נית פארגעסן, אז דער וואר־צל

פון דער גאַנצער קראַנקייט ליגט אינם חנוך וואָס איז אַזוי שטאַרק פאַר־נאַכלעסיקט און פאַרפעלשט געוואָרן אין אונזער לעצטן דור, אידישע קינ־דער ווערן דערצויגן אין שולן אָן אמונה און אָן תורה, דאָס איז די סיבה וואָס עס מערט זיך הפקירות, בורות און עמי־הארצות אויף דער אידישער גאַס, דעריבער מוז אונזער חנוך־ארבעט פאַרנעמען דעם סאַמע אויבנאָן אין אונזער כלל ארבעט, עס איז אונזער הייליקער חוב צו גרינדן חדרים און רעליגיעזע שולן הן אין ארץ ישראל און הן אין גלות, אין דער שפּיץ פון אַזעלכע מוסדות מוזן געשטעלט ווערן ערשט קלאַסיקע פּעדאַגאָגישע כחות שומרי תורה ומצות, די יונגע קינדער מוזן דערצויגן ווערן אויף דער שוים פון ריינער הונדערט פּראָצענטיקער אמונה אַזוי, אַז אויך נאָכן פאַר־לאָזן די שולן זאָלן די קינדער פון זיך אַליין ווייטער קאָנען גיין אין דעם פון דאָזיקן חנוך קלאָר אָנגעצייכנטן וועג.

עס איז זייער וויכטיק צו זאָרגן פאַר אַ פאַרשטאַרקטן למוד התורה ברבים אין די שולן און בתי מדרשים דאָרט אָפּצוהאַלטן שטענדיק שעו־רים, צו עפענען שעורי ערב פאַר אַרבעטער און יוגנט און אַ קליין ביסל ליכט וועט פאַריאָגן אַ סך פון דער פינצטערניש.

גאָר באַזונדער מוזן מיר זאָרגן, צו אונטערשטיצן די גרויסע און קלענערע ישיבות, וואָס זיינען זייט דורות די אמת אידישע פעסטונגען, פונוואַנעט עס איז אַרויסגעגאַנגען ליכט און פּראַכט פאַר אַלע אידי־שע קבוצים איבער גאָר דער וועלט, די תלמידים פון אַט די ישיבות זיי־נען די אמתע גבורי הרוח און חלוצי האומה, וואָס נאָר דורך זיי ווערט דערהאַלטן און געבויט דער אידישער צבור און די כנסת ישראל.

אויב מיר וועלן גיין מיט דעם כח צו שטאַרקן די פּאָזיציעס פון תורה און דת דאָ, נאָר דאָן קאָנען מיר האָפן, אַז עס וועט אונז געלינגען פאַרצוזעצן די קדושת ישראל אין איר גאַנצער פּראַכט און ריינקייט ווי גאָר אַמאָל, פאַרשטאַרקן דעם קול תורה און ג־ט וועט דאָן זיכער צו־איילן זיין הילף און עס וועט נאָך אין אונזערע טעג מקוים ווערן: „כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

חיים עוזר

הרב הגאון יצחק רובינשטיין

והיה כי יאמרו

והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם — בשורה רעה נתבשרו ישראל באותה שעה שעתידה תורה שתשתכח מישראל ויש אומרים בשורה טובה נתבשרו שעתידין לראות בנים ובני בנים. (מכילתא)

האם לא לפלא הוא הדבר בהופעה אחת — בשאלת הבנים ראו חז"ל שני הפכים: בשורה רעה ובשורה טובה?

אולם כשנתבונן למצב הדור הצעיר וליחסו לאמונה ולקדשיה שהוא תוצאה ישרה מחנוכו שהוא מקבל בבית הספר נראה באמת את שני החזיונות האלה באים עלינו כתומם, את שני ההפכים כנושא אחד — „בשורה־רעה" ו„בשורה־טובה" באים — כאחת.

כלפי מי נאמרו הדברים? כלפי בנינו המתחנכים בבתי ספר הלאומיים החילוניים שנתרוקנו מתוכן דתי. מצד אחד בתי הספר הכלליים ושל השמאליים והמתבוללים המתכחשים ללאומיות־ישראל ולתורתו כאחת, המשרשים מלבות תלמידיהם את הרגש הלאומי והרגש הדתי יחד. בנגוד לבתי ספר אלה מתקיימים אמנם בתי הספר הלאומיים, שבהם מקבלים התלמידים חנוך לאומי עברי ושואבים מימי ילדותם את האהבה לעמם, את השאיפה לארץ אבות ואת האומץ והגבורה להקריב את עלומיהם ומיטב שנותיהם וכחותיהם על מזבח הגשמת השאיפה הזאת וגם ידיעת הלשון העברית ועברו של עמם.

מובן שבהשואה לבתי הספר הכלליים ושל הסיעות השמאליות יש בהופעת בתי ספר לאומיים כאלה על במת חיינו משום בשורה טובה מבחינת הסיכוי לראות בונים מסורים לישראל תחת הבנים המתכחשים לו ומתרחקים ממנו לרעות בשדה אחר. אולם בצד הבשורה הטובה הזאת, שעתידים בתי הספר הלאומיים להביא בנים בונים לישראל, ישנה באותה שעה גם **בשורה רעה ונוראה, שעתידה תורה להשתכח מישראל** ושתי הדעות ההפכיות של המכילתא המבטלות לכאורה זו את זו והמתנגדות זו לזו נגוד גמור, נכונות ואמתיות הן כאחת, ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

הבנים שואלים מה העבודה הזאת לכם ברצון ובכונה לבא לעבוד את עבודת העם, אפס כי אינם יודעים את סוד העבודה הזאת, את טיבה,

מהותה וערכה. והתשובה שהבנים השואלים מקבלים בבתי האולפנא הרחוקים ממסרת אבות אינה נובעת ממקור ישראל עתיק־יומין אינה תשובה על שאלתם. התלמידים מוצאים אולי בבית ספרם הלאומי החי־לוני איזו ידיעות קלושות ומקוטעות ע"ד ערכי היהדות, אבל הידיעות הללו מוגשות להם בתור למוד של חול, אין הדרת הזקנה והקדושה חופפת עליהן ולפיכך אין הנפש הישראלית מתמלאה מהן ואין הלב מתפעל ומתרגש מהן כלל.

ומלבד זה ברובם אין ב"ס אלה אף הטובים שבהם מקנים לתלמידיהם אפילו ידיעות של בית רבן ע"ד היהדות המקורית, אותן הידיעות אשר לפנים היה כל בן ישראל נושא לתוכו עם אויר בית הספר. כך, למשל, מועטות הן ידיעותיהם בתורה שבכתב הנקנות להם ברוב המקרים בסרו־סים ובקטעים ובעבודים שונים, ומכ"ש שנשארים הם בורים וריקים מכל ידיעה בתורה שבע"פ, עד שסכנה צופיה לנו שיקום לפנינו ד ו ר ח ד ש ש ל י ה ו ד י ם „ק ר א י ם", של יהודים שאין להם בהכרח כל מגע נפשי עם שלשלת הדורות שנתחנכו על מעינות התלמוד, ששתו ממקור החיים של היהדות המקורית המסורתית ושקלטו לתוכם את רוחה ממעין שאינו פוסק מסיני ועד הנה. והדור הזה המתחנך ללא תורה הולך וניתק ממקום חיותו וממקור הויתו הרוחנית של עמו.

נחוצים לנו ליסד ולהעמיד בתי ספר שיקנו לתלמידיהם ידיעה שלימה ומקפת של היהדות הנצחית המסורתית במקורה ידיעה גמורה ומלאה של השפה העברית ושל כל קניני האומה יחד עם הידיעות החילוניות הנחו־צות לאדם מישראל באשר הוא אדם ע"י דרישת החוק והחיים ומקנים אותן להם במזיגה רוחנית עילאה של חול הנעשה מדרם לקודש של שווי המשקל בין חומר ורוח בין גוף ונפש.

רק בתי ספר כאלה יבשרו לישראל את הבשורה הגדולה, הכפולה, הטובה והמשמחת שעתידין להיות בנים בונים לעמנו ושעתידה תורה שלא תשתכח מישראל.

כל אחד ממיסדי ועסקני חנוך כזה יוכל לאמר בגאון נפשו וספוק פנימי — אנא עבידנא דלא תשתכח תורה מישראל — זכרה לי ד' לטובה!

מאמין אני אמונה שלמה, שכל האנשים המבקשים לתקן תקנות ולחדש חדשות בישראל, כלם כעוללים ויונקים בערך אל חכמינו הקדמונים ז"ל, ושהם בחכמתם היהודית המקובלת מסיני הצליחו להעמיד ישראל כעמוד־ברזל וכחומת נחושת נגד כל העתים אשר עברו עלינו וכל המשטמה אשר רדפתנו, ואלה בחכמתם היונית גורמים שיאבדו בכל יום אלפי נפשות מישראל; וחכמינו הקדמונים ז"ל עשו שיהיו ישראל שמחים וטובי לב בימי הרעה, ואלה עושים את אחיהם מרי נפש בימי הטובה.

(„מחקרי היהדות" שמואל דוד, זצ"ל, לוצאטו)

הרב בנימין זאב הענדעלס.

ולמות לא נתנני!

אין דעם מבול פון צרות און יסורים, וואָס האָט פאַרכאַפּט דאָס גאַנצע אייראָפּעאישע אידנטום, אין דעם שטראָם פון קללות וואָס האָט זיך אויסגעגאָסן אויפן אייראָפּעאישן קאָנטינענט וואו עס לעבט דער רוב מנין און רוב בנין פון אידישן פאָלק, באַמערקן מיר נישט געוויסע דערשיינונגען פון אַ פּאָזיטיוון כאַראַקטער וואָס באַווייזן זיך אין אייראָפּע.
וואָרום, די מלחמה צווישן רוסלאַנד און דייטשלאַנד וואָס האָט געבראַכט אַזוי פיל אומגליקן אויף מיליאָנען אידן, וועלכע האָט געווירקט ווי אַן ערד־ציטערניש און ביזן וואָרצל אויסגעריסן טויזנטער אידישע קהלות, האָט אָבער אויך געבראַכט געוויסע געשעעענישן וועמעס באַדייטונג פאַר דער צוקונפט עס איז גאָר נישט אָפּצושאַצן.

די מיליאָנען רוסישע אידן וועלכע זיינען אַמאָל, פאַר דער הערשאַפט פון דער יעווסעקציע, געווען אַ טייל פון די סאַמע קאָנסטרוקטיווע, שאַפנדע און בויענדע כחות אינם אידישן פאָלק, זיינען, מיט אַמאָל אָפּגעריסן געוואָרן פון דעם לעבעדיקן אידישן גוף. במשך פון 24 יאָר האָבן די מהרסים וועלכע זיינען ארויסגעקומען פונם אידישן פאָלק און באַקומען די שליטה איבערן רוסישן אידנטום, געפּרואווט מיט אַלע כחות דורכצופירן אַן אָפּעראַציע מיטן ציל אָפּצושניידן דעם רוסישן אבר פון אונזער פאָלקס־קערפּער.

24 יאָר צייט האָט מען געלערנט די רוסישע אידן, אַז זיי זיינען „גערעטעוועט"; אַז אידישער גורל, אידישע רדיפות, אומגליקן זיינען אַן ענין פאַר די „ווייסע אידן", — אויף יענער זייט סמבטיון, פאַר די אידן וואָס האָבן זיך נישט באַפרייט פון דער הערשאַפט פון דער בורזשואַזיע, און זיך נאָך נישט אויסגעניכטערט פון די „רעליגיעזע און נאַציאָנאַליסטישע פאַראורטיילן". אָבער פאַר זיי, פאַר די „רויטע אידעלעך", פאַר וועלכע עס איז שוין געקומען „משיח", — פאַר זייער גורל דאַרף מען זיך נישט זאָרגן. זיי זיינען באַפרייטע אידן, „אויף אייביק באַפרייט פון אַנטיסעמיטיזם", ווייל זיי גלויבן ניט אין די זאַבאָבאָנעס וואָס דער אידישער קלעריקאַליזם האָט פאַרזייט אויף דער אידישער גאַס. פאַר זיי, די באַפרייטע אידען, הויבט זיך אָן די אידישע געשיכטע אין 1917; הר סיני — דאָס איז דער אָנהויב פון אידן אַלס פאָלק ביי די פאַרשקלאַפטע צום קאַפּיטאַליזם און רעאַקציע

און קלער אידישע מאסן. זיי — זיינען באפרייט פון עול יהדות און פון עול גלות.

צוויי דורות אידן האט מען דערצויגן אויף די דאזיקע בבא־מעשיות; צוויי דורות אידישע יוגנט האט מען מיט געוואלד אפגעריסן פון אידישן בוים: פון תורה, פון אידישקייט, פון יעטוועדער גייסטיקער פארבינדונג מיט זייערע ברידער איבער גאר דער וועלט און געוואלט שאפן דעם אומ־זין פון א „סאוועטיש אידנטום", וואס האט קיין שייכות ניט מיט דער אידישער ארומיגער וועלט, מיט דעם היסטארישן אידישן פאלק.

אויב מיר דערציילן דאס, איז דאס נישט, חס וחלילה, דערפאר ווייל עמיצער פון אונז האט, אין דעם מאמענט ווען דאס רוסישע אידנטום גייט אפ אין טייכן בלוט, דאס מינדסטע געפיל פון שאדענפרייד — אפילו בנוגע די יעווסעקעס איז דער כלל: „ישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא".

מיר האבן זיך קיינמאל נישט מיאש געווען פונם רוסישן אידנטום, — אפילו דאן ווען די זעלבסט־געקרוינטע יעווסעקישע „פירער" זיינע האבן זיך אפגעזאגט פון אונז; מ י ר האבן קיינמאל נישט פארלארן די אמונה, אז השי"ת וועט באפרייען די רוסישע אידן פון דער קנעכט־שאפט ביי זיינע אייגענע שוטרים ונוגשים. און ווען אפילו איינער פון זיי וואס האט אמאל, גאר נישט לאנג צוריק זיך אפגעטרייסלט פונם גאנצן עול פון איד, איבערגעריסן אלע פעדים מיט דעם אידישן עבר און מיט דעם לעבעדיקן, ליידנדיקן אידישן פאלק, קומט איצט ארויס און רופט צו אונז אין פארצווייפלונג; ווען ער דערמאנט זיך, אין זיין פיין, אין דעם אלטן „לא אמות כי אחיה", דערהערן מיר זיין רוף. ווייל מיר ווייסן אז די מיליאנען רוסישע אידן באנוגענען זיך נישט מיט דער ערש־טער העלפט פון דעם פסוק, נאר זאגן ווייטער: „ואספר מעשה יה". און זיי האפן נאך צו זאגן, מתוך חדוה, מיטן גאנצן כלל ישראל: יסור יסרני יה, ולמות לא נתנני.

24 יאר זיינען רוסישע אידן געווען אפגעריסן פונם לעבעדיקן אי־דישן פאלק; 24 יאר צייט האבן זיי מיטגעמאכט אלע שבעה מדורי גיהנום פון דער יעווסעקישער אינקוויזיציע; 24 יאר זענען זיי געווען אין צו־שטאנד פון א גייסטיקן „בין חיים למות", אבער — „ולמות לא נתנני". איצט האט אפילו ביי די יעווסעקישע פייניקער גופא, ביי די מרשיעי־הברית, אין סאמע מיט פון דעם עקבתא דמשיחא'דיקער מלחמה, דער־וואכט דאס „פינטעלע איד". און אינם מאמענט פון פארצווייפלונג, האט זיך אפילו דער סאמע „בעזבאזשניק" דערמאנט, אז עס איז נאך אלץ נישט פארלוירן ווייל — עס איז פאראן א געטלעכע הבטחה אז מיר וועלן „נישט שטארבן, נאר לעבן".

אין די געשעענישן אין רוסלאנד זעען מיר דעם אצבע אלקים, די אידישע נצחיות. עס ווייזט זיך ארויס אז אפילו די, וועלכע האבן 24

יאָר צייט, אָפיציעל, נישט געלאָזט לערנען די תורה, האָבן אליין בצנעה, ווי די מאראנען אין שפּאַניע, דערזען אין דעם אומקער פונם רוסישן אידנטום צום ווענט אידנטום די נאַטירלעכע באַהעפטונג צום מקור.

די לעקציע פון די דאָזיקע געשעענישן פאַר דער גאַנצער אידישער וועלט דאַרף זיין: באַפרייען זיך פון אַלע פאַלשע אָפּגעטער און שעדלעכע איקוזיעס וועגן גייסטיקער אסימילאַציע און התבוללות; דערזען אין דעם אומקער פונם רוסישן אידנטום דעם: „לבל ידח ממנו נדח".

דאָס פיל־מיליאָניקע רוסישע אידנטום, וואָס האָט קיינמאָל נישט געוואָלט שלום מאַכן מיט דער פאַלשער תורה, אַז די סאָוועטישע אידן זיינען באַפרייט פון אידישן פאָלק, באַפרייט פון דעם היסטאָרישן אידנטום, פון עול מלכות שמים, פון עול יהדות, פון אידישער גורל־געמיינשאַפט, פון אידישן גלות, — קערט זיך איצט אום אָפּן צום אידישן פאָלק, צום אידישן ג־ט און צו דער אידישער תורה, און ווערט ווידער אַ טייל פון עם אלקים. עס איז גענוג געווען בלויז אַ רמז, אַז גיין אין שול אָדער בית־המדרש מיינט נישט תפיסה אָדער סיביר, אַז די שולן און בתי מדרשים פון גאַנץ רוסלאַנד זאָלן אָנגעפילט ווערן נישט נאָר מיט אידן פונם אַלטן דור, נאָר אַפילו מיט יונגע „קאָמסאָמאָלצעס", אין וועלכע עס טליעט נאָך — טראָץ אַלעם — דער פונקט פון אידישקייט.

אונזער קריטיק אויף דער יעווסעקציע וועלכע וועט איצטער זיכער פאַרלירן איר השפּעה אויפן אידישן לעבן אין רוסלאַנד, נאָך דעם ווי די אַמעריקאַנער רעגירונג וועט באַווייזן דורכצופירן פולע אמתע רעליגיעזע פרייהייט אין רוסלאַנד, האָט נאַטירלעך ניט קיין שייכות מיט דער גאַנצער אויפריכטיקער סימפּאַטיע אונזערע פאַר דעם גאַנצן רוסישן פאָלק וואָס פאַרגיסט איצט זיין בלוט, צוזאַמען מיט אַלע פעלקער, וועלכע טראָגן אויף זיך דעם צלם אלקים, אין דער הייליקער מלחמה קעגן עמלקן.

מיר, מאמינים בני מאמינים, גלויבן אַז די ממשלת זדון וועט אָפּגעווישט ווערן פון דער וועלט.

אין דעם דאָזיקן קאַמף קעגן רשעות, שטייט היינט פאַראייניקט, נישט נאָר אין מלחמה, נאָר אויך אין די תפילות צו השי"ת פאַר די גאולה שלמה, דאָס גאַנצע אידישע פאָלק — פון מיסיסיפּי ביז דער טעמזע, פון דער סענע ביז דער ווייסל, פון דניעפּער איבערן שוואַרצן ים ביז דעם ירדן

איין אידישער גורל,
איין אידישער גאָט,
איין אידישע תורה,
איין איינציקע אידישע תפילה:
„עזרתי היית, אל תטשני, ואל תעזבני, אלקי ישעי".

לאלתר לגאולה

קול קורא של האדמו"ר שליט"א מלובביץ

אש משתוללת לעת הזאת בכל פינות העולם הישן ומאיימת היא לכלות, רחמנא ליצלן, למעלה משתי שלישיות בעם ישראל, ואי אפשר להיות בטוח, כי אותה אש לא תתפשט, חו"ש, גם בכאן, בעולם החדש.

הקריאה, אשר קראו המנהיגים הרוחניים דפה לתשובה, תפילה, ותעניתים, אף שאמנם נכונה היא מצד עצמה, הרי בנסיבות הזמן הזה אינה מספקת, וערכה קל מאד. הגרוע, ביותר, שההתעוררות אשר הביאה כאין וכאפס היא.

ושתים הן הסיבות למיעוט ההתעוררות: הנקראים — חרשים הנם; והקריאה, לדאבון לבב, אינה כפי מה הראוי להיות.

בה בשעה שבעולם הישן אוכלת אש-סוערת המכלה כל גופם של ישראל, בה בשעה בוערת כאן, באמריקה, אש חרישית המכלה נשמתם של ישראל. הקרירות הרגילה ושוויון נפש של היהודים דפה לתורה ואמונה נהפכו, ודווקא מחמת האש שבעולם הישן, לאש חרישית של כפירה, המשתוללת אמנם לא פחות מן האש שבעולם הישן, החורבן האיום והנורא של היהדות באירופה העביר את היהודים דפה על דעתם מכל וכל ר"ל. אינם רואים, שהרבש"ע יעמוד להם לכלל ישראל בעת צרתם; מכלכלים את נפשם בתקוה האחת, שעתיד עם ישראל להיוושע בנצחון הדימוקרטים בעולם; ועם זה הם רואים שגם ישועה זו תלויה ברפיון, לסיוע לנצחון הדימוקרטיא בכל אמצי כח, בממון ובצבא יהודי, עוד יוסיפו יתנו דעתם, ואלו על אודות תשובה ותפילה יאטמו אזנם משמוע. קל-וחומר של טעות לומדים הם, שאם אין הרבש"ע מושיע ליהודים באירופה הנאמנים לתורה, כל שכן שאך יגיעת שוא היא ליהודי אמריקה לבקש ישועה ע"י שיחזרו בתשובה, ככל אשר ידרשו מידם המנהיגים הרוחניים דפה!

לפיכך חרשים הם הנקראים ולא ישמעו לקול-הקורא לתשובה ותפלה, אלא שהחרשיות הזאת היא פועל-יוצא ממעשה המנהיגים הרוחניים דפה, שנמנעו עד כה מלבוא בהראיה-של-אמת, שקבעו חכמינו ז"ל לעת צרה כעת הזאת לאמור: „פורעניות באה לעולם, צפה לרגליו של משיח!"

נמנינו פה מלספר להמון בית ישראל כי אחד מעיקרי היהדות הוא „אני מאמין בביאת המשיח", וכי קודם לביאת המשיח בהכרח היא לחכית לצרות גדולות כאותם של עכשיו, שמשום כן אפשר, על כל פנים שאלה הם חבלי משיח הקודמים לגאולת ישראל!

עם ישראל סובל חבלי משיח: הגאולה השלימה עומדת היא מאחר כתלנו והיהודים דפה שרויים בהיסח־הדעת לחלוטין, כמאמר חכמינו ז"ל שהגידו מראש אחרית: שאין משיח בן דוד בא אלא בהיסח הדעת בלתי צפוי לחלוטין.

בבתי ישראל דפה החשובים ביותר מוחזקת האמונה בביאת המשיח בפירוש כאמונה של הכל; וכן גם בבתי הכנסיות. יהודים מסירים טלי־תיהם וחולצים תפיליהם ומתחכמים בענין חורבן העולם לאור הידיעות שמתפרסמות בכתבי־העת על אודות המצב בשדות המערכה, ואילו המחשבה, שמא ימות המשיח הם אלה, אינה עולה גם על דעתם. והמעטים האומרים כן הנם ללעג ולקלס, וידם קצרה כנגד נחשול הכפירה הכללי. כן המה יהודי בית הכנסת, ודעתם של שאר היהודים על ביאת המשיח אך למותר הוא לפרש בזה.

במשך תשעת הירחים האחרונים הזהרנו במכתבנו־העתי החדשי „הקריאה והקדושה" את בית ישראל, כי עוברים עלינו חבלי משיח, אך לדאבון לבנו לא זכתה קריאתנו להד הנכון בקרב המנהיגים הרוחניים של היהודים דפה, וממילא לא היתה יכולה להגיע במדת מספקת גם אל המון בית ישראל.

היהודים באמריקה אינם מאמינים בכל הענין של גלות וגאולה, ועל ידי כך כופרים הם בעיקר היהדות. נתקבל אצלם רעיון הכפירה הגדול ביותר, כי ככל הגוים בית ישראל, יסורים באים עלינו כעל כל שאר אומות העולם (זה לעצמו אינו נכון, יסורינו גדולים עשרת מונים) ויחד עם שאר האומות עתידים אנו להיוושע על ידי הנצחון המבוקש. ולפי שכופרים הם באני מאמין פחותי ערך הם בעיניהם, ואמנם משום כן משתללת כאן הכפירה, ר"ל, בכלל ובכל פינות החיים הישראלים דפה בפרט!

צרות ישראל הגיעו עכשיו למדריגה איומה ונוראה כל־כך, שבדורות עברו קשה היה לשדל ליהודים, כי לאו חבלי משיח המה; ואלו כאן באמריקה בושה היא להזכיר, שאפשר שאנו עומדים ערב הגאולה! הקוראים עכשיו לתשובה אחרו שנים רבות בשיגרא דנוסחא שלהם: לעת זאת הנוסח נפסד לחלוטין, בין משום שהעולם הורגלו לבטלו, ובין משום שאינו הולם את הזמן הזה. העיקר חסר ממנו — הקריאה „לאלתר לגאולה", שהיא הקריאה היחידה האמיתית בזמן הזה!

עם ישראל עבר עליו עכשיו חבלי משיח; את התקופה ד„עיקבתא דמשיחא" כבר אחרנו בעשרות השנים האחרונות; עכשיו עלינו לעשות תשובה על אשר החסרנו לחזור בתשובה קודם, ועל שהבאנו עלינו חבלי משיח, שיהיו, ח"ו, איומים הרבה יותר אם לא יתקנו גם עכשיו את הטעות!

לעת הזאת אין די לסיים את הדרשות ב„ובא לציון גואל" קר ויבש,

ביטוי זה תלוי ב„הלשבי פשע ביעקב", ולהמון בית ישראל יש להסביר, כי בלא תשובה אין אדם יכול לצפות לגאולה לעצמו!

עכשיו הוא הסוף של האתחלתא־דגאולה: עכשיו שומה עלינו תעודה אחרת, מושג אחר בענין תשובה, המלאך המשחית בא להשחית כל רע וכל מועל מעל בעולם, וחלילה לנו שימצא בתוך ישראל את הנוסח הישן של מעשים רעים ואת הנוסח הפושר (פארעווע) הישן של קריאה לתשובה. עכשיו צריכה הקריאה לדרוש התעוררות לוהטת לקבל פני משיח צדקנו. עכשיו יש לחדול להתכסות באיצטלא של יראת שמים פושרות, של אמונה פושרת ומפלגות של תורה פושרות, לנטוע מרכזים חדשים של גלות! עכשיו מצווים אנו על התעוררות וטהרת הלב, טהרת המחשבה, טהרת הבית, טהרת הישיבות וטהרת המשפחה בהמובן של השבת בנים שכבר נולדו לתורה ואמונה!

עכשיו יש לספר לדור הצעיר על ה„כי חג לד' לנו" החדש „ובנערינו ובזקנינו נלך!" וכל בית בישראל שאינו רוצה שיפגע בו, ר"ל, מלאך המשחית, חייב לטהר עצמו מכל מ"ט שערי טומאה ולהתמלא קדושה אמיתית!

בלא כוננות של רוב מנין ובנין ישראל להיות הגוי־קדוש והגוי־אחד לצאת לקבל פני משיח צדקנו לא נהיה ח"ו בעיני מלאך המשחית טובים משאר אומות העולם, הנה עלינו להסביר דבר זה לבנינו לספר להם על ערך הענין של „לאלתר לגאולה!" ולעורר גם אצלם את התלהבות הרצון להיות נכונים להגאולה השלימה!

ראשונים צריכים להתעורר המאמינים וכן אותם בני המאמינים שזוכרים עדיין מה היתה היהדות לאבותיהם, אתם ואנחנו האחראים לכל שאר יהודים, ואתם ואנחנו חייבים להיות הראשונים המתעוררים והמעוררים!

„לאלתר לגאולה"! כי אכן הגיעו הימים של גאולת ישראל לאלתר, הנה היא התשובה האמתית היחידה על חורבן העולם ועל כל הצרות שבאו על ישראל!

ערב הגאולה היא ואנו משלמים את המחיר על שהנחנו לנשמה הישראלית שבנו שתרדם; על ששכחנו כי הננו בגלות, ועל שוויתרנו על „אני מאמין בביאת המשיח!" שלנו.

„לאלתר לגאולה! — הנה היא עיקר של התשובה בתפלה שלנו של תקוותינו ומעשינו. כי ה„איזמין" הלאומיים יישברו עד מהרה; מצבם של כלל ישראל לא ייטב על ידיהם, ואלו הם עצמם — ה„איזמין" יתבטלו! ואת הדבר הזה אומרים אנו בוודאות מוחלטת!

„לאלתר לגאולה" — זוהי הקריאה שיש בה משום תשובה לשאלה

מה טעם נראים הדברים כאלו אין הקב"ה עומד לבניו בצר להם. כי לא יחריש, כי יזכירנו ויעוררנו ומבקש להושיענו. הוא יתברך ברחמיו הרבים שמר עד כה את שארית הפליטה דפה, והעתיד לבוא עלינו, בידינו הוא!

„בדמיך חיי"! דם ישראל השפוך בכל אתר ואתר הוא כדי שישוב עם ישראל לתחיה; כדי שכל אחד ואחד יבחר לעצמו את ה„בדמיך" או את ה„חיי"! והשי"ת צוונו „ובחרת בחיים"!

הבה נביא את הקריאה האלקית הזאת לתוך בתינו, בתי כנסיותינו, ישיבותינו בתי המלאכות והמשרדים והשי"ת צוונו „ובחרת בחיים"!

הבה נברך איש את רעהו בברכת „לאלתר לגאולה"! ונסביר לשאינם יודעים פירושן של המלות הללו — שהן התשובה על חורבן העולם וחורבן היהדות, שעלינו להכשיר עצמינו שנהיה ראויים וזכאים ליהנות מן הגאולה לאלתר!

הבה נעשה במסירת נפש רבה ועצומה להוכיח כי הננו רוצים באמת לתקן את המעל אשר מעלנו עד עתה בתורה ואמונה והשי"ת יקבל את תשובתנו וחרטתנו ויצילנו מחבלי משיח!

„לאלתר לגאולה"! זוהי קריאתנו, לפי שזוהי קריאת הזמן הזה. ולא לבד כדי לנחם את המתיאשים: זוהי בשורתנו הטובה על „ישועה קרובה לבוא" בפועל ממש. עלינו להתכונן בלב ונפש לקבל פני הגואל צדק ואנו קוראים לכל היהודים להצטרף למחנה ישראל המתלקט בעזה"י לתכלית זו!

„לאלתר לגאולה"! היו נכונים לגאולה בקרוב בימינו! היא באה בצעדים מהירים, אף כי אינכם רואים אותה. הנה עומד אחר כתלנו! הגואל צדק הוא כבר אחר כתלנו. והעת להתכונן לקבל פניו כבר קצרה מאד!

כלל ישראל יבורך במהרה בימינו בגאולה שלימה, ובקריאתנו זו אין אנו מתכוונים אלא להזהיר כל יחיד בישראל שלא יהיה חלילה יוצא מן הכלל!

„לאלתר לגאולה"! זה איחולנו הלבבי לכל אדם בישראל וזאת קריאתנו ואזהרתנו!

ולהשומעים יונעם איה"ש ותבוא עליהם ברכת הגאולה!
בברכת התורה ואהבת ישראל

יוסף יצחק.

בין ישראל לעמים

הרב הגאון משה אביגדור עמיאל.

קדושת האומה הישראלית

„כי אני ה׳ המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, והייתם קדושים, כי קדוש אני... להבדיל בין הטמא ובין הטהור" (ויקרא יא, מה—מז).

א) יש תופסים את היהדות מתוך ה„ ק ד ו ש ה " שבה ויש תופסים אותה רק מתוך „ ה ה ב ד ל ה " שבה: במה שהיא מבדלת אותנו מכל הגויים שעל פני האדמה. יש שיודעים שהתורה נתנה ב„ מ ד ב ר ק ד ש " בשביל ש„נענשו ישראל עליו" ויש שיודעים רק „ מ מ ד ב ר ס י נ י ", בתור מקום התורה, ו„למה נקרא שמו הר סיני? — מפני שירדה שנאה לאומות העולם עליו". יש שבאים ליהדות מתוך „זכור את יום השבת לקדשו", מתוך השבת שבה והנשמה היתרה הכרוכה בה וכו׳ וכו׳ — ויש שבאים ליהדות רק מתוך ה„זכור את אשר עשה לך עמלק", מתוך העמלקיות האורבות לנו, מתוך מה „שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו", מתוך מה שהכל מביטים עלינו בעין רעה.

וכבר עמדו חז"ל בתנחומא על זה ואמרו „זכור את אשר עשה לך עמלק" ובשבת כתוב "זכור את יום השבת לקדשו", שניהם שוים? — והשיבו על זה במשל נאה.

אמנם הבאים אל היהדות ע"י „זכור את יום השבת לקדשו" — המה רואים ביהדות, כדברי אותו משל, „קערה מלאה כל טוב": הקערה היא רק ה א מ צ ע י, וה„כל טוב" שבה היא ה ת כ ל י ת. אבל אלה שבאים ליהדות רק מתוך „זכור את אשר עשה לך עמלק", הנה לכל היותר אפשר שיבואו רק לקערה הריקה, — לאמצעים — של היהדות. אבל מהותה

ותכליתה מהם והלאה. כי רק הקידוש מביא לנשמה יתרה, אבל ההבדלה כבר מוציאה אותה, והבדלה גופה זמנה אחרי קידוש ובעקבותיו, שהרי כל ה„להבדיל" בא רק אחרי הדרישה „והייתם קדושים".

ב) „גוי קדוש, לשון הקדוש, ארץ הקודש, שבת קודש".

ולכאורה מדוע אנחנו מדגישים דוקא באלה את הקודש שבהם והלא כל המצוות שנתנו בהר סיני הן קדושות לד' ועלינו לומר גם כן תפילין קדושים, מזוזה קדושה וכדומה?

אולם כל אלה שאנחנו מוסיפים ומדגישים את הקודש שבהם הוא מפני שיש בהם פתחון פה לטועים לתפסם ולפרשם בסגנון חילוני כמו העם, הלשון והארץ, שגם כל אלה שאינם עומדים בכלל וכלל על היסוד של קדושה מחזיקים בהם וגם את השבת אפשר לטעות לפרש אותה בפירוש חילוני לבד בתור יום מנוחה, ובאה ההוספה של קודש למען ידעו ולא יטעו.

קודש וחול בודאי שלהראשון, לקודש, יש מעלה יתירה על החול. ולא עוד אלא שבקודש, וביחוד ב„קדושת הגוף", אם הקדושה שבה נפגעה מאיזו סבה שהיא אז היא איננה אפילו בכלל חולין, אך בכלל „פסולי המוקדשין" שהם קרח מכאן ומכאן.

גוי קדוש אם קדושה יש בו יש בו מעלה יתירה שאין כמוה בכל הגויים — וכשהקדושה נפקעת אז איננו גוי חילוני, גוי ככל הגויים אלא „פסולי המוקדשין" ולמטה מכל הגויים, גוי עקש ופתלתול... וכהאי גוונא גם בארץ הקודש, כי בלי הקדושה אין בה גם דרך ארץ... ושבת או שתהיה לשבת קודש או שלא תהיה אף לשבת של חול, לשבת של מנוחה.

„קדשים וטהרות" — שני הסדרים הללו הולכים בד בבד. ועל כל קדשים צריכים להקפיד יותר על הטהרות. ואם בחולין יש רק שני לטומאה יש בתרומה שלישי לטומאה ויש בקדשים רביעי לטומאה, ולפעמים „חבת הקודש מכשרתם"... לטומאה. ואמנם עלינו לחוש גם מפני „פסולי המוקדשין" וגם מפני חבת הקודש המכשרתם...

ג) „קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא: קדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא". ומהו ההבדל בין קדושה ראשונה לקדושה שניה?

חז"ל אמרו „שלש מצוות נצטוו ב"י בכניסתם לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה". ויש בזה הקפדה על מוקדם ומאוחר, כלומר מנוי מלך צריך לבוא דוקא בראשונה ואח"כ מחית עמלק ורק אח"כ בנין בית הבחירה. ואמנם בבית ראשון — קדושה הראשונה — כך התנהגנו ומקודם מינו את המלך ואח"כ התחילו לעסוק במחית זרעו של עמלק ורק אחר כך התחילו בבנין בית הבחירה.

ואולם בבית שני היה הדבר בסדר מהופך ממש. התחילו בבנין בית הבחירה, שזה היה להם לעיקר וה„טשרטר" של כורש היה בעיקר

„לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה", ורק אח"כ כשכבר נבנה הבית והוקם על תלו התחילו במלחמות, ורק לבסוף בימי החשמונאים האחרונים נתמנה מלך וגם זה שלא ברצון חכמים, כידוע.

ואמנם הסדר של התורה הוא עפ"י הסדר של הבית הראשון וכך הוא הדין. אבל „לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה" והקב"ה נושא פנים לישראל רק משום שהם מחמירים יותר מן הדין, ואם הוא צוה להקדים להם מלך הנה הם מקדימים את מלכותו של מלך מלכי המלכים ובונים להם בימי בית שני את בית הבחירה תחילה.

ומושכל ראשון כי בהתבטלות הסבה בטל המסובב אבל בהתבטלות המסובב לא בטלה הסבה. אם ממנים מלך ומכריתים זרעו של עמלק מקודם ורק אח"כ נגשים לבנין בית הבחירה הנה זאת אומרת שהראשונים הם הסבה להאחרון ובחורבן הארץ בטלה גם הקדושה וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. לא כן בבית השני. שם הראינו כי אדרבה הקדושה היא הסבה המוקדמת לכל. היא אבן השתיה ואבן הפנה לכל שאר הדברים. מקודם בונים את בית המקדש ורק אח"כ בונים את ה"בית הלאומי" וגם כשנתבטל המסובב לא נתבטלה הסבה ו„קדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא".

ד) נחרבה הארץ ונחרבו כל הבנינים וגם בית המקדש בכלל, אבל הקדושה שבה לא נחרבה כי קדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. נחרבה האומה ומכל קניני האומה החילוניים לא נשארו כלום, אך קדושת האומה לא נחרבה. ונחרבה גם הלשון וחדלה להיות לשון מדוברת ולא נשאר שיור ממנה רק הקודש שבה, ומעולם לא פסקו ולא חדלו לכתוב ולהדפיס ספרי קודש בשפה זו, וגם ההקדמות לבנין בית השלישי ב"ב הותחלו בסגנון של הבית השני כלומר, בהקדמת המאוחר דוקא, בהקדמת בנין בית המקדש לפני בנין הבית הלאומי, אלא שבהמשך הימים שכחנו את המקור הראשון, שכחנו כי הקודש שבכל אלה הדברים קדמו להדברים גופם, שכחנו כי אם אנו רוצים לא רק בבנין לשעתו, אלא בבנין לעתיד לבוא, אז עלינו ללכת כסדרו של בית שני ולא כסדרו של בית ראשון...

ה) בצדק אומר הריטב"א, אחד מגדולי הראשונים, שאף במקומות שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, בכל זאת רק קדושת הארץ בטלה אבל חבת הארץ לא בטלה ובשביל כך „ר' אבא הווא מנשק כיפי דעכו" אע"פ שעכו לא נתקדשה ע"י עולי בבל (עי' „חדושי הריטב"א בריש מס' גיטין). וצדקת השיטה הזאת אנו רואים בעינינו גופא אצל כמה רבבות מהדור הצעיר שקדושת הארץ כבר בטלה ונעקרה מלבם ובכל זאת חבת הארץ עדיין קיימת אצלם ולפעמים ג"כ מוסרים נפשם על זה. אבל לא חלים ולא מרגישים אלה רבבות הצעירים את עומק הפשט של שיטת הריטב"א הנ"ל כי אמנם רק על־ידי הקדושה

הראשונה, קדושת הארץ, התעפה ג"כ חיבת הארץ. וגם חבת הארץ שבלבבם באה להם רק מקדושת הארץ שבלבב אבותיהם, ואם יעקרו לגמרי את קדושת הארץ, עקירה מן השורש, אז ממילא תתבטל גם חבת הארץ.

ו) הסבה היא הגורמת להמסובב שבא ממילא, אבל, מאידך גיסא, יש שגם המסובב מצדו משפיע על הסבה, ויש לפעמים, שהסבה אחרי שכבר נתבטלה חוזרת וניעורה ע"י המסובב שעדיין הוא מחזיק מעמד מיוחד, כי סוף, סוף יש איזה קשר הגיוני או מציאותי בין הסבה והמסובב, ואי אפשר שלא תהיה השפעת גומלין ביניהם.

ואם אמנם קדושת הארץ היא הסבה הגורמת לחבת הארץ שבאה רק בתור מסובב, אפשר בכ"ז שעל ידי חבת הארץ יחזור ויתעורר רגש של קדושת הארץ גם בלבות אלה שכבר נתבטל בקרבם הרגש הזה. ומשום כך אין לנו לומר נואש לגמרי גם מאלה שלכאורה המה חולי חולין ופשטו מקרבם כל אדרת קדושה וכל הזיקה שלהם לארץ היא רק זיקה של חבה חילונית לבד, כי אמנם יש תקוה גם לאלה שישובו בנים לגבולם, לגבול הסבה הראשונה, שהתרחקו לכאורה כל כך ממנה.

ואולי בזה יבואר ההבדל בין תשובת התורה ובין תשובת בעל ה„הגדה" על שאלת הרשע „מה העבודה הזאת לכם?" — התורה אומרת על זה „ואמרתם זבח פסח הוא לד'" ואילו בעל האגדה מתרגז ומתקצף ובא עד לידי כך „ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו: בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים לי ולא לו ואילו היה שם לא היה נגאל" ובהקדמה חריפה כל כך „ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר". — כי ההבדל הוא בזה שהתורה מדברת בזמן הבית, בארץ ישראל, „והיה כי תבואו אל הארץ, אשר יתן ד' לכם כאשר דבר, ושמרתם את העבודה הזאת, והיה כי יאמרו אליכם בניכם" וכו', בעוד שבעל ההגדה מדבר בזמן של אחרי החורבן, בגלות, כשאנו מקדימים מקודם „השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין" — כי לאלה העוסקים בבנין ארץ ישראל מתוך חבת הארץ סוף סוף צריכים להראות יותר את הימין מקרבת מאשר השמאל דוחה, כי כאמור אין להתיאש מהם ונחוץ לקוות כי סוף סוף ינוחמו על הרעה אשר המה מדברים ואשר המה עושים. „ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר ואף אתה הקהה את שיניו" זהו כבר דהוי בשתי ידים, דחיפה באמת־הבנין שבידו כלאחר יאוש לגמרי, וסוף סוף אין אנחנו מתיאשים לגמרי מכל אלה הבונים את הארץ אף ב„בנין נערים" שלדעתינו אינו אלא סתירה, וגם לאלה הננו מקוים שסוף סוף ישובו באורחא דמהימנותא.

„ואמרתם זבח פסח הוא לד'", בשבאלה אעפ"י שהם מדברים רק בשם ה„לכם" אנו בטוחים בכ"ז כי „מתחת למפתן ההכרה שלהם" גופא עוד יש גם ניצוצות של „לה'" אלא ששומעים תמיד רק את ה„בתי בראי"

של נשמתם ואינם שומעים ממה שנעשה ב"בתי גואי" של נשמתם: המה יודעים רק מה שמתרחש בהמזבח החיצון שלהם ואינם מרגישים בעצמם מה שמתרחש בהמזבח הפנימי שלהם. וכלום הדבר חסר אלא רק להוציא מה ש„מתחת למפתן ההכרה" לתוך הכרתם גופא, וזה אפשר רק ע"י למוד, ע"י גילוי המאור שבתורה ואז יראו ויוכחו כי במעמקי נשמתם גם הם עומדים אולי על הבסים של „זבח פסח הוא לד'", ואם באמת המה מביאים קרבנות על מזבח ארץ ישראל, הנה מקורם ושרשם הפנימי באיזה נצוץ של „לה'", אעפ"י שהם אינם מרגישים בזה בעצמם, כי יש לפעמים ש„אע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי".

ז) יש „קדושת הגוף" ויש„ קדושת דמים" ויש קדושת הרוח. הראשונה השובה מהשניה וכמה הלכות יש בראשונה מה שאין בשניה. „קדושת הגוף" לא פקעה בכדי" ואם הוא מקדיש אפילו לזמן של שלשים יום היא קדושה לעולם" וכן „קדושת הגוף פשטה קדושה בכולה" ואם אומר „רגלה של זו עולה — כולה עולה" וכן „קדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד" מה שאין כן בקדושת דמים. ואם בקדושת הגוף כך בקדושת הרוח, קדושת האומה הישראלית עאכו"כ, אם לא נשארה מהקדושה הזו אף רק חלק הקטן ביותר סופה שתתפשט בכולה, וגם התעוררות קדושה אף לרגע מצומצם הנה „קדושה לא פקעה בכדי" וסוף סוף יפקע ההקדש את כל השעבודים גם מבפנים וגם מבחוץ.

„כלי שרת מקדשים בין מדעת ובין שלא מדעת" וארץ ישראל היא הכלי־שרת של בני ישראל היושבים עליה שמקדשת גם מדעת וגם שלא מדעת.

ישראל באומות הוא כמו הלב באיברים, והוא רב חליים מכולם.
(כוזרי מאמר ב' מ"ד).

דער רידב"ז, רבי יעקב דוד סלוצקער, פלעגט זאָגן:

— די אידן ווערן געליכן צו פייער: „והיה בית יעקב אש" (עובדיה א. ח.). די אומות־העולם — צו וואַסער: „המון עמים רבים כהמות ימים יהמון ושאון לאומים כשאון מים כבירים" (ישעיה יז. יב.). איז כל־זמן עס איז, ווי אין אַ טאָפּ, פאַראַן צווישן זיי אַ מחיצה, איז דאַן דאָס פייער גובר דאָס וואַסער און עס איז בכח צו לאָזן עס קאָכן אַזוי לאַנג, ביז עס זאָל ווערן אויסגעטריקנט און עס זאָל דערפון קיין זכר נישט בלייבן, אויב אָבער עס איז צווישן זיי נישטאָ קיין מחיצה, דאַן איז דאָס וואַסער גובר און פאַרלעשט דאָס פייער...

אומות העולם

(על פי: י. ד. אייזענשטיין, מ. סולוביציק, י. גוטמאן וד. הללר)

אומות העולם, שם כולל לכל העמים חוץ מבני ישראל. מושג זה מצוי לראשונה בספרות התלמודית, ואלו בספרות המקראית חסר שם מיוחד לציון המושג ובכלל חסר בספרות ישראל מושג מעין היוני שבו מכונה כל מי שאינו הלני.

אומות העולם: זרעו של אברהם נבדלו מזרע העמים בברית עולם שכרת לו ה' בברית המילה (בראשית י"ז ז' - י') והבטיחו לתת לבניו ארץ כנען אם ישמרו דרך ה'. התכלית הנרצה בהוציאם ה' מעבדות מצרים היתה עבודת ה' (שמות ג' י"ב) „ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים" (שם ו' ז'); „ואבדל אתכם מכל העמים להיות לי" (ויקרא כ' כ"ו).

במקרא. השם עובד אלילים או „עובד כוכבים ומזלות" (עכו"ם) המאוחר אינו בא אלא לגנות את העמים על פולחנם ואין בו משום הערכה גזעית־לאומית של אומות־העולם. השם גוי, המצין בתקופות המאוחרות את שאינם מבני ישראל, משמש עדין בתקופת המקרא להוראת עם בכלל ולפעמים גם בני ישראל בכלל. בימים העתיקים ביותר הבחינו בני ישראל את העמים הסובבים אותם ביחוד בלשונם ובמדות חייהם. הלשון שבה דברו בני ישראל בינם לבין עצמם נראתה בעיניהם ללשון ברורה ומובנת לכל והיתה נחשבת ללשון האוניברסלית, שבה דברו לפנים כל עמי העולם (בראש' י"א א' וגו'). כשנפגלו באשמת בני דור הפלגה כל העמים בלשו־נותיהם דברו עדין בני ישראל בלשון פשוטה ומובנת, ואלו שאר העמים שמרו בפיהם לפי המסורה של בני ישראל, מכאן ואילך לשון בלולה ונלעגת (ישע' כ"ח, י"א, ל"ג, י"ט), עמוקה מהבין וכבדה משמוע (יחז' ג', ה' - ו'). במקרא נמצא הכנוי „עם לעז" (תהל' קי"ד, א'), כקומר עם המוציא מפיו דרך לעז הברות קטועות ומסורסות, רק ביחס למצרים, אבל שאר המקומות בתנ"ך, שבהם מדובר על לשונותיהם על שאר העמים שאתם באו בני ישראל במשא־ומתן, נכר שכנוי זה היה משותף לכל העמים שדברו בלשונות זרות. מושג זה הונח גם ביסוד הנבואות על אחרית הימים, שלפיהן יהפוך ד' לעתיד לבוא לכל העמים „שפה ברורה" (צפנ' ג', ט').

בנוגע למדות, לדת ולנימוסים נבדלו בני ישראל מכל העמים הסובבים אותם וביחוד מן הפלשתים. בנגוד לבני ישראל ועוד כמה עמים שמיים אחרים לא היה מנהג המילה מקובל בקרב הפלשתים, ולפיכך נקראו בפי בני ישראל בשם „ערלים". גם מנהגי הפולחן של הפלשתים, למשל, הקפיצה על סף מקדש דגון באשדוד (ש"א, ה', ד', השוה צפניה, א' ט'), היו

מעוררים תמהון בישראל, ובעם נוצרו כמה אגדות על דבר מנהגים אלה, שמגמתן היתה לגנות את הפלשתים. סגנון זה של לגלוג למנהגים מוזרים של עמים אחרים בספורים על תולדות חייהם ונמוסיהם, מצוי לא ביחס לפלשתים בלבד, הרחוקים רחוק גזע מישראל, אלא גם ביחס לעמונים, מואבים ואפילו לאדומים, שהיו קרובים לישראל ביותר. יחסים מעין אלה השכיחים בכלל בין עמים פרימיטיביים, היושבים בשכנות, קבלו צורה מיוחדת בשעה שהגיע עם ישראל לכלל הכרה לאומית מסוימת. באותה תקופה התפשטה בעם ההשקפה, שאדמת ארץ ישראל שייכת כולה לבני ישראל, ושבטי הכנענים והפלשתים שתפסו עדין כמה מחלקיה החזיקו בהם שלא כדין. לפי ההשקפה המובעת פעם בתנ"ך (שמות כ"ג, כ"ט, וכו') צריכים היו שבטי כנען, המצויים עדין בארץ, להגרש תיכף לכניסתם של בני ישראל. ולפי שבירי אוכלוסי ישראל לא היתה האפשרות לתפוס מיד את כל הארץ ואפשר היה אפוא לחשוש שחיות השדה תרבינה במקומות השוממים, לפיכך השאיר ה' כנענים ופלשתים בצד בני ישראל. לפי השקפות אחרות היה תפקידם של העמים שנשארו בארץ לענוש את ישראל על חטאותיהם (שופ' ב', ג') או לנסות את בני ישראל אם ישמרו דרך ה' (שופ' ב', כ"ב) או ללמד את בני ישראל מלחמה, שהיתה עלולה להשתכח מישראל אחרי תקופת מלחמת כנען (שם ג', א'-ב', וע"ע שם ב', ג'). אלא, שבכל זאת לא טשטשה הכרה לאומית זו את הכרתם המוסרית של בני ישראל ובמרכז השקפת עולמם עמדה אף באותה התקופה פרשת הגוים (בראש' י') שאינה מבדילה בין כנען ועבר, בין יון וכוש, אלא מיחסת כל אומות העולם לבני נח ואינה באה אלא לציין מקומה והתפשטותה של כל אחת מן האומות במקום מושבה.

הרעיונות על דבר ברית מיוחדת בין ישראל ואלהיו ועל דבר בחירת ישראל בעולם, שבא לידי גלוי בימים מאוחרים, גרמו לדבר, שבני ישראל ראו במלכותם מעין ממלכת כהנים, אבל רעיונות אלה הולידו אתם גם הכרה אחרת בקרב העם, שלפיה אין מצבם המיוחד של בני ישראל עובר בירושה מדור לדור כסגולה גזעית מיוחדת אלא כתכונה נפשית שזכו בה בני ישראל, לפי שמדות חייהם נעלות הן ממדות חייהם של שאר אומות העולם. ומכאן נוצרת ההשקפה שלא קרבת הדם הוא העיקר אלא הזכות המוסרית העוברת ובטלה מן העולם בשעה שאין מדות חייו של העם מתאימות לברית שבינו ובין אלהיו. לראשונה מצויים רעיונות אלו בספר עמוס. המושג על בחירת ישראל לא היה זר גם לעמוס (עי' ג', א' וגו'; ב', י' - י"א: ה', כ"ה), אבל גם לשאר אומות העולם נתן תפקיד חשוב בהיסטוריה האנושית ולפעמים עולות הן על בני ישראל, בשעה שחייהם של בני ישראל מתנגדים ליסודות המוסר של הדת הישראלית. בהסכם להשקפותיו אלה מצא עמוס לאפשר לכלול בנבואותו על עמים אחרים גם את בני ישראל ולדון אותם במדת פורענות קשה מן המדה שהוא דן בה את שאר אומות העולם. בנבואה אחרת קורא הוא למצרים ולפלשתים

להתבונן למעשי העושק הנעשים בערי שומרון, כלומר הוא מעמיד עמים זרים לעדים או לשופטים למעשיהם של בני ישראל, כדי להכריז לעיניהם על הפורענות העתידה לבוא (ג', ט'), ולא עוד אלא שעמוס מעיז פעם למעט את ערכה הלאומי של יציאת מצרים על ידי שהוא משוה יציאת ישראל ממצרים ליציאת הפלשתים מכפתור או ליציאת בני ארם מקיר (ט', ז' ועי' ו', ב'). השקפות כאלו הכניסו את כל אומות העולם לחוג מושגיהם הדתיים של בני ישראל, ומכאן ואילך דנו בספרות הנבואית על גורלו של עם ישראל בעולם כבעל חוליה יסודית של כל ההיסטוריה האנושית.

המאורעות החשובים ביותר בחיי העמים, כמו מלחמות ותנודות, לובשים על ידי כך צורה של מחזה היסטורי נשגב, שבמרכזו עומדים בני ישראל, סופו של מחזה זה הוא היעוד של אחרית הימים בהם יעשה „בית אלהי יעקב" בהר ה' למרכז לכל אומות העולם (ב', ב' - ג'; מיכה ד', א' - ב'). גם ירמיהו הנביא (ב' ג'; ל"א, כ'), מדגיש בפרוש, שנולד להיות נביא לכל הגוים (א', י'). כשהוא מדבר על המאורעות המדיניים של תקופתו קורא הוא את נבוכדנצר בשם „עבד ה'" (ס"ה, ט': כ"ז ו'; מ"ג, י') ומודיע עליו, שנועד להיות מטעם אלהים שליט בכל הארצות.

ירמיהו מעמיק את המושגים האוניברסליים של הנביאים הקדומים, שמצאו את בטויים השלם בנבואות של ישעיה. אף בעיני ישעיה תפקיד של בני ישראל הוא גדול ביותר, מפני שמוצאם מאברהם, יצחק ויעקב, ומשום כך פונה הוא לכל העמים שיבואו לקרא בשם ה' ומקוה שיספחו על בני אברהם גם עמים אחרים, העתידים להודות בעקרי הברית שבין בני ישראל ואלהים (מ"ב, י'; מ"ד, ה'; מ"ה, כ"ב; מ"ח, כ'; מ"ט, ז'; נ"א, ד' וגו'). נביאי הגולה חולמים על בנין בית ה' כבית תפלה לכל העמים (ישע' נ"ו, א' - ח') ועל שתופן של כל אומות העולם בברית שבין ישראל ואלהים.

בימי בית שני. תקופת בית שני נחשבת לתקופת ההתבדלות הסי־צונית של בני ישראל מן העולם הנכרי, אבל התבדלות זאת לא באה לקבוע תחומים בין ישראל ובין עמים אחרים, אלא לשמור על בני ישראל, שיתרחקו ממנהגים ונמוסי חיים שאינם מתאימים לתורת ישראל. על כל פנים, אף בתקופה של שמירת האומה על אותם חוקי ה„התבדלות", שנתקבלו למדות חיים בתקופת עזרא ונחמיה, לא חדלה לחלום על זקמת נביאים וחוזים לכל המין האנושי, הבאים להתרות ולהודיע רצון ה' אף לאותם העמים, חשנואים ביותר על בני ישראל, כמו אשור ועוד (עי' יונה). עם תקופת התפשטות ההלניזמים בעולם הכירו רבים מבני ישראל תרבות חדשה, שהעמידה אף היא במרכז עולמה לא את המוצא הלאומי אלא נמוסי החיים ופיהוד את ההשכלה, ודבר זה גרם שנויים ביחסם של בני ישראל לאומות העולם. בשעה שעמדו בני ישראל לראשונה על טיבה

המוסרי של הפילוסופיה היונית הרגישו מיד בדמיון שיש למצוא בכמה בחינות בין זו האחרונה ובין תורת המוסר של היהדות, ובארו לעצמם, שאפלטון, פיתגורס, סוקרטס ועוד קבלו תורתם ממקורות ישראל. מכאן נתפשטה בספרות היהודית ההלניסטית ההשקפה, שהתרבות האנושית בחלקיה העקריים הונחה ע״י משה או על ידי שלשת אבות ישראל, וכך הגיעו משכילי ישראל, שהיו מתחנכים בחוגי ההלניסטים, לידי אותה ההשקפה על דבר מוצאם המשותף של תורת המוסר העברית ונמוסי אומות העולם המשובחים. אמנם אף באותה תקופה לא בטלה עדין ההכרה, שרצה ומלחמה הם מעשי ידי אומות העולם (הסיביליה הרביעית, 161), אבל בדרך כלל לבשה חלוקת המין האנושי לישראל ואומות העולם צורה חדשה, בהסכם לעקרי המוסר של תורת היהדות. ביחוד נכרת חלוקה זאת אצל פילון, שאינו רואה בבני אדם החיים עלי אדמות אלא הבדל נפשי בלבד ומשום כך הוא מחלק אותם לבני הבשר ובני הרוח או לבני האדמה, בני השמים ובני אלהים. דוגמת מה שאנו מוצאים בספרות הנבואית העתיקה מציין גם פילון את בני ישראל בשם כהנים ונביאים של הדור האנושי, אבל לתפקידם זה זכו בשביל תכונותיהם המוסרית המיוחדת.

אומות העולם בתלמוד

שבעים אומות. עפ״י התורה כל או״ה הן לא רק בני אדם וחוה אלא גם בני נח, בני שם, חם ויפת. עפ״י פרשת הגויים (בראש׳ י׳) מסורת אגדה היא שהארץ נחלקה לשבעים אומות המדברות בשבעים לשון. אגדה זו מפורשת בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (לבראש׳ י״א, ז׳ וח׳ ולדב׳ ל״ב, ח׳; דומה לזה פדר״א כ״ד). תרגום השבעים גורס „למספר בני אל״ במקום „בני ישראל״ (דב׳ ל״ב, ח׳), כלומר שהקב״ה הבדיל ע׳ אומות למספר ע׳ שרי האומות. בספר חנוך (פ״ט, נ״ט) אלהים מסגיר את צאנו (בני האדם) לע׳ רועים. לפי האבנגליון גם אותו האיש הבדיל ע׳ שליחים לפי מספר האומות. לכל אומה יש לשון בפני עצמה, לפיכך גם התורה נתנה בע׳ לשונות: „כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב״ה נחלק לשבעים לשונות״ (שבת פ״ח, ב׳); שהיה הקול נהפך לשבעה קולות ומשבעה לשבעים לשון, לשבעים לשון כדי שישמעו כל האומות (תנח׳ בובר שמות ז׳, א׳; ודומה לזה שמו״ר, ה׳, ט׳). משה הוגה את התורה בשבעים לשון (תנח׳ בובר, לך לך מ׳, א׳). התורה נתנה לכל או״ה שאם לא כן אין הגוים נדונים, לפי שאין הקב״ה בא בטרוניה עם בריותיו (פסיק׳ בובר 200). לפי מספר או״ה הקריבו קרבנות בסוכות. א״ר אליעזר: הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות. פר יחידי כנגד מי? כנגד אומה יחידה

(סוכה נ"ה, ב', ועוד בהרבה מקומות). וכן אמרו: כבש בין שבעים זאבים מה יכול לעשות? (פס"ר ט', הוצ' פרידמן ל"ב, א'). אימרתא דרעיא בין שבעין דובין (שה פרועה בין ע' זאבים) (ילק' תתקכ"ג בשם דב' זוטא). אמנם המנין אינו מצומצם. ראשי הכניסה אבגוסטינוס ואפיפניוס מנו ע"ב אומות. וגם במדרש: יפת ובניו ט"ו, חם ובניו ל"ב, שם ובניו כ"ו וכו' אמור מעתה שם וארפכשד ושלח ועבר צדיקים היו ולא נכללו עם האומות (ילק' נח, רמז ס"א בשם מדרש מ"ט מדות). אבל יש גם מדרש אחר על מנין או"ה: ששים המה מלכות (שה"ש ו', ח') אלו האומות, אחת היא יונתי (שה"ש ו', ט') זו כנסת ישראל (תנח' בובר, קדוטים מ', א') והדרשה השלמה היא מה שדרש ר' חונא ציפוראי ור' לוי על הכתוב הזה: ר' חונא אמר ששים ושמונים הרי מאה וארבעים, ארבעים מהם יש להם לשון ואין להם כתב, וארבעים מהם אין להם לשון **ויש להם כתב, ועלמות** אין מספר, השאר מהם שאין להם לא כתב ולא לשון, יכול אף ישראל כן? ת"ל: (אסתר ח', ח') ואל היהודים ככתבם וכלשונם. ר' לוי אומר שבעים מהם מכירים אבותיהם ואין מכירים אמותיהם ושבעים מהם מכירים אמותיהם ואין מכירים אבותיהם ועלמות אין מספר שאין מכירין אבותיהן ואמותיהן, יכול אף ישראל כן? ת"ל ויתילדו על משפחותם לבית אבותם (שהש"ר ו' ח').

שבעים אומות: השבעים אומות הם מבני נח, בני יפת י"ד. גומר, מגוג, מדי, יון, תובל, משך, תירס, אשכנז, ריפת תוגרמה, אלישה, תרשיש, כתים דודנים. בני חם שלשים: כוש, מצרים, פוט, כנען סבא, חוליה, סבתה, רעמה, סבתכא, שבא, דדן, נמרד, לודים, ענמים, להבים, נפתוחים, פתרוסים, כסלוחים, כפתורים, צידון, חת, יבוסי, אמורי, גרגשי, חוי, ערקי, סיני, ארודי, צמרי, חמתי. בני שם כ"ו: עילם, אשור, ארפכשד, לוד, ארם, עוץ, חול, נתר, מש, שלח, עבר, פלג, יקטן, אלמודד, שלף, חצרמות, ירח, הדורם, אוזל, דקלה, עובל, אבימאל, שבא, אופיר, חוליה, יובב. בס"ה שבעים אומות.

אומות העולם באגדה. הכתוב: תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה (תהל' ק"ט, ק') נדרש בשו"ט על ישראל ועל או"ה: אעפ"י שישראל מתפלל ומקריב קרבנות בעד האומות, הן שונאות אותו. „שכל אומה ששולטת בעולם היא שונאה לישראל ומשעבדה בהן" (ויק"ר י"ג, ה'). כבש בין שבעים זאבים מה יכול לעשות, ישראל בין ע' אומות חזקים מה הם יכולים לעשות, אילולי אתה עומד להם בכל שעה ושעה (פס"ר, ט'), שאלמלא מוראו של הקב"ה היך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות (יומא ס"ט, ב'). ישראל פעמים התגאו על משפיליהם באמרם: ברא הקב"ה שבעים אומות, מכולם לא מצא הנייה אלא בישראל (במ"ר ב', ג'). והאלהים יבקש את נרדף (קהלת ג', ט"ו) וכו' ישראל נרדפין מפני האומות ובחר הקב"ה בישראל (ויק"ר כ"ז, ה'). פעמים גמלו את השנאה בשנאה:

סיני — שירדה שנאה לאו"ה עליו וכו'; חורב; שירדה חורבה לאו"ה עליו (שבת פ"ט, א' וב'), וכן אמר ר' סימון, דו פרצופין היה הדיבור יוצא, סם החיים לישראל וסם המות לאו"ה (ויק"ר א', י"א, שהש"ר ב', ג'-ה'), וכן למן היו לו שני טעמים, „כיון שהיה יורד בנחלים היו או"ה באין לשתות ממנו והוא נעשה בפיהם גד ולענה וכו' אבל לישראל נעשה בתוך פיהם דבש (תנח' בובר, בשלח, ל"ג, ב' - ל"ד, א'), ואין לי אלא המן, הבאר מנין? ת"ל: באר הפרוה שרים (במ' כ"א י"ח), שאם יתכנסו כל האו"ה למלאות קיתון אחד מן הבאר לא היו יכולין (ילק' בשלח רמז רנ"ה בשם אכביר). בפרט שמעון יוחאי דבר בנפש מרה על או"ה: „אתם קרוין אדם ואין הגויים קרויין אדם" (יבמ' ס"א, א'; כתוב' ו', ב'). ויש לישב הדרש הזה עפ"י גוטמן וכן גם הפליג רשב"י: הכשר (טוב) שבגויים הרוג (מכי' תהל' בשלח; ירוש' קד' ד', ס"ו, ג'). ובענינים כאלה רשב"י מחולק על חבריו. פעם אחת דיתבי ר' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון וכו' פתח ר' יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהן של אומה זו (על רומיים) תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות, ר' יוסי שתיק, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן (שבת ל"ג, א').

וכמה פעמים מודים תנאים ואמוראים במעלות או"ה: כל אומה ואומה שהיא עומדת בעולם מעמדת לה חמשה חכמים שישמשו אותה ולא עוד אלא נתן בה הקב"ה שלשה דברים חכמה ובינה וגבורה (ב"ר פ"ט, ה'). ומודה היה ר' יהודה הנשיא שפעמים חכמת או"ה גברה על חכמת ישראל: חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים וחכמי או"ה אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועים וכו' אמר רבי ונראים דבריהם מדברינו (פסח' צ"ד, ב'). ר'עקיבא אוהב את המדיים מפני חכמתם, רשב"ג את הפרסיים מפני צניעותם (ח' ב'). וגם ר' יוחנן מודה, כל האומר דבר חכמה אפילו באו"ה נקרא חכם (מגי' ט"ז, א'). לא חכמים בלבד אלא גם צדיקים וחסידים נמצאו באו"ה.

חסידי אומות העולם. ר' מאיר אומר, מנין שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל: אשר יעשה אותם ה א דם וחי בהם (ויק' י"ח, ה'), כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככ"ג (ב"ק ל"ח, א'; ע"ז ג', א'; סנה' נ"ט, א'). וכן הוא אומר: „זאת תורת" הכהנים והלויים וישראל לא נאמר אלא „זאת תורת האדם". וכן הוא אומר: „זה השער לה'", — כהנים לויים וישראלים לא נאמר — אלא „צדיקים יבאו בו" (תהל' קי"ח, כ'). וכך הוא אומר: „רננו", — כהנים, לויים וישראלים לא נאמר אלא — „רננו צדיקים בה'" (תהל' ל"ג, א') וכן הוא אומר: „הטיבה ה'", לכהנים ללויים — לישראלים לא נאמר כאן אלא — „הטיבה ה' לטובים" (תהל' קכ"ה, ד'): הא אפילו גוי ועושה את התורה הרי הוא ככ"ג. על הכתוב וישקלו את שכרו שלשים כסף (זכר' י"א, י"ב) ר' יהודה אומר אלו שלשים

צדיקי או"ה שאו"ה מתקימים עליהם (חול' צ"ב, א' בסוף). דוגמה לחסידי או"ה הוא דמא בן נתינה, גוי באשקלון, ר' אבהו בשם ר' יוחנן שאלו את ר"א עד היכן הוא כבוד אב ואם? אמר להן לי אתם שואלים? לכו ושאלו את דמא בן נתינה (ירוש' פאה א', ט"ו, ג' ושם נפרטו מעשי דמא המשובחים; וכמו כן בבלי ע"ז כ"ג, א'; כ"ד, ב'; קד' ל"א, א'; דב"ר א', ט"ו). דוגמה מפוארה מזו הוא אנטונינוס החסיד, שעליו נאמר: כהניך (תהל' קל"ב, ט') אלו צדיקי או"ה שהם כהנים להקב"ה בעוה"ז, כגון אנ־טונינוס וחבריו (ילק' ישע' כ"ו, רמז תכ"ט). והקב"ה מאריך רוחו גם עם או"ה; דן את ישראל ביום בשעה שהן עוסקים במצוות ואת האומות בלילה, בשעה שהן בטלין מן העברות (ירוש' ר"ה א', נ"ז, א'; פס"ר, מ'). שמואל אמר: מי שהוא דן את ישראל דן את האומות, מה מקיים שמואל ידין לאומים במישרים (תהל' ט', ט'), דנן בכשרים שבהן, מזכיר להן מעשה יתרו, מזכיר להן מעשה רחב הזונה (בפס"ר גם מעשה רות המוא־ביה).

חסידי אומות העולם: „... צדיקים המה ישפטו אותהם" (יחזקאל כ"ג מ"ה), א"ר אלעזר אוה"ע נקראו צדיקים (ויקרא רבה פ"ה); „כהנך ילבשו צדק", אלו צדיקי אוה"ע שהם כוהנים להקב"ה (ילקוט תהלים רמז רצ"ח); „דודי ירד לגנו", זה הקב"ה שירד לעולמו לראות ולרעות את אוה"ע וללקוט שושנים את הצדיקים שבהם (ירושלמי ברכות פ"ב); „ישובו רשעים לשאולה כל שכחי אלוה", אילו אמר הכתוב כל גויי הארץ היינו אומרים שכל הגוים אין להם חלק לעוה"ב, עכשיו שאמר כל גוים שכחי אלוה, הא הצדיקים שבגוים יש להם חלק לעוה"ב (תוספתא פי"ג), ואמרו חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב (סנהדרין ק"ה.). „ה' אוהב צדיקים" וכו' אם מבקש אדם להיות צדיק **אפילו גוי יכול הוא (במדבר** רבה פ"ח; שוחר טוב על תהלים קמ"ו ח'). „זאת תורת האדם ה' אלוהים" (ש"ב ז' י"ט), וכן הוא אומר „פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים" (ישעיה כ"ו ב'), וכה"א „זה השער לה' צדיקים יבואו בו". וכה"א „הטיבה ה' לטובים", לכהנים ללוים ולישראלים לא נאמר אלא לטובים (ספרא פ' אחרי מות). „שלשים הכסף" (זכריה י"א י"ג). לר' יהודה הם שלשים צדיקי אוה"ע, שאוה"ע מתקיימים עליהם (חולין צ"ב.). ויש להם נביאים (גטין נ"ז.). ז' נביאים נתנבאו להם (ב"ב ט"ו:). בהלכות גדולות (הלכות משמרות) נאמר אלו נביאים שנתנבאו לאומות העולם קודם מתן תורה: אדם הראשון, נח, שם, יפת, עבר, בלעם בן בעור, איוב, אליפז, בלדד, צופר ואליהו בן ברכאל. משנתנה תורה פסקה רוה"ק מאוה"ע. ולפ"ז מספרם י"א ולא מנו בתלמוד הנביאים קודם אברהם, ומנו בלעם ואביו.

אומות העולם בהלכה. אף הלכות מצויות עפ"י כללו של רשב"י: אתם קרויים אדם ואין או"ה קרויים אדם. פעמים אינן אלא גוזמה בעלמא כגון מאמר ר' יוחנן, עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה (סנה' נ"ט, א')

או מאמר ריש לקיש, עכו"ם ששבת חייב מיתה (סנה' נ"ח, ב'). המאמרים „אין אב למצרי" (יבמ' צ"ח, א'); גוים אין להם קדושין, בישראל נתתי גירושין, לא נתתי גירושין באו"ה (ירוש' קד' א', נ"ח, ג'); „נכסי נכרים הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן" (ב"ב נ"ד, ב') אין להם אותו המובן ששוטני ישראל מיחסים להם, שהרי מהמשך הגמרא נראה ברור שהנכסים שעליהם מדובר שם הם נכסים שנכרי כבר מכר ומחירם כבר הוא בידו: „מ"ט, גוי מכי שקיל זוזי הוא דמסתלק, וישראל לא קנה אלא בשטר". בנוגע לברור ההיסטורי של העני ע"י גוטמן.

כנגד זה הדרשות של לא תחנם (דב' ד', ב'), לא תתן להם חניה בקרקע, לא תתן מתנת חנם (ע"ז כ', ב') לא בתלמוד יסודן אלא בכתוב עצמו. כי מלות „לא תחנם" שבמקרא אי אפשר להוציא מפשותן לגמרי ומי שדורש „לא תתן להם מתנת חנם" כבר המתיק את המובן שבלשון הכתוב, יש להעיר שהכנסיה הנוצרית אסרה לתת מתנת חנם לכל מי שאינו נוצרי קטולי (גוטמן בספרו הנ"ל 233 וכו'). כמה מן הדינים והאמוראים השתדלו להקל ולהמתיק את הדינים ובדורות אחרונים הוסיפו עוד להקל.

מזמן שמואל גבר הכלל: דינא דמלכותא דינא (ב"ק קי"ג, א'; ב"ב ה', ב'; נ„ד, א'; נ"ה, ב. ובכמה מקומות). עוד שמו כנגד פניהם כללים כאלה: מפני איבה, מפני דרכי שלום, מפני חלול השם; והם לרוב דברים שהנכרי לא נזהר בהם אפילו כלפי נכרי חברו ומה גם כלפי ישראל, אבל מפני איבה או חלול השם התחיב היהודי להתנהג עם הנכרי בצדק וביושר מבלי להשגיח כיצד יתנהג הנכרי עמו; ועל דברים כאלה נאמר: „שארית ישראל לא יעשו עולה וכו' (צפ' ג' י"ג). בהמת עכו"ם מטפל (מתעסק) בה כבהמת ישראל וכו' משום איבה (ב"מ ל"ב, ב). בעתות שלום היו היחוסים שבין ישראל לעמים נוחים ומתוקנים ואף הגדולים שביהודים התנהגו בידידות ואחוה עם שכניהם הנכרים. רבי יהודה היה שולח מתנה לאבידרנא ביום אידם וכן עשה רבא לבר שישק (ע"ז ס"ה, א'). ת"ר מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל (גיט' ס"א, א'), ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום (משנה שם), וכן הוא גם פסק הדין בשו"ע יו"ד, סי' קנ"א, י"ב, מותר לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ולקבור מתיהם ולהספידם ולנחם אבליהם משום דרכי שלום: וכן גם שו"ע יו"ד, סי' שס"ז, א' וכן התירו לתת מתנה לנכרי „אם יש בו משום דרכי שלום" (שו"ע חו"מ רמ"ט, ב'). אעפ"י שאמרו אין כופלין שלום לנכרי (גיט' ס"ב, א'), ובכל זאת אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום מעולם ואפילו נכרי בשוק (ברכ' י"ג, א'). רב חיסדא מקדים ויהיב להו שלמא. ר' כהנא אמר להו שלמא למר (גיט' ס"ב, א'). למלכי או"ה ולחכמיהם חולקים כבוד: הרואה מלכי או"ה אומר: „ברוך שנתן מכבודו לבריותיו וכו' הרואה חכמי או"ה אומר: „ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו" (ברכ'

ב"ח א').

עונש וגלות: לדברי ריש לקיש אין הקב"ה מכה את ישראל אא"כ בורא להם רפואה תחלה שנאמר „כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים" (הושע ז' א'), אבל אוה"ע אינו כן, מכה אותם ואח"כ בורא להם רפואה שנאמר „ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא" (ישעיה י"ט כ"ב; מגילה י"ג:). רב חיננא בר פפא דרש „כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" (מלאכי ג' ו'), לא הכיתי לאומה (מעוה"ע) ושניתי לה ובבני יעקב חצי כלין והן אינן כלין (סוטה ט'.). נבוכדנצר כבש את כל העולם בטרם כבש את ישראל שלא יאמרו אוה"ע ביד אומה שפלה מסר הקב"ה את בניו (חגיגה י"ג:). אומה זו (רומי) מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו וכו' (ע"ז י"ח.). א"ר יוחנן אוי להם לאוה"ע שאין להם תקנה שנאמר תחת הנחשת אביא זהב וגו' (ישעיה ס' י"ז), תחת ר"ע וחביריו (שהרגו) מאי מביאין? ועליהם הוא אומר „ונקיתי דמם לא נקיתי" (יואל ד' כ"א; ר"ה כ"ג.). דרשו על „עדת אבירים בעגלי עמים מתרפס ברצי כסף" (תהלים ס"ח ל"א) שאוה"ע שחטו אבירים מישראל כעגלים, ופושטים יד לקבל ממון ואין עושים רצון בעלים (פסחים קי"ח:). „כמשק גבים שוקק בו" (ישעיה ל"ג ד'). מה גבים הללו מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף ממונם של ישראל כיון שנפל ביד אוה"ע מיד טיהר (סנהדרין צ"ד:). ואלמלא מוראו של הקב"ה האיך אומה אחת יכולה להתקיים בין האו־מות (יומא ס"ש:). בכ"ז השביע הקב"ה לישראל שלא ימרדו באוה"ע (כתובות קי"א.).

אומות העולם לעתיד לבוא. לענין גורל או"ה לימות המשיח ולעולם הבא יש דעות שונות. עולא סבר שהכתוב בלע המות לנצח (ישע' כ"ה, ח') לא נאמר אלא על ישראל, אבל או"ה לא יחדלו למות (פסח' ס"ח, א'; סנה' צ"א, ב'). בשם ר' יהושע בן לוי אמרו: עתיד הקב"ה להשקות כוס התרעלה לאו"ה (ויק"ר י"ג, ה', וילנה י"ח, ד'). ר' אליעזר בן הורק־נוס סבר, סתם מחשבת נכרי לע"ז, כל הגוים אין להם חלק לעולם לבא (תוספתא סנה' י"ג, ב'; ע"ז כ"ד, א'). ר' חייא בר רבא סבר שתחיית המתים מובטחה רק לישראל (ב"ר י"ג, ו', הוצי תיאודור קט"ז). יש גם מי שסוגר שערי תשובה לאו"ה: עושה תשובה, נושא (הקב"ה) לו פנים, יכול לכל, ת"ל אליך, לא לאומה אחרת (פסיק' בובר כ"ב, דף קנ"ו, א' - ב'). תשובה גם לז' אומות של ארץ כנען מהניא, דכתיב למען לא ילמדו אתכם לעשות (דב' כ', י"ח) מלמד שאם עושים תשובה אינם נהרגים (ספרי דב' סי' ר"ב). ובגמרא: „שאם חוזרין בתשובה, היו מקבלין אותן" (סוטה ל"ה, ב'), מכל שכן אומות אחרות: שאמר הקב"ה לאו"ה שיעשו תשובה ויקרבום תחת כנפיו (שה"ר ו', ט"ז). — מן הכתוב: ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים (תהל' ט', ט"ז) שר' אליעזר דרש ממנו שאין לאו"ה חלק לעוה"ב (תוספתא סנה' י"ג, א'). וכששאל אנטונינוס

לרבי: „אתינא לעלמא דאתי", א"ל אין. א"ל והכתוב לא יהיה שריד לעשין (עוב' י"ח) א"ל: בעושה מעשה עשיו (ע"ז י', ב'), משמע שבני עשיו שאינם עושים מעשה עשיו יש להם חלק לעוה"ב.

אוה"ע וביהמ"ק: שלמה המלך בחנכו את בית ה' בקש שגם תפלת הנכרי ישמע שם „למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך כעמך ישראל" (מ"א ח' מ"ג), ואמר ר' אלעזר הני שבעים פרים (של חג) הם כנגד שבעים אומות. וא"ר יוחנן אוי להם לגוים שאבדו ואין יודעים מה שאבדו, בזמן שביהמ"ק קיים מזבח מכפר עליהם ועכשיו מי מכפר עליהם? (סוכה נ"ה:). „צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת" (משלי י"ד ל"ד) ר' יוחנן בן זכאי אומר כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על אוה"ע, ור' אלעזר אומר כל צדקה וחסד שאוה"ע עושין חטא הוא להן שאינן עושין אלא להתגדל בו, וכו' (ב"ב י':).

לעתיד לבוא: דרש ר' שמלאי לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ואומר מי שעסק בה יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצים ובאים אוה"ע בערבוביא, שנאמר כל הגוים נקבצו יחדיו" וגו' (ישעיה מ"ג ט'). אמר להם הקב"ה אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תכנס כל אומה ואומה וסופריה (ע"ז ב'). כל האומות עתידין להביא דורן למלך המשיח וכו' (שמות רבה פל"ו), ר' יוסי אומר לעתיד לבא באין אוה"ע ומתגיירין (ע"ז ג').

ישראל ואוה"ע: הירח הוא סמל ישראל והשמש הוא סמל אוה"ע. בזמן שהחמה לוקה סימן רע לאוה"ע, לבנה לוקה סימן רע לישראל, מפני שישראל מונין ללבנה ואוה"ע מונין לחמה (סוכה כ"ט.). על הפסוק „אמלאה החרבה" דרשו לא נחמלאה צור (אוה"ע) אלא מחורבנה של ירושלים (ישראל). ושיטנא בתרי אומי לא שליט (שבת ל"ב.).

ומסכרת ר' יהושע נולד הכלל הגדול: חסידי או"ה יש להם חלק לעוה"ב. ומי הם חסידי או"ה? על זה נותן הרמב"ם תשובה ברורה: „כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי או"ה ויש לו חלק לעולם הבא" (הל' מלכים ח', י"א). וספר החסידים מסכים עם דעת הרמב"ם: „משמע שגוי ששומר ז' מצות יש לו חלק בגן עדן" וכן מצינו שמנו את בלעם מרבע הדיוטות, אבל אם לא היה חוטא ומחטיא, לא היה נמנה עמהן (ס' החסידים, סי' תקל"ב, 150) ועוד מוסיף במקום אחר: „אם יש גוי שעושה טובות ליהודים, יכולים לבקש להקב"ה שיקל מדינו" (שם תתשע"א, 385). וגם לזה יש שורש במסורת הקדמונה שכבר סבר האמורא פנחס בן חמא: „צריך לומר חרבונה זכור לטוב" וצונץ הוכיח שגם על מתי או"ה נהגו לומר כמו על צדיקי ישראל: ז"ל, זצ"ל, עליו השלום (כגון על אריסטו, על פטלימיוס), המנוח, נ"ע, מ"כ, תמ"כ, תהי נשמתו במנוחה, תנוח נפשו בג"ע (אריסטו), ינוח בשלום על משכבהו, תנצב"ה.

נתן זצ"ל בירנבוים.

מיר און די ניט-אידישע וועלט

די אסימילאנטן האבן לכתחילה געוואלט אסימילירן אידן צו די אומות העולם, מיינענדיק, אז זיי פטרן דערמיט זייער אלטע קולטור און האנדלען איין דערפאר א העכערע קולטור, און ארויסגעקומען איז, אז צו דער אלטער, נאטירלעכער פרעמדקייט פון אידן צווישן די פעלקער האבן זיי נאך מוסיף געווען א נייע און געקינצלטע פרעמדקייט. זיכער געווען ביי זיך, אז ס'וועט זיי געראטן, נישט בלויז צו ביסלעך מאכן אויפהערן די אלטע שנאת ישראל, נאר אפילו מיט אמאל זיי צו מבטל צו זיין, און געפועלט האבן זיי, אז די שנאה איז געוואקסן אן א שיעור, און אז דאס גאנצע אידישע פאלק מוז אצינד האבן די אחריות און די שטראף פאר זיי, די פארפרעמדטע אוואנטוריסטן.

אפילו צווישן די נישט־אידן, וואס בנוגע מיינונג זיינען זיי נאענט געווען צו די דאזיקע מענטשן, האט זיך אריינגעגנבעט א מין צוריקגעהאלטן מיאוסן־זיך פאר אידן, און ווער שמועסט די אנדערע, די, וואס האבן נישט געוואלט פאלגן די פארשיידענע אנזאגן, נישט געוואלט לאזן זיך משוגענערהייט חרוב מאכן זייער וועלט — אויף יעדן טריט האבן זיי אנגעטראפן אידישע מענטשן, וואס זיינען אויסגעקומען ביי זיי אין די אויגן די פארעקשנטסטע, די פארביסנסטע, די פאנאטישסטע מורדים אקעגן דיסציפלין, קולטור־ירושה און רעליגיעזע יסודות פון דעם לעבן. אוודאי האבן זיי דערביי פארגעסן, אז די דאזיקע מענטשן — אומגעטרייע זין פון דעם פאלק, וואס איז דאס געטרייסטע צו דער קולטור, צו א קולטור, וואס איז גאר אין גאנצן איינס מיט רעליגיע — האבן זיך אויסגעלערנט די קונץ פון ירידה ביי זייערע פעלקער, ביי די אומות־העולם, זיי האבן איבערגעכאפט די מאס, און זייער שנאה איז אלץ שטארקער און שטארקער געווארן און האט אלץ מער און מער זיי געטריבן צו מעשים.

מיר, די געטרייע צו דער טראדיציע, האבן נאך אלץ נישט פארשטאנען, אז אצינד, ווען מיר ארבעטן שוין אזוי לאנג, — נישט מיד ווערנדיק און מיט אזא מסירת נפש, — אין איינעם מיט אנדערע מענטשן, פאר דעם כלומרשטן פראגרעס פונם מענטשלעכן מין (אזוי רופט זיך דאס זיין פארטאן נאר אין „ציוויליזאציע"), איז די שנאת־ישראל שטארקער און פארברענטער געווארן, ווי זי איז ווען געווען. אונזער שייכות צום אנטיסעמיטישן פראבלעם, קאן עס זיין טאקע דאס זעלבע עקשנותדיקע נישט־דערקענען דעם אמת, ווי ביי די אסימילאטרן און ביי די נאציאנאליס־

טון? מיר זאָלן אויך נישט קענען קומען צו דער הכרה און צו דער באַ־הארטקייט, אַז ס'איז שוין צייט, צו געזעגענען זיך מיט דער ביז־אַהעריקער מעטאָדע פון טענהן און אַריינלייגן אין חרם?

אוודאי איז דער אַנטיסעמיטיזם אַ נייע פאָרם פון דער אַלטער פעל־קערשער אַנטיפּאַטיע, וואָס נעמט זיך פון דעם חילוק אין טעמפּעראַמענט, טראַדיציעס און מעטאָדעס, צווישן אידן און זייער סביבה. און אוודאי באַהאַלט זיך אין דער דאָזיקער אַנטיפּאַטיע אַ שטאַרקע רשעות — ווי שטאַרק זי איז, פילן צום ווייניקסטן גראַד די, וואָס הויבן אויף די אומ־געלומפּערטע געוואַלדן אַקעגן די אַנטיסעמיטן, — אַ רשעות וואָס האָט ליב, צייטנווייז, אויסצושיסן מיט אַן עקמענטאַרן כוח, אָבער דאָס הייסט נישט, אַז אַלע וואָס האָבן ליב אידן האָבן אויך אַ חלק אין דעם דאָזיקן רשעות, אָדער אַז אויף אַלע ליגט די אייגענע מאָס פון אחריות, און אַז אויף אַלע דאַרף מען אַרויסטראָגן דעם אייגענעם פּסק. נאָך מער: מען קען אפילו נישט זאָגן, אַז די פּאָר מענטשן, וואָס לאָזט נישט צו צו זיך די אַנטיפּאַטיע אַקעגן אידן, זיינען שוין צוליב דעם אַליין בעסערע מענטשן פון די אַנדערע נישט־אידן. פאַרשטייט זיך, אויף ווי ווייט די דאָזיקע אַנדערע נישט־אידן לאָזן זיך נישט פאַרפירן פון זייער אַנטי־פּאַטיע צו שלעכטע מחשבות און דורך זיי צו שלעכטע מעשים. וואָרום, אין דעם ווענדט זיך עס: צי זיי לאָזן זיך פאַרפירן — און ביז ווי ווייט זיי לאָזן זיך פאַרפירן. און דעריבער קען זיין קיין שום ספק אין דער שלעכטקייט פון מענטשן, וואָס ס'איז נישטאָ קיין מסירה, קיין שקר, קיין רציחה, קיין בזיון, זיי זאָלן עס נישט נוצן אַנטקעגן אידן־יחידים און אַקעגן דעם אידישן פאָלק, וואָס האָבן נישט קיין שום רחמנות, נישט אויפן אידישן כלל, אויך נישט אויף קיין אידישן יחיד, אַלץ איינס צי ער איז אַן איש־תם־וישר אָדער אַ מיאוסע בריאה, צי זיי קענען אים יאָ אָדער זיי קענען אים נישט. דערביי איז אויך נישט קיין שום חילוק, צי זיי מיינען צו טאָן אַ מצוה מיט זייערע מעשים תעתועים, אָדער צי זיי פאָלגן דערמיט נאָר זייער שנאה־געפיל, אָדער צי זיי זיינען אפילו נאָר אויבן אַן עגאָאיסטישן תכלית. על־כל־פנים, זיינען זיי רוצחים, אנשי בליעל, און קיין זכות אויף זיי קאָן מען נישט געפינען, סיידן מען פּרוּווט דאָן צו זיי די צוויי ערשטע קאַטעגאָריעס פון שגעון. אַ סך מאָל וועט דער פּרוּוו, מן הסתם, געראָטן.

אָבער צו די דאָזיקע רוצחישע און משוגענע פאַנאַטיקער קען מען נישט גלייכן אפילו די שונאי־ישראל פראַים, פון דער מאַסע — סיידן דערמיט, וואָס שוין צוליב דעם נאַטירלעכן רגש דאַרף מען זיך אַרויס־שטעלן פּונקט אַזוי אַנטקעגן דעם איינעם מין, ווי אַנטקעגן דעם אַנדערן מין. נאָך ווייניקער לאָזן זיך גלייכן צו יענע רוצחים די פּשוטע מענטשן, וואָס זיינען געבוירן אָדער אויפגעהאָדעוועט געוואָרן מיט אַנטיפּאַטיע אַקעגן אידן און מ'האָט זיי דערנאָך לייכט געקענט איינריידן, אַז אידן זיינען בכל אופן אַן אומגליק פאַר גאָר דער וועלט. זיי האָבן ליב, צוצו־

הערן זיך צו די פאנאטיקערס רייד און מסכים צו זיין צו זיי, אבער זיי זיינען ווייט פון דער מאוסער חיהשקייט פון יענע און באגייען זיך א סך מאל לייטיש מיט אידן. פאראן נאך א דריט מין נישט־אידן, וואס מען קען זיי נישט גלייכן צו די רציחישע און משוגענע פאנאטיקער: מענטשן מיט שכל, ערלעכע מענטשן, וואס מיינען, אז זיי דארפן אפהיטן זייערס א הייליקייט קעגן אידן, און דעריבער מוזן זיי מלחמה האלטן מיט אידן. אבער אין דער דאזיקער מלחמה גייען זיי נישט אריבער די גרעניצן, וואס די פאנאטיקער זיינען שוין לאנג אריבערגעגאנגען. און פאראן ביי די דאזיקע מענטשן — אגב אורחא, אויך ביי אנדערע צוויי מינים (און אומעטום אין דעם כלל־לעבן) — א סך מדרגות, אנהויבנדיק מיט די פארביםענע הארטע אידעאלאגן, לפי רוב נאציאנאליסטן, וואס אמאל שאקלען זיי שטארק צו דער אנדערער זייט גרעניץ, וואו מען האלט־אויף רציחה פאר א מיטל, וואס איז כשר צוליב דעם תכלית, און אויסלאזנדיק מיט א מין טיפע מוסר־מענטשן, וואס זיינען פארקראכן ביז צו געבן זייער הסכמה דעם אנטיסעמיטיזם נאר דערפאר, ווייל אידן זיינען „דאך" שולדיק — אין גאנצן אדער כמעט אין גאנצן — אין דעם גרויסן פאלקס־אומגליק, וואס זיי, די מוסר־מענטשן, קלאגן דערויף.

אמת, אקעגן מאכן אזוינע חילוקים, קאן מען טענהן, אז די חילוקים קומען צו נוץ נאר טעארעטיש, אבער זיי טויגן גאר נישט דארטן, וואו ס׳גייט אין לעבן צו היטן זיך פון שונאים, ס׳ווענדט זיך נישט אין דעם, פון וואסער מין די שונאים זיינען. אויך אין דער מלחמה פרעגט דאך קיינער נישט, וועלכע זעלנער אין דעם אנדערן חייל ס׳זיינען אנשי בליעל, מיאוסע ברואים און רוצחים, און וועלכע ס׳זיינען פשוטע מענטשן און אנשי אמת, און קיינעם קומט נישט אויפן זינען צו וועלן שאנעווען די פשוטע מענטשן און די אנשי אמת. אבער די טענה איז א קרומע. ווארים די מלחמות, וואס מענטשן האלטן אינם מלוכה־לעבן און אינם געזעל־שאפטלעכן לעבן, זיינען אנאדער מין מלחמות, ווי די מיליטערישע מלחמות. אין די מיליטערישע מלחמות קען מען נישט דערקענען וועלכע ס׳זיינען אנשי אמת אדער פשוטע מענטשן, און אויב מע וואלט עס אפילו יא געקענט דערקענען, איז דאך מן־הסתם נישט מעגלעך צו פועלן, זיי זאלן אויסקלייבן די ביקסן. אבער אין די מלחמות, וואס צווישן פארשיידענע מלוכהשע און געזעלשאפטלעכע כיתות, קען מען יא דערקענען, ווער צווישן די שונאים איז אן איש בליעל, א מיאוסע בריאה אדער א רוצח און ווער ס׳איז אן אנטלעכער מענטש. מע מוז זיך דעריבער אנדערש נוהג זיין אקעגן דעם איינעם מין מענטשן, און אנדערש אקעגן דעם אנדערן מין: אקעגן דעם ערשטן מין מוז מען ארויסטרעטן מיטן גאנצן כוח פון א הייליקער אויפגעביטערטקייט, — אבער חלילה נישט מיט מוסר־דרשות, אויב מע וויל נישט ווערן צו לייטיש געלעכטער. מיט דעם אנדערן מין, מיט די מענטשן, וואס זייער ווייטיק איז אן ערלעכער, מוז

מען זיך פירן אנדערש. מע מוז גוט אריינקלערן אין דעם וואס זיי זאגן, מע מוז איבערקלערן, וואס ס'האט זיי געבראכט צו זייער יאוש, מע מוז ערלעך ארבעטן, כדי תופס צו זיין זייער גאנג, און כדי זיי זאלן תופס זיין אונז, מע מוז מיט כוח זיך אפרוקן פון די מענטשן מיטן נייעם „איד־ישן" טיפ, וואס לא די, וואס זייער אומראויקייט און זייער גאווה פאר־טונקלען די באשעפערישע און נוצלעכע אויפטוען פון די אמת־אויסגע־צייכנטע און ערנסטע אידן, פועלן זיי אויך נאך, אז זייערע חטאים ווערן גערעכנט אויפן חשבון פון דעם אידישן פאלק צו וועמעס מהות זיי האבן זיכער נישט קיין שייכות. דעמאלט קען געראטן — נישט „חלילה" אין גאנצן מבטל צו זיין די שנאת ישראל (אן אוממעגלעכע זאך), נאר באטש צו פאקלענערן דעם פראנט פון די שונאים, צו פארגרינגערן זיינע סכנות.

היתכן, אז גראד מיר יראים זאלן נישט האבן קיין חוש פאר דעם אלעמען, גראד מיר, וואס מיר האבן בטבע נישט ליב קיין בחיפזונדיק קלערן, וואס מיר האבן שוין מיט טויזנטער יארן צוריק געהאט תרעומות צו אן אנדער פאלק, ווייל ס'איז אן עמא פזיזא? מיר זאלן נישט זען, אז צווישן די אנטיסעמיטישע חיילות און זיינע מנהיגים איז פאראן א גרוי־סע מחנה מענטשן — אויב ס'איז נישט טאקע דאס רוב — עלאסטישער בנוגע צו טאקטיק און פאליטיק, רעליגיעזע קריסטן, וואס זייער און אונ־זער אלגעמיינער קוק אויף דער וועלט און אויפן לעבן זיינען לפי ערך נאענט צום אנדערן, און וואס זייערע און אונזערע רוחניותדיקע צרות זיי־נען קרובים, און מיר זאלן נישט זען, אז די אנדערע מחנה, די נאציאנאלע, די ראסע־אנטיסעמיטישע, האלט א הייסע מלחמה על־כל־פנים אנטקעגן דעם זיין אריינגעטאן אין סאמע ציוויליזאציע?

א סוד זאל עס טאקע פארבלייבן ביי אונז, אז ביידע מחנות האלטן דעם אידישן רעגימענט אין דעם חייל פון זייערע שונאים — וואס דאכט זיך זיי אויס נאך אגרעסיווער, נאך ראדיקאלער, און דער עיקר נאך וויכ־טיקער, ווי עס איז באמת, על־פי טעות פאר דעם רעפרעזענטאנט פון דעם יהדות. אז זיי לייגן דעריבער אויף דעם יהדות דאס אחריות פאר דעם נישט־דערבארמדיקייט און אכזריות פון זייערע שונאים, וואס זיינען דאך אויך זיינע, דעם יהדות'ס שונאים. און מיר זאלן טאקע אויך נישט פילן, אז דאס מין פירן זיך פון יענע מכלומרשטע רעפרעזענטאנטן אונ־זערע, און דאס וואס מיר זעען נישט קיין שום חילוק ביי די אלע מענטשן, וואס האבן א שם, אז זיי האבן תרעומות צו אידן — אז ערשט דורך דעם האט דער אנטיסעמיטיזם וואס איז שוין לכתחילה נישט געווען קיין שעמעוודיקער, איבערגעכאפט די מאס און איז געווארן אזוי ווילד און סכנותדיק? מיר זאלן טאקע נישט פילן, אז ס'איז א געלעכטער און א סכנה אין איינעם, צו נארן זיך אליין און רעדן שטותים, גלייך אלע אנ־טיסעמיטן וואלטן געווען נידעריקע רשעים אדער שוטים, בשעת ס'זיינען פאראן צווישן זיי נישט נאר אנשי בליעל, אויסוואורפן, רוצחים און משוגעים, וואס מען קען זיך ריכטן פון זיי בלערליי מעשים תעתועים,

נאָר אויך סתם אָרנטלעכע בעלי־בתים און אַ געוויסע צאָל פון העכערע מענטשן. נאָר, וואָס זיי האָבן נישט איבעריק ליב אידן? און מיר זאָלן זיך טאַקע נישט שטויסן, אַז די ראַסע־אַנטיסעמיטן און די פאַרשווינען, וואָס מע קען זיך ריכטן פון זיי אַלע מעשים תעתועים האָבן אַ שטאַרקע פעולה נאָר דעריבער, ווייל זיי ציען די יניקה פון דעם כוחות־אוצר פון די נישט־ווילדע אַנטיסעמיטן, פון די טאַקטיקער־פּאָליטיקער פון איין זייט, און פון די אָרנטלעכע, יהתלהבותדיקע מענטשן פון דער אַנדערער זייט? און אויב יאָ, ווי אַזוי זאָלן מיר דאָס דערנאָך נאָך קענען מיטקריטיקירן מיט די אַסימילאַטאָרן און מיט די ציוניסטן, וואָס — אָדער צוליב זייער חשק צו אַמפּערן זיך, אָדער צוליב אַ פאַרבלאָנדזשעט אידיש געפיל — פאַלן זיי אָן מיט זייערע פאַרניצטע, אָפּלאַכנדיקע און דערקוטשענדיקע קריטיקן אויף אַלע, וואָס זייער קוק אויף וועלט איז דער קוק אויף דעם בורא. און אַלץ איינס, צי די דאָזיקע האָבן תרעומות אויף דעם אפּיקורסות בכלל אָדער אויף אידן בפרט? איז מעגלעך, מיר זאָלן נישט פילן, אַז ס'פּאַסט זיך נישט, צו קריטיקירן מיט חוצפּה, בחפּזונדיק און מיט קלות ראש נאַציאָנאַלע סימבאָלן פון די אומות העולם אָדער מאַניפעסטאַציעס פון זייער מהות, — אַפילו אויב זיי זיינען גראָד סותר דעם אידישן קוק אויפן לעבן און דאָס אידישע פירן זיך? צי זאָלן מיר טאַקע אויך נעמען אויף זיך דאָס אחריות פאַר דער נייער „אידישער פּאָליטיק”, העלפן איר אין איר מלחמה, וואָס זי טוט ווי די געפילן פון די מאַסן און פון גרויסע יחידים, און וואָס זי טרייבט זיי ממש אַריין אין דער חברותא פון אַנטיסעמיטישע רשעים, רוצחים און משוגעים?

*

תמות נפשי מות ישרים (במדבר כג י).

לויטן שטייגער פון געוויסע היינטיקע מאָדערנע אידן, האָט אויך בלעם געוואָלט לעבן ווי אַ גוי און שטאַרבן ווי אַ איד.

(בשם רבי יהושוע מבעלז)

*

קום לך אתם... וילך עם שרי מואב (כ"ב כ" כ"א).

„אתו” און „עמו” האָבן אין תנ"ך צוויי באַזונדערע באַדייטונגען. „אתו” הייסט ווען מ'גייט מיט איינעם צוזאַמען אויף איין וועג, אָבער נישט מיט דעם זעלבן ציל און צוועק, דאַקעגן „עמו” הייסט — צוזאַמען וועגן איין געמיינזאַמען אינטערעס.

דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו בלעמ'ן „קום לך אתם” גיי מיט זיי אָבער נישט מיטן זעלבן צוועק און נישט צו ערפילן זייער פערלאַנגען, לסוף „וילך עם שרי מואב” איז ער געגאַנגען מיט זיי געאייניקט מיט דער דעה צו שעלטן די אידן... און דערפאַר — „ויחר אף אלוקים”.

(בשם הגאון מווילנא)

אהרן צייטלין.

יחוד האומה

אין לך דבר השנוי במחלוקת אף בקרב לאומיים שבתוכנו, כמו ה„אתה בחרתנו". מה ישראל כי נבדילנו? וכי תורת־הגזעיות בידינו?

דבר עליהם על ישראל בתור עם־סגולה — מיד עשן עולה באפם. בתולדות ישראל ובמצוקותיו, בתורתו ובגורלו, הכל נהיר ומחוור להם, ואין דבר יוצא מידי פשוטו. אין סוד בישראל. העיקר: אין כאן סגולה ואין „יחוס". מה ה„יחוס" הזה לכם? מעולם לא נבחרנו — כמונו ככל גויי־הארצות.

היודעים הם, מתנגדי „אתה בחרתנו" אלה, כי היהדות, האמונה באל יחיד, היא גם האמונה בגוי אחד, ב„עם זו יצרתי לי — תהילתי יספרו"?

כשם שלא וויתרה היהדות על יחוד האלוהות, כך לא וויתרה מעולם על יחוד ישראל — על רעיון הסגולה. ברעיון זה כפרו תלמידיו של הנוצרי — ויצאו לתרבות זרה. במקום עם כולו, שהוא הבן הבכור לאל יחיד, בא „אותו האיש, „בן בכור" פרטי. אין שלום — ולא יהיה — בין שני מיני בכורות הללו.

על רעיון הסגולה, שהוא עיקר ויסוד מוסד בהשקפת־עולמה של היהדות, תעיד כל התרבות הישראלית כולה למן משה והנביאים דרך הקבלה והחסידות ועד ל„רוחני המוחלט" של הרנ"ק.

הרעיון, כי כל עם יחידה רוחנית הוא, הוא רעיון עתיק בישראל. לפי השקפה זו ישראל עצמו הוא היחידה הלאומית הרוחנית בה"א הידיעה. האל היחיד, הבורא שמים וארץ, הוא גם יוצר העמים — ובישראל בחר, שיהא נושא אלהותו בקרב הגויים, אחראי לנשמת העולם ושומר הצלם והדמות. ישראל הוא „בראשית הגויים", לא במובן גשמי־אימפיריאליסטי, אלא במובן הרוחני והמסתורי. את הרעיון הזה, המונח ביסוד היהדות, הגה ופיתח עד תומו הפילוסוף האלוהי של תורת הסגולה הלאומית — מהר"ל מפראג. עדיין לא עמדו על כל העומק שבספריו המופלאים, הדנים בסודו של ישראל. „העולם הזה — אומר המהר"ל בספרו „נצח ישראל" — הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין"...

נניח, כי אָנו, בני אומה זו, פסולים לעדות. אבל מה נעשה לגויים גמורים, שאף להם ישראל הוא המפתח לפלטרין של העולם? האם נפסל לעדות גם אותם?

אפילו אויבים וצוררים שבהם יש ופיהם מלא תהילה לישראל — שלא במתכוון. ויש באים לקלל ונמצאים מברכים, כבלעם בשעתו.

דוסטוייבסקי, דרך דוגמה, מוחזק אַנטישמי — ובדין. מדבר הוא בגנותנו ב„יומן הסופר" שלו. ברם, באותו „יומן" גופו, אתה מוצא חוץ

מדברי קטרוג אף דברי הערצה מאין כמוהם. לדעתו של בעל „האחים קאראמאזוב", אין לך יהודי בעולם שלא יהא בעל אמונה, ואפילו הוא מוחזק כופר־בעיקר בעיני הבריות ובעיני עצמו. ישראל הוא הגדול והמופלא בעמי תבל, הציר שעליו תיסוב ההיסטוריה, וחידתו תפתר באחרית ימי עולם, לעת קץ הדברים והמעטים, כשיתגלו סודות כל היצור וייוסר הלוט. עם־האחרית אנחנו. „תהי אחריתי כמוהו" — דברי בלעם אלה עולים על לב, כשאתה רואה את דוסטוייבסקי בא מתוך נאצה לידי הערצה.

רוזאנוב הרוסי כל ימיו אנטישמי היה, כיאות לאחד מכנופית ה„נו־בוייה וורמייה". בסוף חייו קם בלעם זה והפך קללותיו לברכות — עתרת ברכות מאליפות לראש ישראל ותורתו, רוחו ובשרו, שיחו ושיגו וכל הליכותיו, לאחר שנגדעה קרנם של הצארים ברוסיה הוציא בעל־מסתורין זה מבית־מדרשו של דוסטוייבסקי, שהיה כאחת אנטישמי מבית־מדרשו של סובורין, קומץ של חוברות עמוקות־הגיון בשם הכולל: „האפוקאליפסה של ימינו". מי שהיה צורר כורע שם ברך בדחילו ורחימו לפני סוד זה, אשר ישראל יכונה. אין כמוהו מבקר בחריפות מעמיקה ונמרצה את הברית החדשה ואין כמוהו מעלה לגבהי־מרומים את התנ"ך ואת עם התנ"ך.

רוזאנוב לא רק את קניני הרוח העריץ בישראל, כי את גם את הטיפוס הישראלי העריץ בסוף ימיו. אף ניטשה כך. היהודים — הוא אומר — הם בני הגזע העתיק והטהור ביותר אשר באירופה ולפיכך אין כבנות־ישראל ליופי...

ואשר לקניני הרוח והישגיו — קורא הוא לישראל: העם העליון. עם עליון זה יעמוד לנס עד בוא „היום השביעי בתולדות ימי עולם"...

הרי לכם עדותו של גוי. הרי לכם „אתה בחרתנו" גמור לגוי גמור כפרידריך ניטשה, זה שבעלי תורת הגזע מתיימרים בו ובתורתו.

פאסקאל מה הוא אומר? „אומה זו היא העתיקה ביותר ובכבודה אנו חייבים במיוחד. אם נתגלה האלהים לאדם בימים מקדם, הנה מידם, אך מידם נוכל לקבל את דבר ההתגלות הזאת".

וולטיר הרבה לגדף ולחרף מערכות ישראל. אף־על־פי־כן הוא נותן עדותו: „אין ספק בדבר, כי ישראל הוא העם המיוחד במינו מכל העמים אשר היו מעולם על פני האדמה".

איבסן, זה המשורר ה„צפוני" וה„ארי" מכף רגל ועד ראש, קורא את ישראל (באחת מאגרותיו לבראנדס): „האציל במשפחת המין האנושי".

אורטיגה אי־גסיט, ההוגה הספרדי, חושב את ישראל לתבלין של העולם, ליסוד החי והמחייה, המקשר ארצות ותרבויות. וכמוהו רבים.

מתוך דבריו של ברתולמי סין־הילר: „אין לך עם בעולם שיוכל לעמוד לנס באמון־רוחו העצום כישראל. אין כמוהו גוי בארץ, שהרבה כל־כך להשפיע על כל באי־עולם במובן הדתי. לוא פנו היהודים יום אחד עורף לדתם — והיה היום ההוא יום האסון הנורא ביותר שבדברי ימי העולם... אין עוד כישראל מופת לרבים".

ומתוך דבריו של צרפתי אחר: „מי יעיז פניו להגיד, כי כבר שלמה תעודתו של ישראל? עדיין העולם זקוק לשמוע כיצד אדם מישראל מכריז לפני יציאת נשמות על האמת הנעלה בכל האמתות, זו שאחרנו כל־כך להכיר בה: שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד".

ואחד מגדולי הצרפתים שבימינו אנו, החושב ז'אק מאריטין, אינו פוסק מלהכריז על סוד הגדלות והגאולה הצפון בישראל. ואף את שורש האנטישמיות מוצא הוא בסוד זה, היינו, שונא הגוי לישראל על שום שהוא מרגיש בעליונותו של השנוא, עליונות שאינה ניתנת לתפיסה שכלית.

בנירון כך אפשר להרבות בשמות ובציטאטות עד כדי ספר שלם. והבאתי כאן מקצת דבריהם של גדולי האומות על ישראל, כדי לנסות ולהוציא מלבם של לאומיים הכופרים בעיקר הבחירה.

אלמלי יתנו אל לב, כי סוף־סוף אין הדברים פשוטים כל־כך כפי שהם מציירים להם בקוצר השגתם ובעניות דעתם, הנתונה לשכלתניות מצומצמת ואטומה. סוף־סוף, גויים אלה — השונים כל־כך בזמן, בתכו־נות ובדעות — לא להחניף לישראל באו. איש— לא המריצם להגיד מה שהגידו. אף־על־פי־כן כולם מכריזים — כל אחד לפי דרכו והשגתו — על הסוד שבישראל, על המפתח לרזי־עולם המצוי בקרבו. הלא דבר הוא — האף אין זאת?

והאין סוד צפון בהופעה זו גופה, שכולם יוצאים ללמד על סוד אחד: בעל „כה אמר סאראתוסטרא" — ובעל „מורה נבוכי הזמן", בעל „האחים קאראמאזוב" — ובעל „הכוזרי", בעל „נצח ישראל", — ולהבדיל, מי שהיה מראשי־הרשעים של ה„נובויה וורמייה"?

*

כמה מן הלאומיים שבקרבנו, הדואגים בלב ונפש לקיומו של ישראל, אינם מאמינים ביחודו. אינם מאמינים ואינם מכירים, כי י ח ו ד ה א ו מ ה עיקר כביר הוא ביהדות, בחינת ראש־פינה, בחינת שורש עושה ענף למעלה, ברומו של עולם־ישראל.

החשש, שנתחדש זה לא כבר ב„בית מדרשם" של הללו, החשש מפני ה„ראסיזם" שבדבר — כמה הוא מגוחך! כמה אין המשל כאן דומה לנמשל! רעיון הבחירה והסגולה — מה לו ולאגרוף־רשע? מה לו ולכיבו־שים מדיניים בתוקף „כל דאלים גבר"? והלא נהפוך הוא: נתייחדה אומה זו על מנת שתתקדש.

מעטים, אך מעטים הם בדורנו ובמחננו האנשים העומדים על אמת זו של בחירת־ישראל. אחד מהם הוא מארטין בובר, הלן בעומק של דבר זה במאמרו „גויים ואלהים" (נדפס ב„כנסת" הארץ־ישראלית).

אכן, בדרך כלל לאומיים שבקרבנו חושבים את רעיון הבחירה להשקפה שעבר זמנה ושאין לה סמוכים ושרשים בחיים של עכשיו ובתחושה העצמית של היהודי בימינו. אינם יודעים, כי „תחושה" זו אינה ראיה, שהרי כשם שאין בל־הנס אינו מכיר בנסו — כך יש ואין בעל־

הסוד מכיר בסודו... ומה גם שתחושתם העצמית של אבותינו אחרת היתה בנידון כך, אחרת לגמרי.

היש תקוה, כי אלה החפצים בקיומו הלאומי של ישראל, שוב ישובו אל האמונה ביחוד האומה?

רוח ישראל בניגוד למיתוס

...הוא סמן יפה את סמניה של היהדות ותחם את התחומים שבינה ובין התרבויות שעלו מתוך מתום וגדלו בו. הוא מורה לנו — והריני חוזר כאן על כמה דברים שנאמרו למעלה:

המתום חסר אותה הכרה מוסרית, התורמת את האדם מן הטבע. מפני־זה אינו קובע דינים בין אדם לחברו. אין אלהי המתום מגלים לאדם, מהו הטוב שיעשה. הם מגלים לו רק את גורלו הנטול עליו, את הצלחתו ואסונו. ודת ישראל הכירה את אלהים הכרת מוסר. אין היא דורשת בטבע וכחותיו, אלא באדם ומעשיו, אינה מתגאה לפתור חידות הבריאה, אלא יורדת לפתור שאלות בחיים, אינה מטרדת עצמה בחקירות על מהות ואינה תוהה על מעשה־מרכבה. אין לה זקה לטבעו של אלהים, אלא לתורתו, אין לה ענין בידיעת עצמותו ודמותו, אלא בידיעת המצוות שהוא מצוה לאדם.

„הגיד לך, אדם, מה טוב ומה ד׳ דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך". מקרא זה הוא דגלם של הנביאים. מהי נשמת ההויה וכחותיה? אין הם מעסיקים עצמם במחשבות על מעשה־בראשית. מהותו של אלהים מהי? אין הם מגיסים דעתם לשאול עליה. יש בדת ישראל ממדות ענוה וצניעות ואין היא מתימרת לחדור אל כבשונו של עולם ולבוא בסוד אלוה.

אין תורתנו מלמדת אותנו מי זה אלהים, אלא מי זה האדם; „זה ספר תלדות אדם". האדם הוא כתר הבריאה. מובדל הוא מן הטבע. „אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך" — „ותחסרהו מעט מאלהים". מתוכחים על המונותאות, אם קדמה זו לדתנו באמונת הבבלים, אבל אין עומק משמעו של רעיון־היחוד נמדד במדת נגודו לשתוף, לשניות ולרבוי־אלים. אין הוא מגיע למלוא חדושו אלא בהוראתו המוסרית, המלמדת לנו בחינה חדשה של מציאות ואומרת: מציאותו של אלהים היא במוסר ולא בטבע; אין היא סתירה לטבע — הן הוא ממעשי הבריאה של אלהים — אבל נגוד לו, נגוד לאותה ישות שמחוץ לטוב ורע. וכל זמן

שמושג־אלהים אינו עולה להסתכלות מוסרית כי־אם נתון ענין להסתכלות עולם, הבחנה קוסמולוגית, אינו רשאי לטול לו את השם של מונותאות, — אפילו כשיש בו מן ההודאה באל אחד. לא יצא רעיון־היחוד להורות רק על מציאות־יחודו של אלהים, על אל אחד, אלא סוף כונתו נעוץ בו בראשו להודות יחוד־מציאותו של אלהים. אל יחיד ומיוחד: אופן־מציאות מיוחד לו, מציאות שבמוסר ולא מציאות שבטבע. וכל הפלוסופיה של דת ישראל מעידה על גבורה זו, הכובשת את יצר השאלות המתולוגיות־הקוסמולוגיות על אלהים. מכאן ההתנגדות החריפה לתארי־אלהים, שאין שום פלוסופיה דתית חפשית מהם. בן־מימון הוציא את שבחי אלהים מכלל דעת־אלהים והתיר רק את השלילה. הוא גוזר את שמותיו של אלהים מן הפעולות ולא מן המהות, ואף את השם „אחד" הוא מיחס על הפעולה. הכנויים של אלהי ישראל אינם תארי מהות ועצם, אלא מדות, מדות למעשי האדם. „מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון". אלהי ישראל הוא אלהי הטוב. זה תפקידו לאמר לאדם: מה טוב ומה רע. מושג־האלהים העברי ותק למושג־האדם. הרעיון של יחוד־אלהים והרעיון של אחדות־האדם הם רעיונות־תאומים: אל אחד לאדם האחד, לאנושית האחת. — אלה הן המחיצות הגדולות שבין רוח ישראל ובין כל רוחות מתום. אפיה של המונותאות הישראלית היא טרנסצנדנציה: הכרת מציאות־אלהים במוסר וממעל לטבע. כנגדה אפיו של המתום היא פנתאות ואימננציה: הכרת מציאות־אלהים בתוך הטבע.

(יעקב קליצקין — „הרמן כהן")

„הן עם לבדד ישכון"... די אותיות „הן" קאָן מען מיט קיינעם ניט צונויפפּאָרן א' מיט ט' איז צען, ב' מיט ח' איז 10, ג' מיט ז' איז 10, ד' מיט ו' איז 10; דאַקעגן די ה' בלייבט שטיין איינזאַם זי האָט נישט קיין פּאָרל... דאָס זעלבע איז אויך מיט נ'. י' מיט צ' איז 100, כ' מיט פ' איז 100, ל' מיט ע' איז 100, מ' מיט ס' איז 100; די נ' קאָן זיך מיט קיינעם ניט חבר'ן... אַזוי איז מיטן פאָלק ישראל — „הן לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". מיט קיין שום פאָלק אין דער וועלט וועט עס נישט אימשטאַנדע זיין זיך צונויפפּאָרן און צו אַסימילירן מיט קיין שום אומה ולשון.

(בשם הגאון רבי מאיר שמחה זצ"ל מדווינסק)

הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב... (כג. ט).

כל־זמן דאָס אידישע פאָלק וועט זיך האַלטן „לבדד", אָפּגעזונדערט פון אַלעמען — „ישכון", וועט עס זיין גענזיכערט מיט דער עקזיסטענץ און עס וועט האָבן אָנזען און אַכטונג אין דער וועלט, אָבער „ובגוים", אויב זיי וועלן אָנהויבן נאָכצוטון און נאָכצומאַלפּעווען די גוים — „לא יתחשב", וועלן זיי ביי קיינעם מער קיין חשיבות נישט האָבן...

(דברי אליעזר)

ישעיהו שפירא.

הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי שלנו

עם התהוות חיינו החדשים בארצנו אנו נתקלים בשאלות חדשות הדורשות פתרונים. שאלות של יחסי צדק בחברה, בין אדם לחברו, בין עובד למעביד, בין כלל לפרט ובין ישראל לעמים. רבים מסתפקים במושכלות שנורות ומקובלות בעמים ומרכיבים אותם בתוך הויתנו הישראלית. ברם היהדות שומרת התורה היונקת את כל הויתה הרוחנית ממקור ישראל, משתדלת למצוא גם את הפתרונים לשאלות השעה בתוך בתי גנזיה של המחשבה הישראלית. ולעיונים אלה מוקדש הספר: „הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי שלנו" מהרב הגאון עמיאל.

תשומת לב מרובה הוקדשה ע"י הרב המחבר להבדלים שבין ישראל לעמים באופן תפיסת היסודות של הצדק, המשפט והמוסר.

לדידם המשפט והמוסר נבדלים לא רק בענפים, כי אם גם בשרשים. „הצדק המשפטי נובע בעיקרו מהסדר החברתי ותכליתו הראשית היא תקון המדינה או תקון העולם... הוא מתחשב תמיד רק עם הכלל... והפרט צריך לקבל את מרותו". לעומת זאת נובע הצדק המוסרי „בעיקרו מהמצפון שבלב", „הוא אינו מקפיד כל כך על הסדר והמשטר החיצוני, אך מבקש דוקא את הפנימיות שבדברים ותובע לפעמים גם את עלבונו של הפרט מהכלל".

לא כן אצלנו. לדידן מקור אחד לצדק המשפטי והמוסרי הנובע מהכח העליון של „קדושים תהיו כי קדוש אני". הצווי הזה להדבק במדותיו של הקב"ה הוא המקור לצדק המשפטי וגם לצדק המוסרי. אמנם גם אצלנו ישנם דברים שנעשו מפני תקון העולם, בהתחשב עם תנאי הזמן והמקום. אבל אלה רק תקנות שמדרבנן ולא מדאורייתא, כי היסוד המשפטי של הדאורייתא „בא ממקור הצדק המוחלט בלבד שאינו מתחשב לא עם הזמן ולא עם המקום".

אולם אעפ"י שמקור אחד למשפט ולמוסר, בכל זאת גדול ההבדל שביניהם. „בצדק המשפטי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומה שכמוס ונעלם לא נכנס כלל בצדק המשפטי, בעוד שלצדק המוסרי אין כלל טמיר ונעלם, הוא בוחן כליות ולב". „לחוק המשפטי יש כלל ואין יוצא מן הכלל". יש לו „חוקים קבועים וקיימים, שאינם משתנים לעולם. המון מעשים לאין תכלית שנעשים ע"י בני אדם שונים בתכונותיהם ובזמנים ומצבים שונים נדונים עפ"י חוק אחד". „לעומת זה דן הצדק המוסרי על כל פרט ופרט כשהוא לעצמו. לו אין חוקה אחת. ואפשר שמעשים שונים לגמרי ידונו כל אחד מנקודה אחרת". הוא „אינו מביט על המעשה אלא בעיקר על העושה, לא על העובדה אלא על הכוונה. ומאחר שאין בכל

העולם שני אנשים, שיהיו שוים לגמרי בתכונותיהם, הנה יש לכל אדם ואדם ספר מוסר משלו".

לגבי המשפט ישנה אמת־מדה אחת, שבה אדם מודד גם לעצמו וגם לאחרים. שכן „משפט אחד יהיה לכם — משפט השוה לכולכם". אולם לגבי המוסר ישנן שתי „אמות־המדה: אחת כדי למוד ולשקול את עצמך, ואחת כדי למוד ולשקול את אחרים". „את עצמך אתה צריך למוד במדת הדין והחוב", „אפילו כל העולם כולו יאמרו לך צדיק אתה, הוה בעיניך כרשע", ואת האחרים במדת הרחמים והזכות ו„הוה דן את כל האדם לכף זכות". לעצמך מדוד במדת ההסתפקות ולאחרים במדת המותרות „די מחסורו אשר יחסר לו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו".

ובזה גדול ההבדל בין השקפת היהדות על המוסר לזו של הנצרות. הבדל באופן העמדת האדם את עצמו כקנה־מדה ביחסיו לזולתו. היהדות אומרת: „מאי דעלך סני לחברך לא תעביד". ולהבדיל האבנגליון אומר: „מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם". בשתי המימרות הנ"ל נעשה האדם קנה־מדה לקביעת היחסים לזולתו. אולם היהדות עשתה זאת רק בצורה שלילית, רק בדברים שהם ב„לא תעשה". בנוגע לאלה יכול האדם עצמו להיות לדוגמה. „מאי דעלך סני לחברך לא תעביד". כי גם מבחינה מוסרית אין אדם צריך לרצות שאחרים ירעו לו. הוא יכול לוותר לשונאיו, לסולח להם, אבל אינו צריך לרצות ברעת עצמו. אולם אין האדם יכול להיות לדוגמה ביחסיו לזולתו במובן החיובי. כי במובן זה אין אמת־המדה של האדם עצמו מתאימה לזולתו. כי „אין היהדות מסתפקת כלל בזה שנעשה לאחרים רק את מה שאנו דורשים שאחרים יעשו לנו. כי מאחרים אין לדרוש כלל, בעוד שאנחנו מחויבים לעשות בעד אחרים הכל".

אם האדם המוסרי יקח את עצמו לאמת־מדה לגבי אחרים יצא שאם הוא מסתפק במועט, אינו מחויב להמציא לאחרים יותר מן המועט הזה. וזהו בניגוד למוסר היהדות. לגבי אחרים אין מדת ההסתפקות. לכן קבעה היהדות את אמת־המדה בנוגע לצד החיובי את צרכיו של הנצרך. „די מחסורו אשר יחסר לו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו". וחובה זו מוטלת גם על אלה שלעצמם מסתפקים בקב חרובין.

ברם האבנגליון עשה את האדם לקנה־המדה גם במובן החיובי, אכן זהו „צדק של איגואיזמוס, אם כי בשטח יותר רחב זהו צדק של גומלין של שמור לי ואשמור לך, בעוד שהצדק המוסרי שלנו כולו נובע מקודש הקדשים של זיו העליון מה„קדושים תהיו כי קדוש אני ד' אלקיכם".

אכן יחסי מוסר הם חובה לפי היהדות לא רק „לרעים ואהובים, אך גם לשונאים, ואף לשונאים כאלה שמצוה לשנאותם, לשונאים במילי דשמיא". כי על הפסוק „כי תראה חמור שונאך" שואלים חז"ל „מי שרי למיסני, והכתיב „לא תשנא את אחיך בלבבך"? — דחזי ביה דבר ערוה". זאת אומרת, שמקור שנאה זו אינו בענינים פרטיים, כי לשנאה כזאת

אין כלל מקום ביהדות. שנאה כזאת אסורה ביסודה. המקור לשנאה הנזכרת בפסוק הנזכר היא רק במילי דשמיא, בדבר ערוה שראה בחברו. ובכל זאת גם על שונא כזה אמרו „אוהב לפרוק ושונא לטעון — מצוה לטעון לשונא, כדי לכוף את יצרו". אמנם עפ"י הצדק המשפטי מצוה לשנוא אדם שראו בו דבר ערוה, אולם ע"י כך הרי הוא „נעשה כושל וגם נרדף, והצדק המוסרי אומר: והאלקים יבקש את הנרדף" ועל כן יש להקדימו על פני אוהבו. ואילו היתה הנצרות מנהגת ברוח המוסר הזה אי אפשר היה לה „לבוא לידי אינקויזיציא קדושה" לגבי שונאים במילי דשמיא. ובזה אפשר לראות „מה בין תורת האהבה כביכול של הנצרות ותורת הקנאות להבדיל של היהדות".

וגדול ההבדל בין מוסר היהדות ובין זה של הנצרות גם בערכו של האדם הפרטי מבחינה המוסרית. לדידן חיי היחיד יקרים מצד עצמם ו„כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא" וממילא קנה־המדה של הצדק „היא התועלת וההיזק של היחיד". ולדידם ערכו של היחיד הוא רק במדה „שבקיומו יש תועלת לחברה ולכלל". וע"כ „קנה־המדה להשקפת הצדק שלהם היא התועלת וההיזק של הכלל. מה שמביא תועלת לכלל זהו מעשה צדק, ומה שמביא נזק זהוא מעשה פשע. אבל לכלל גופא בהנהגותו עם היחיד הכל מותר". גם הצדק הסוציאלי לקוי מבחינה זו. אמנם „הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים לצדק שלנו. אבל הצדק הסוציאלי כשהוא לעצמו בתור צדק מעמדי וחברתי, ידוע הוא בנגוד גמור להשקפה שלנו".

הצדק שלנו מבוסס על ערכו של היחיד וזכויות היחיד „וכל פרט ופרט מבני אדם הוא עולם שלם בפני עצמו, ואילו הצדק הסוציאלי שלהם הוא המשך מהצדק הקדמוני של האליליות הקדמונית, שראתה את כל חשיבותו של האדם הפרטי רק במדה שהוא מביא תועלת בקיומו לחברה". „היהדות הכריזה על חרות מוחלטת, חרות בלתי מותנה ובלתי מוגדרת בשום צד, ואילו כל עיקרו של הצדק הסוציאלי הוא שעבוד — כי גם שעבוד לכלל הוא שעבוד". „הצדק הסוציאלי שמבינים בזה את הצדק הפרוליטרי ושהמתימרים בו הם בעיקר הסוגים השייכים למעמד הנ"ל, איננו באמת אלא צדק של נגיעה, שנוגעים בדבר לוחמים בעדו. ואמנם לא נגיעה פרטית, אלא נגיעה קולטיבית". לפי מושגי היהדות אין זה צדק. כי אצלנו צריך הצדק להיות משוחרר מכל נגיעה ואפילו מנגיעה מפלגתית או מעמדית".

„גם המטרה הקיצונית של הסוציאליות, שהיא ביטול הבעלות האי־שית לגמרה, אינה מתאימה כלל לרוח היהדות", כי היהדות אינה בעד בטול הבעלות כי אם בעד הגבלתה וצמצומה. יש שרוצים להביא ראיה לבטול הבעלות מן היובל, אולם זו היא ראיה לסתור. כי היובל מוכיח ש„התורה מבינה גם את הבעלות בתור מושג נצחי והחלטי בלתי ניתן להשתנות רק לזמן" ועל כן „שום מכירה שבעולם אינה יכולה להפקיע את בעלותו ולהלוקח יש גם עד היובל רק קנין פירות". אולם ברור שהיהדות

השתדלה להגביל את כח הבעלות ולצמצם את שלטון הממון בעולם וגם חוקי היובל, השמיטה ואיסור הרבית מכוונים למטרה זו. „ע"י האפשרות של רבית נעשה הממון למעין דבר שיש בו רוח חיים, בעוד שאיסור הרבית שולל את כל הנשמה ועושהו לפגר חסר־תנועה. וגם אם יקנה בזה קרקעות לא ישארו לו אלה לעולם ועד מטעם דין היובל".

„אמנם במשך הימים נתבטלו כמעט במעשה החוקים הללו. היובל, מפני שזוהי מצוה התלויה בארץ, ושמיטה ורבית ע"י תקנות פרוזבול והיתר עסקא". אולם „בגופא דעובדה, לא החוקים נשתנו, אך סדרי החיים נשתנו. או יותר נכון לומר, שלא היו לנו כלל סדרי החיים משלנו. אחרים היו המסדרים והפועלים ואנו רק הנגררים הנפעלים בעל כרחנו"... אבל ברי לנו, כי לו היו סדרי חיינו הולכים במהלכם הרגיל והטבעי ככל עם היושב על אדמתו, שחייו אינם תלויים בדעת אחרים אלא בדעתו הוא, כי אז לא היינו מבקשים היתר לרבית ע"י „היתר עסקא", אלא להיפך, היינו אוסרים הרבה דברים שאנו מתירים כעת בתור עסקא אמתית והיינו מוצאים גם בזה אבק רבית. כמו שאנו רואים באמת, שהנביאים והחכמים הקדמונים שלנו היו מתנגדים גמורים להרכושניות ולהרכושנים בכלל, ולא הביטו בעין יפה על העיסקא ועל הסחר־מכר בכלל, בהיות שאלה כבר אינם מתפרנסים מיגיע כפם בלבד, אלא בעיקר מכח הממון הפרה ורבה מאליו, ואם אין בזה עבירה על גופי התורה, יש בזה משום עבירה על רוח התורה".

ולפי רוח התורה ברור שיש איסור חמור בנצול זולתו. אמנם „בין כל השס"ה לא תעשה שבתורה אין אזהרה מפורשת על הניצול... אבל בנביאים וחכמים אנו מוצאים בזה הרבה יותר מאזהרה סתם. המנצל אחרים, או כפי לשון חז"ל, המפקיע את השערים, הוא גרוע מכל בני בליעל שבעולם ועליו הכתוב אומר: „שבור זרוע רשע". וחז"ל קבעו לדינא ש„חייבים בי"ד להעמיד ממונים על השערים שלא ירויח כל אחד מה שירצה שאין לו לאדם להרויח בדברים שיש בהם חיי נפש אלא שתות" „ואמנם חז"ל קבעו את הדינים הנ"ל רק על דברים שיש בהם חיי נפש, אבל מי אינו מבין ואין מרגיש, כי מי שמנצל את פועליו העובדים אצלו עבודת פרך, והמה סובלים חרפת רעב, בעוד שהוא ממלא על ידם אוצרות זהב, כי גם זהו בכלל האיסור שלא להרויח יותר מדאי בדברים שיש בהם חיי נפש — להפועלים".

ברור איפוא כי „כשתכונן המדינה היהודית ונזכה באמת לארץ ישראל עפ"י תורת ישראל לא נצטרך לבקש בספרי מ ר כ ס וסיעתו איך לסדר את היחוסים שבין הפועלים והבע"ב, אך נבקשם ונמצאם באוצרותינו הקדמונים".

„כמה וכמה חוקים יש לנו לקבוע על היסוד של „לא תרדה בו בפרך" ולאסור כמה מיני ניצול של פועלים על היסוד הזה" אעפ"י שהלאו הזה נאמר בעבד. יש גם כמה חוקים שאפשר לחוקק על יסוד של הענקה. כי „הרוחניות של מצות הענקה היא, שעלינו לדאוג בעד כל מי שעובד בעדנו,

שיקום על רגליו ויעמוד סוף סוף ברשות עצמו, ולא יהיה לעולם כפות וזקוק לאחרים, ואחת היא: אם הוא עבד או פועל".

הרבה חוקים בנוגע לעניני עבודה וביחוד בנוגע לשעות עבודה אפשר לקבוע על יסוד ההלכה ש„השוכר פועלים ינהג עמהם כמנהג המדינה". ומובן שבמדינה שלנו לא נתחשב רק עם המנהגים המקובלים במדינה אלא נקבע את המנהגים „עפ"י רוח התורה, שיש לא רק דין, אך גם לפנים משורת הדין עפ"י: ועשית הישר והטוב".

ואת המטרה הנעלה הזאת הציג לעצמו „הפועל הדתי" ולשם זה חרת על דגלו סיסמת „תורה ועבודה".

„בתורה ועבודה אינם מכוונים לתורה חדשה ח"ו. ובכל זאת יש בזה משום חדוש גדול, החדוש של החזרת העטרה ליושנה. ע"י הגלות נעשו תורה ועבודה לתרתי דסתרי ובמקום שהיתה תורה לא היתה עבודה ולהיפך. וע"י הסיסמאות של תורה ועבודה אנו נחדש ימינו כקדם".

„התורה תשיג טעם לשבח ע"י העבודה, והעבודה גופא תיהפך לתורה שלמה".

יהושע בן נון תיקן את התפלה: „עלינו לשבח לאדון הכל לתת גדולה ליוצר בראשית", וקשה: דהיה לו לומר „יוצר העולם, יוצר התבל". ומהו הלשון „יוצר בראשית"?

אמנם כן ידוע, כי לנו, קרוצי חומר יש „עבר", ו„הוה", ו„עתיד", אבל אצלו, יתברך שמו, כל העתים, והזמנים, והעידנים גלוים וידועים והוא סוקר הכל בסקירה אחת, ואצלו לא יצוייר כלל „ראשית" ו„אחרית", כמה"כ: „אני ראשון, ואני אחרון, ומבלעדי אין אלהים", וזהו כונת הנוסח „עלינו לשבח לאדון הכל", שהוא ברא תבל ומלואה, אבל בפרט, לתת גדולה ליוצר בראשית בזמן, לו יתברך לא־יצוייר כלל תואר־העתות של העבר ורק לכבוד ישראל נכתב בראשית לצייר לנו העבר בזמן, וז"כ: „לעיני כל ישראל" נכתב בספר: „בראשית ברא אלהים לתת גדולה ליוצר בראשית".

(הרב ר' יקותיאל ז"ל ווייס בספרו „סמיכות התורה")

א. ס. ליריק.

איצטיקער וועלט-גערַאנגל באַם הר-סיני

ביים אַריינגאַנג צום סועץ קאַנאַל שטייט אַ שיינער מאָנומענט אין בראָנז. דאָס איז די סטאַטוע פון באַרימטן פראַנצויזישן אינזשעניער לעסעפּס, וואָס האָט געבויט דעם קאַנאַל. ער שטייט אין אַ הערָאאישער פּאָזע, די רעכטע האַנט אויסגעשטרעקט צו דרום און ער ווייזט אָן (די אויפשריפט איז אין לאַטייניש): „אָט דאָ עפנט זיך אַ וועג פאַר אַלע פרייע לענדער צו דער גרויסער וועלט".

אַזוי האָט מען דאַמאָלסט (אין יאָר 1869) פאַרשטאַנען די באַדייטונג פון סועץ קאַנאַל: די וועלט, די גרויסע וועלט ווערט געעפנט פאַר אַלע פרייע פעלקער, עס עפענען זיך נייע פּערספּעקטיוון, די פעלקער־משפּחה ווערט צווישן זיך נאָענטער, די וועלט באַקומט אַ נייע פיזיאָנאָמיע. און הגם דער סועץ קאַנאַל איז געווען אויך אַ ביזנעס און דער גרעסטער טייל פון די אַקציעס איז אַ דאַנק ראָטשילדס הלוואה אַריין צו ענגלאַנד, האָבן אַלע פעלקער זיך געפרייט. די דערעפענונג פון דעם סועץ קאַנאַל איז געוואָרן אַ מין וועלט יום־טוב. דער געניאַלער קאָמפּאָזיטאָר ווערדי האָט לכבוד דער פייערונג פאַרפאַסט זיין באַרימטע אָפּערע „אַאידאַ" און די פייערלעכקייטן, וואָס האָבן אָפּגעקאָסט אַ האַלבן מיליאָן פונט, האָבן צוגעצויגן פאַרטרעטער פון דעם גרעסטן טייל פון אייראָפּע און אַזיע.

אָבער עס איז דעמאָלט געווען איין גרויסער מענטש, וועלכער האָט אַביסל פאַרשטערט די שמחה: דער באַרימטער פראַנצויזישער היסטאָריקער ערנסט רענאַן. ער איז אַרויסגעטראָטן מיט אַ שאַרפער און פייערלעכער וואָרנונג צו דער וועלט: „געדענקט, אַז דאָ אויף דעם פּלאַץ פון סועץ קאַנאַל וועט אַמאָל נאָך פאַרגאָסן ווערן אַ סך בלוט. וואָס דאַרפן מיר דעם גאַנצן סועץ קאַנאַל? צי האָט די וועלט געהאַט ווייניק צרות פון די דאַרדאַנעלן, וועלכע זענען געוואָרן די סביה פון אַזוי פיל בלוטיקע קאָנפליקטן צווישן די פעלקער?" רענאַן האָט אין זיין באַרימטן אַרטיקל ציטירט אונזער מאמר חז"ל: מרבה נכסים, מרבה דאגה". און ער האָט געוואָרנט, אַז פאַר דער וועלט איז אַ סך בעסער צו זיין באַשיידענער, נישט לאָזן זיך פאַרפירן פון טעכנישע פאַנטאַזיעס, און דער עיקר נישט שטערן די רו פון מזרח. די אַלטע מזרח־פעלקער שלאָפן און טרוימען. פון דער דערוואַכונג און פון דעם צערייצן זייערע אַפּעטיטן דורך טעכנישער ציוויליזאַציע, דערפון וועט קיין גוטס נישט אַרויסקומען און פונקט ווי די דאַרדאַנעלן זענען געוואָרן אַ מקום פורעניות, אַזוי וועט אַמאָל אויך דער סועץ קאַנאַל ווערן אַ שלאַכט־פעלד אין דעם קאַמף פאַר

וועלט־הערשאַפט און דאָרט וועט זיך גיסן אַ סך בלוט...

רענאַנס טרויעריקע פאַרוואויסזעהונג איז ליידער מקוים געוואָרן. דער סועץ קאַנאַל, וועלכער איז געוואָרן דער שליסל צו דער ענגלישער אימפעריע, איז גלייכצייטיק געוואָרן דער צענטראַל־פונקט פון די רויבערישע אַפעטיטן פון דייטשלאַנד, יאַפּאַן און איטאַליע. דער פּלאַץ, וואָס האָט געזאָלט עפענען פאַר די פעלקער דעם „וועג צו דער גרויסער וועלט" איז פאַרוואַנדלט געוואָרן אין אַ פּלאַץ פון ביטערער קנאה און שנאה און עס זעט אויס, אַז דאָ וועט ווירקלעך פאַרגאָסן ווערן אַ סך בלוט און אפשר איז אויך באַשערט (אַזוי מיינט אויך דער ענגלישער גענעראַל ווייוועל), אַז גראַד דאָ זאָל דעצידירט ווערן דער גאַנצער גורל פון דער איצטיקער וועלט־מלחמה.

אָבער אויב פ אַ ר אַ ל ע אַ נ ד ע ר ע פ ע ל ק ע ר האָט די געגנט פון סועץ קאַנאַל בלויז די באַדייטונג פון אַ גרויסער סטראַטעגישער באַזע און פון אַ פאַרבינדונג צווישן אַזיע און אַפריקע, האָט עס פאַר אונז אידן אַ גאַנץ ספּעציעלע באַדייטונג. דען דאָ איז דאָך דער אָנהויב פון אונזער געשיכטע, דאָ זענען די אידן, וואָס זענען אַנטלאָפן פון מצרים אריבער דעם ים. דאָ אין דעם מדבר האָבן זיי געוואַנדערט 40 יאָר אין קאַמף קעגן הונגער און דורשט און קעגן די פיינטלעכע פעלקער און דאָ איז געשען דאָס גרויסע וואונדער: אַ פּרימיטיווער שבט פון שקלאַפן און נאָמאַדן איז פאַרוואַנדלט געוואָרן אין אַ וועלט־פאָלק, וואָס האָט געגעבן די געצנדינערישע פעלקער אַ נייעם גלויבן און אַ נייע מאָראַל. און ווען אַ איד הערט איצט, אַז די ענגלענדער פאַרוואַנדלען דעם האַלבּ־אינזל סיני אין אַ שטאַרקער פעסטונג און אַז דאָרט ווערן דערוואַרט שלאַכטן, קלאַפּט דאָס האַרץ פון שרעק געמישט מיט האָפנונג און עס לעבן אויף אַלטע זכרונות און דאָס אַלץ וואָס שפּילט זיך איצט אָפּ אין דער וועלט באַקומט פאַר אונז אַ געשטאַלט פון אַ מערקווירדיקן פאַנטאַסטישן חלום. האָט משה רבינו געקאָנט זיך ריכטן, אַז דער מדבר סיני וועט אַמאָל פאַרוואַנדלט ווערן אין אַ שלאַכט־פעלד פון דעם גרעסטן וועלט־געראַנגל? האָט ווער עס איז אַמאָל זיך פאָרגעשטעלט, אַז אויף דעם האַלבן באַרג, וואו משה האָט באַקומען די תורה, זאָלן איצט שטיין מאָדערנע טאַנקן, האַרמאַטן און ראַדיאָ סטאַציעס. אַ פרומער איד, וואָס גלויבט אין השגחה עליונה, מעג אין דעם אַלץ זען גאָטס וואונדער. אויף די ברעגן פון מיטל־ים איז געבוירן געוואָרן דער מאָנאָטעאיזם און יענע אידישע מאָראַל, וועלכע איז שפּעטער געוואָרן אַן אָרגאַנישער טייל פון דער גאַנצער מערב־אייראָפּעאישער ציוויליזאַציע; אין דעם מדבר סיני איז געבוירן געוואָרן דאָס געשיכטלעכע אידישע פאָלק, וואָס קעגן אים און זיין מאָראַל פירט איצט היטלער זיין גרויזאַמען קריג. אויב דאָ זאָל פאָרקומען די „לעצטע שלאַכט" און אויב דאָ זאָל אַנטשיידן ווערן דער גורל פון די פעלקער פון דער וועלט, דאַן מוזן מיר אידן זען דאַ־

רין חבלי משיח און אויך אַ נישט גלויביקער מוז אָנהויבן גלויבן, אַז די געשיכטע גייט אין פאַרבאָרגענע וועגן און טראָגט אין זיך אַ געהיימניס־פולן זין.

אַלץ איז אין אונזערע צייטן געוואָרן מאָדערניזירט און אויך דער סיני איז נאַטירלעך נישט מער דאָס וואָס ער איז אַמאָל געוועזן. דער וועג איבער וועלכן אידן האָבן אַמאָל געמוזט וואַנדערן יאָרנלאַנג און פירן אַ ביטערן קאַמף מיט דער ווילדער נאַטור, דאָרט זענען איצט דאָ גוטע וועגן און מיט אַן אויטאָמאָביל מאַכט מען איצט דורך די גאַנצע שטרעקע אין אַ האַלבן טאָג צייט, אָבער עס איז אויך באַשערט געוואָרן, אַז דער פּלאַץ וואו עס איז געוועזן די געבורט פון אידישן פאָלק, זאָל אויך פאַרוואַנדלט ווערן אין אַ היסטאָרישן שלאַכטפעלד פון אַ סך פעלקער. דאָס דויערט שוין אייגנטלעך טויזנטער יאָרן. קיין ווינקל אין דער וועלט איז נישט אַזוי פיל און אַזוי אָפט פאַרפלייצט געוואָרן דורך פיינטלעכע אינוואַזיעס, ווי גראַד דער האַלב־אינזל סיני. אַלע קריגערישע אַרמייען, וואָס זענען געגאַנגען פון עגיפּטן אָדער צו עגיפּטן האָבן געמוזט דורכגיין דעם דאָזיקן וועג און היסטאָריקער האָבן אויסגערעכנט, אַז איבער סיני זענען שוין דורכגעגאַנגען נישט ווייניקער ווי 44 פאַרשידענע אַרמייען, אָבער נאָך דעם אויסבויען פון סועץ קאַנאַל איז די סטראַטעגישע לאַגע פון יענער געגנט געוואָרן באַזונדערס וויכטיק און די ענגלענדער, וואָס ריכטן זיך אויף אַ דייטשער אינוואַזיע בויען איצט אויס פאַרפעסטיקטע פּאָזיציעס אַרום די בערג פון סיני. עס איז די ביטערסטע איראָניע פון דער געשיכטע: אויף דעם באַרג, פון וועלכן עס האָט צום ערשטן מאָל אַראָפּגעדונערט דאָס אייביקע געבאָט פון „לא תרצח", דאָרט שטייען איצט האַרמאַטן און טאַנקן, און אפשר איז באַשערט אַז גראַד אויף דעם הייליקן באַרג זאָל פאַרגאָסן ווערן אַ סך מענטשלעך בלוט...

וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית (ויקרא כ"ה, כ').

כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר — אינו אלא מקטני אמנה" (סוטה מ"ח).

נישט דערפאַר ווייל ער זאָרגט אויף מאָרגן איז ער „מקטני אמנה", נאָר ליייל ער מיינט, אַז מיטן היינטיקן טאָג איז ער שוין זיכער, אַז דאָס ברויט וואָס ער האָט אָנגעגרייט אויף היינט איז שוין זיכער זיינס און ער וועט שוין זיכער דערפון געניסן... באמת אָבער טאָר אַ מענטש אויף איין מאָמענט נישט זיין זיכער מיט זיך, ווען אַפילו ער איז פאַרזאָרגט מיט אַלעם גוטן און — „אל תתהלל ביום מחר. כי לא תדע מה ילד יום" (משלי כ"ז. א.). (תולדות אפרים).

הרב ש. שפרבר.

מוסר־היהדות לעתות בצרה

ההשגה הישראלית על אלקים — ישראל־איום — המבט הנבואי — אחריות ובטחון — נבואת החכמים — מוסר היהדות — דו־רשויות — היחס אל הפרטים — שנאה — בטויי הצער ופירושיהם — סובלימציא — ההלכה — העלילות ולקחן — הקונטרודיקציא — סופא־דכולא.

אינני בא לעשות אפולוגיטיקה. חס לי. להצטדק אין לנו. אבל אם אין מקום להצטדקות הרי יש מקום וצורך בברורים. הצרות התכופות והגזרות המתחדשות עלינו בכל יום הפנו את כל תשומת־לבנו כלפי חוץ. מתוך כך מזניחים אנו את הבירור כלפי פנים. בן העם היהודי חי בבהלה נפשית; הרדיפות התדיריות מדהימות אבל גם מעוררות שאלות בלב — ואין פותר.

השאלה היא: מה הוא היחס בין רדיפות־היהודים ומוסר היהדות?

אנו ננסה לנתח את השאלה באופן הדרגתי לשלש חלוקות, אעפ"י שבאמת אחת הן בשורשן. העובדא היא שאנו הננו מן הנרדפים לא מן הרודפים. זוהי עובדא ריאלית וגם נ פ ש י ת. הננו מ ר ג י ש י ם ב כ ל א ו פ ן את הצרות המתחדשות עלינו חדשים לבקרים — על ל א ח מ ס ב כ פ י נ ו. והלב היהודי לא רק כואב אלא גם שואל: למה ולמה כל הסבל הזה?

ההשגה הישראלית על אלקים. תאמרו זו היא שאלת האמונה. בודאי שכך היא, אלא שלפי אפיה של האמונה הישראלית כל שאלה מעין זו היא שאלת־המוסר. ההשגה הישראלית הרליגיוזית היא בעיקרה מוס־רית. ההכרה של מציאות ואחדות־אלקים בלבד אינה ממצה עדיין את כל עומק התפיסה הדתית המיוחדה לישראל. השגה פשוטה זו מציגו דוגמתה גם אצל אומות־העולם. האלקים שלנו הוא דיוקן המוסר־העליון. המסר אינו תכונה נוספה לו אלא עצמותו. כל עיקרו אינו אלא מוסר זהו החידוש המיוחד לנו. לא השקר העיוני שבעבודה זרה הוא הגורם הכי חשוב להחרמתה והתעבתה, אלא במה שהיא מקעקעת את היסודות של המוסר. יהדות אינה אמונה חיובית סתם אלא גם כפירה מוחלטה בע"ז. ורק כל הכופר בע"ז, הרי זה נקרא יהודי.

המוסר המוחלט אינו עומד אלא באלקים. אלקים בורא ויוצר. משגיח ומנהיג. האלקים ב ר א א ת ה א ד ם ב צ ל מ ו ו ב ד מ ו ת ו, משגיח ומנהיג. אלו המה היסודות המאוששים של המוסר.

ישראל־איוב. איוב, המאמין הנפלא, המדוכא ביסורים, שרה עם אלקים ועם אנשים, רב ושאל לנתיבות־הצדק האלקי, עד שהתגלה אליו אלקים בסערה וקבל תשובתו. השאלה היתה עדות על האמונה העמוקה, היא היתה מוכרחה כתוצאה מכתירות החיים; ה י א ומענה האלקים העמידו אותו בצדקתו. לולא כך האם היה עומד באמונה ובמוסר?

ישראל ה„איוב של האנושיות", הסובל התדירי, בהכרח שישאל שאלות — ושיתגלה עליו אלקים בתוך סערת־חייו. כל תקופת גזירות צריכה היתה איפוא להשאיר לנו עקבות ורשמים מן הוכוח עם האלקים. עלינו להסתפק כאן בציון הקוים האפיניים ביותר בוכוח זה ופתרון־שאלותיו.

המבט הנבואי. המפתח הראשי לתשובת־ישראל עצמו על שאלתו הוא בתפיסתה של הנבואה הקדומה. הנבואה בשעתה אמו"ה: ישראל מ ח ו י ב לבנות חברה מוסרית אלקית. אם אין רצונו בכך הרי ענינו נדון מראשיתו לחורבנו. בכל האדם הוא הגורם. נביא הגולה הטעים ביחוד את החטא וערכו בחיי היחיד וחידש בו הלכות. עיקרא דמלתא החטא הוא הגורם. אין טוב ורע יורדים מן השמים אלא „ראה נתתי לפניך"... (עיין מדרש רבה שם).

אחריות ובטחון תפיסה זו היא טופסה האמתי והקבוע של הנבואה הישראלית. אין דומה לה. על זה נאמר „ונפלינו אני ועמך" (כפי האגדה הידועה המיחסת את זה להפליה בסגולת הנבואה). א ו מ ו ת ־ ה ע ו ל ם ש ר ו ל ע צ מ ם ש י ר י ־ ת ה ל ה, א נ ו — ת ו כ ח ו ת ־ מ ו ס ר. תפיסה זו כמה קשה היא, כמה זועפת וטרדנית היא, היא כולה ש ע ב ו ד א ו א ח ר י ו ת.

ודוקא באי־רחמניותה זו היא הרת־התקוה והבטחון; אין מקום ל י א ו ש, אין גם מקום ל ה ת ק צ ף ו ל ש נ ו א את מי שהוא, הרי גורלך מסור בידך. אין מקום לקלקלה מוסרית, אדרבה, רק לשפור ולתקון.

נבואת־החכמים. „...נטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים". חכמי־הדורות המשיכו בחוט השני של מסכת־הנבואה. כל חטא גורם — אלא שמגלגלין חוב ע"י חייב. בבטול ההויה המדינית נטלו חטאי היחיד מקום בראש בתור גורם בחיי הצבור. מושג „הערבות" התפתח במאד ונעשה מפתח ראשי לפתרון. מושג החטא עבר דרך גלגולים שונים.

יש ואתה פוגש אמנם הסתכלות נבואית ממש בעצם הגולה. ר' שלמה אלעמי ב„אגרת המוסר" דן על גירוש ספרד וסבותיו — הוא הגבר ראה עני הגירוש בעצמו — ומתרומם לידי גובה נבואי. הוא קובע את הסבות בפשעי־הציבורדיות. תקיפות פרנסי הקהלות, דלטוריא ומלשינות גסה, רמאותם של הסוחרים, יהירותם ופזרנותם של האמידים, קטנות מוחין של המנהיגים, סילוף המחשבה הפשוטה ע"י הפילוסופיא וכו'. ככה אתה מוצא נסיונות־פתרונים לפשר דבר המוסר האלקי וסתירת־המציאות. (יש להעיר בקצור כי נסיון מעין זה נדמה לנו להתבטא בהאגדות על יעקב ועשו שחלקו בנחלת שני עולמות א' בחירת גלות במקום גיהנם ע"י אברהם

וכיו"ב אלא שהללו הן מסוג אחר לגמרי ואכמ"ל). דיון תדירי זה הוא שגרם לעמוד באמונת־אלקים ובמוסר אנשים. כל השמדות והרדיפות לא הספיקו להרוס את האמונה וממילא את המוסר שלנו. כאן הגענו לנקודה השניה שעליה נדון עכשיו.

מוסר־היהדות. יסוד מוסר היהדות היא האמונה כי האדם הוא צלם־אלקים. היחס אל כ ל א ד ם מוכרע ע"י אמונה זו. גדול הוא מוסר היהדות, שהוא מדמה את הצורה ליוצרה. מנקודת מבט עיונית זו הרי כולנו הננו בבחינת „בני אלקים". כי הגע בעצמך: אדם הנרדף בלי השך בהכרה, כי הרדיפות הללו אין להן סבה ממשית, אדם הנתון תמיד בין אויבי־חנם, בהכרח שיעלה הספק בלבו: האם אמנם גם הרודפים הללו נכנסים תחת גדר האדם או אולי יצורי השטן המה?

מטבעו של הסבל המתמיד שהוא מוציא את האדם מן העולם, מעבירו על דעתו ודעת קונו.

דו־רשויות. אלקים מושל עולם; הכל צפוי. האמנם גם תקופות הפורעניות הן ממשל־אלקים? וכי לא היתה הסברה נותנת לחלק את ההיסטוריא לתקופות תקופות, שאור וחושך משמשין בסירוגין? אמנם השקפה זו דוקא לא ביהדות יסודה. איפה שצמחה, משייריה של האליליות צמחה.

אנו מכריזים „אין עוד מלבדו". כל תפיסה אחרת מפרקת את החברה, מרסקת את האחדות שבהיסטוריא ומקעקעת את היסוד ה מ ו ח ל ט של ההכרה המוסרית.

היחס אל הפרטים. מתוך השקפה כללית זו נובע יחסנו אל האדם. חקה אחת לכל הנברא בצלם. כלל גדול בידנו „מכיון שנתן רשות למשחית שוב אינו מבחין". מכיון שיש אפשרות להתיחס אל אדם כאל שד משחית, מיד ננעצו צפרני השטן בנפש. כל מקום שיהיה נוח לך, תבטל, תלעג ותבוז. אדם מורה היתר לנפשו. אם תפתח לו כפתח המחט, הוא יפתח לך כפתחו של אולם. (א"ר יוחנן אם הרגלת עצמך לדבר ב א ח י ך ש א י נ ו ב ן א ו מ ת ך סופך בבן אומתך תתן דופי (מ"ר תצא). זהו קללת הרע. מחלה מתדבקת היא העוברת מאבר קטן לכל חלקי הגיו. מוסר היהדות סגרה את שערי ההיתרים המסוכנים.

שנאה. אדם סובל, נוטה לשנאה. השנאה היא לפעמים שארית־חייו. אפשר שהוא זכאי לה. אבל היא גורמת רעה לעצמו. שנאתו מוציאה אותו מן העולם המוסרי. הוא בעיקרו אינו מזיק אלא נזוק. הוא נעשה אכול־השנאה.

אלמלי היתה כנסת ישראל נותנת נפשה לשנאה, לבטול וכיו"ב, כבר היתה כלה מן העולם משכבר הימים. היא היתה לוקה מבחוץ, ומאבדת חייה מבפנים.

חזון פלאים הוא מנפלאות צור ישראל. ישראל, בכל היותו רדוף אויבים בנפש, שמר את נפשו. עמד במוסרו ובאמונתו — ומתוך כך, נצב חי.

בטויי־הצער. ואמנם כן נמצאו פה ושם בטויי־צער חריפים שנאמרו או נתקנו בתוקף השמדות. חוק הוא שאין מקום לשתי הרגשות שתשמשנה בבת־אחת במערכת העצבים. אדם שמכים אותו ובשעה שמכים אותו — הרגשת כאב תוקפת אותו. אין מקום ופנאי לרפלקציא מחשבתית. אדם לוקה — הרי הוא צועק, זהו אנושי מאד, בוודאי שנמלטו מפינו אי פה ושם בטויים חריפים. קובלים אנו על אלו שגרמו לכך, לא פחות מאשר על הסבל בעצמו, אין זאת כי אם „רבת צררוני".

בטויי־הצער הללו כשנקבעו לדורות אבדו את חריפותם. הנה למשל „שפוך חמתך" בלילי פסח. כל יהודי תמים בדת־אבות יעיד על עצמו, כי מעולם לא היתה הרגשתו הנפשית מעין זו שתתאים לפתגם שנון זה, והיא הנותנת: הטכס הכללי של ה„סדר" חדור ב ר ו ח ה נ צ ח של היהדות, הבטויים ה ז מ נ י י ם החריפים נתרככו ונתמתקו בשמש החסד הכללי, והרבה מנהגים, רמזי־מנהגים נכנסו ל„סדר" בכונה לגמרי מתנגדת. הצורה נשארה — התוכן נשתנה.

בטויי־הצער ופירושיהם. ולא עוד אלא שאלו הבטויים הזמניים, קבלו ברבות הימים פירושים אחרים. הדעת נוטה לומר שהוציאו את המקראות מידי פשוטן. מה בכך? הן אנו דנים על הנפש הישראלית החיה. ע ל י ה ע ל י נ ו ל ד ו ן ד ו ק א מ ת ו ך ה פ י ר ו ש י ם ולא מן הכתובים. הללו מגלים את התפיסה הישראלית החיה שלא יכלה להשלים עם כל האש־הצרבת, ועשתה אותה לאור־נגה.

זה לא כבר דנו בחוגי הכנסיה האנגליקנות בנוגע לפרק ק"ט בתהלים, שיש בו קללת הרשעים. הגמון ידוע אסר לזמר אותו בבית מועדם. אין זה מענינינו לדון בפסקיהם. ואפשר מאד שמנקודת מבטם הם צדקו המרננים. להם אין בכתובים דבר מאשר המשמעות הפשוטה: לדידן הרי תושבע"פ, בחינת אם רחמניה, עיקר. רוח ישראל פרש את הכתובים באפן מתאים למדת הרחמים. (עיי' פי' מלבים, רש"ר הירש ועוד). ככה נעשו כל פסוקי דדינא לנושאי המדה והצביון הכללי שביהדות. מקרה אפיני הוא לדעתי כי ברכת־המינים לא נכנסה במנין תפלת־העמידה. אע"פ שהצורך יצר אותה, בכל זאת אנו קוראים ל„עמידה" „שמנה עשרה" בלבד. לא השלמנו אתה כקבע.

סובלימציא. ולעילא מכל זה הוא העובדא שבטויי־הצער או השנאה אינם הדיוטיים. הם עוברים דרך של ס ו ב ל י מ צ י א נפשית. כל קריאות־הצער מלוות לכל הפחות מן התביעה לצדק־אלקים. תמיד יש בהם מן המשא והמתן הנפשי, הדיון עם עצמו והוכוח עם אלקים, ז"א תפלה הם. תמיד אתה שומע את הד השאלה „למה יאמרו הגויים איה נא אלקיהם". תפלות הללו ניצוצי הנבואה הן. „יודעים הם הנביאים שאלקיהם אמתי הוא ואינם מחניפים לו". לא שנאה אלא תפלה שנו כאן.

ההלכה. אמנם כדאי להעיר עין על ההלכה ויחסה לאוה"ע; הרי היא קובעת את דפוסם ואת דמותם של חיי־הממשות, בודאי שנמצאו אצלנו הגבלות והרחקות שונות ומשונות. אם נתבונן באפין נמצא שכולן יסודן בתנאי־החיים. הרבה מן ההרחקות יסודן בחשד מבוסס. היו חשודים על

שפיכת־דמים וג"ע נכיו"ב ועשו הגבלות והרחקות של זהירות. מכיון שבטל היסוד בטלו ההגבלות מסוג זה. ויש לזכור כי הגבלות שיסודן בחשד נתקנו לא רק כלפי אוה"ע אלא גם כלפי ישראלים חשודים.

בנוגע לדיני ממונות הרי יש לדעת כי הרבה מהם יסודם על „החוזה החברותי" כלומר על יסוד החיוב ההדדי. מי שאינו נכנס בברית־השתוף ואינו מכיר בחובות, אין לו תביעה על זכויות, זהו גם יסודו של המושג (לפי הסבר המהרש"ם) „הפקר ב"ד הפקר". הרינו רק מרמזים למעייינים ואכמ"ל. אבל מעולם לא ירדנו למדרגות הלכות הגויים. מעולם לא הפקרנו רכושם. הם חלקו גורל עלינו. לא התביישו מלכים גדולים לפשוט את הרגל כלפי יהודים, מטעם שאסור לנוצרי לשלם חובותיו ליהודי (המושל בכפה קרל החמשי וחובותיו לדונה גרסיה יורשת פרנציסקו מנדס, מלך צרפת ומקרהו עיי' דון יוסף הנשיא וכיו"ב). הם עשו אותנו לקנינם. גורלם ונחלתם היינו.

עתים כשהיו מחרימים נכסי יהודים נפלה מריבה בין המלך והעי־רונים מי זכאי בהפקר זה. (עובדא בימי מהר"ם מרוטנברג). נתקיים בנו „על לבושי, יפילו גורל".

מעולם לא פסקנו מלהיות נושאי המוסר המוחלט. גדולה מזו, בעצם ימי הרעה והמצוקות עדים אנו להתגלותו של המוסר הישראלי העליון. עד כמה שגדלה החשכה, ככה גדולה ונפלאה היתה השלהבתיה שהודלקה במושבות־ישראל. רבי עקיבא הוא הוא שנסח את פתגמו של המוסר הישראלי: „חביב א ד ם שנברא בצלם אלקים". דומה לזה עמדתו בהלכה כלפי הגויים. הוא שאמר „גזל עכו"ם אסור מן התורה". ואת תקו־פתו של רבי עקיבא הן ידענו יפה יפה. או נביט אל דברי הרמב"ם בריש הלכות עבדים. כמה רוך, כמה אהבה נסוכה על כל דבריו. גם זמנו וקורות חייו בתחלתם לא היו מלאי זוהר בלבד.

באופן מפגין ממש הוא יחסו של רבינו יהודא החסיד לשאלה זו. כמה הוא מחמיר עלינו. (עי' סי' תתרכ"א נכרי הזהיר בז' הזהר מטעותו ו ה ש ב ל ו א ב י ד ה וכו' אלא ת כ ב ד ה ו י ו ת ר מ י ש ר א ל שאינו עוסק בתורה). הוא הי' יליד ימי־הרעה ממש ופורעניות הי' מנת גורלם של בני ישראל. עליו היה כדאי ליחד הדבור בפני עצמו, משום שהרבה מן החידוש יש בו אלא שאכמ"ל.

או נשקיף נא על המחבר ס' „באר הגולה". הוא הגבר ראה עני בגזרת ת"ח ות"ט. בהקדמתו לשו"ע או"ח מספר הוא את פרשת־צרותיו ועל גלותו מביתו והשאירו גם את ספריו החביבים לו מכל הון „ובתוכם קצת ספרים ומסכתות שטרח להגיהם — וביחוד מס' זבחים ומנחות". כמה תמימות נשקפה מבין שורות הנודד הגדול. והוא בעצמו, כרבינו יהודא החסיד, הוא מן המחמירים בהלכות המתיחסות לגויים (עי' שפ"ח וכן שמ"ח בענין טעות גוי).

מתקבל הרושם, כ י ר ד י פ ו ת ה י ה ו ד י ם ו מ ו ס ר ה י ה ד ו ת נ מ צ א י ם ב י ח ס ש ל פ ר ו פ ו ר צ י א

מ ה ו פ כ ה ; עד כמה שהתחזקו הרדיפות השתדלו נושאי־התורה להגביר ולהעלות את מוסר־היהדות.

העלילות ולקחן. העובדא האמורה הוא חזון־פלאים. כמעט שאין פתרונים לה. ואם אנו מתבוננים בעלילות ובלבולים שבדו עלינו — תסמר שערת ראשנו, מפני השגעון והטפשות שבהן. אומה זו, המחמרת על עצמה מחשש דם על הביצה, למשל, תלו בה בוקי סריקי בשחיטת ילדים לשם הדם. או העלילה המשוגעה של הרעלת הבארות וכיו"ב. (טפשות ושגעו־נות היתה כמו"כ עלילת „חלול הקרבן". כדאי להעיר על פירושיהם של פילון ויוסיפוס ב„אלהים לא תקלל", אלא שאפשר שמגמה אפלוגטית היתה גורמת). לא הועילו מחאות אפיפיורים והגמונים. לשוא היו הנסיו־נות מצד היהודים להראות על המאור שבתורה. האוכלוסין הבלתי יהודיים האמינו באמתת העלילות, בכולן או מקצתן.

נגוד מפליא: מוסר היהדות מצד אחד — ורדיפות ועלילות שגעון מצד שני!

אמנם, החוש הטבעי של ההמונים הרגיש כי אנשים נרדפים, אנשים הנתונים במסגרת חיים כה מועקה, אי־אפשר להם לעמוד במוסרם. תורה לחוד וחיים לחוד. רדיפות והגבלות היו צריכות בהכרח למלא את האדם מישראל בשנאה עיורת, ביאוש מר ולועג לחיי אחרים ולחיי עצמו יחד, היה עליו להיות „לאלמנט דסטרוקטיבי" כלשון העלילה המודרנית, ולקרוא „תמות נפשי עם פלשתים", זהו לקחן של העלילות השגעוניות והתפשטות אמונתם; אלא ששר האומה שמר על נפשותיו. זהו מפלאיה של האמונה המוסרית באלקים. מלאכי־דין עולים ויורדים וד' אלקי הרחמים והחסד נצב עלינו לשמרנו. בודאי שלא היה מקום לשנאה בחשבון ודעת. אין טעם לשנאת־חלשים. גבורים רשאים לשנוא לפעמים, הם מפעילים אותה, חלשים יכולים להיות רק לקרבנותיה, מ נ פ ש ו ע ד ב ש ר תכלה. אבל האם יש דעת וחשבון בשאול? אם לשנאה מדעת אין כאן מקום, לשגעון המוני יש ויש. מה שמר עלינו משגעון מוסרי זה שסופו כליה? ד' נצב עלינו. כחה של האמונה הוא זה, כחה של האמונה הישראלית דוקא המאמינה בגאולת האדם בשומה את מרכז האחריות באדם עצמו. פלאה של ההסתכלות הנבואית היא האומרת „הוי אשור שבט אפי" — ושמתוך כך היא יכולה להצהיר „ ב ר ו ך ע מ י מ צ ר י ם ומ ע ש ה י ד י א ש ו ר ו נ ח ל ת י י ש ר א ל".

כאן הגענו לנקודה השלישית.

מוסר־היהודים. דוקא הסתכלות זו מטילה עלינו החובה לומר „נחפשה דרכינו ונחקורה", ולתקן עד כמה שהמעוות אינו מוכרח בטבע המציאות שבה אנו נתונים. אין אני דן בהשפעת הסביבה כשהיא לעצמה. עניננו באותן ההשפעות שנגרמו לנו בעקב ענפי הפרנסה שאחזנו בהם בתוקף הגזירות. הללו בודאי שפגמו בנפשנו. חיים אנו מן התמצית של השפע המקלח דרך צנורות שבטומאה. נעקרים מיניקת הקרקע; דחו אותנו אחרי כן גם ממסחר העולמי שהיינו בו בבחינת יוצרים, הודות לתנאי

חיינו השונים, נעשינו למלוים ברבית, סוחרים זעירים ואנשי־הבינים. היו מקומות שבהם היו ממנים את היהודים לתלינים מטעם הממשלה, האכרים בפולניא הביטו עלינו כעל שלוחיהם האכזריים, כעל תליניהם של הפריצים, לא די ששמו אותנו בין הסדן והפטיש אלא שגרמו פגם בנפשנו.

בתוקף הגזירות נעשה הממון לאליל, כל חיינו היו תלויים תמיד בשוחד בגרמניא „הטובה" הגינו הקיסרים על היהודים שלהם „עבדי־האוצר" בעד כסף תועפות. ברוסיא היה היהודי אומר על גוי: „הוא גוי טוב, מקבל שוחד". פחד הגירושים העלה כמו"כ את ערך הכסף. זהו היה הנכס היחידי שאפשר עוד להציל בעת צרה.

זה פגם בנפשנו. בודאי שאפילו בעבירותינו הבאנו תועלת לעולם, היינו המניעים בהתפתחות כמה מענפי־הפרנסה. „אר"י ב"ס: ישיבה אחת שישבו שבטים בעצה אחת למכור את יוסף כלכלה את מצרים שבע שנים בשני רעבון, אם עבירותיהן כלכלו והעמידו את העולם, זכיותיהן עאכו"כ (תנחומא). אמנם כן ונכון הדבר; אבל זה לא פוטר אותנו מלחפש דרכי בלכלה חדשים בזכות ישראלית אמתית.

הקונטרדיקציא. חיים אנו בגולה מן העפוש, במדה ידועה, נגררים אחרי עגלה שמושכותיה אינן בידינו. אויר ארץ העמים מטמא. בה בשעה שאנו כלואים במסגרת־הטומאה נתבעים אנו להיות קדושים כמלאכי־השרת.

ר' יוסף סמברי מספר שהכריחו את היהודים להוריד מטר וגשם בכח־תפלתם. נדרסים כתולעים — ונתבעים להיות עושי פלא כמלאכי השרת, בכל תקופה כפי מושגיה. אנו חיים בטומאת־העמים — וצריכים להיות טהורים. זו היא השאלה הפנימית והעיקרית בשבילנו.

אברהם נתנסה בעקידה — ועליו הי' להאמין באלקי הצדק והמוסר ולהמשיך במוסר־חייו. אנו מנוסים באלפי עקידות — ועלינו לעמוד במוסר־חיינו. אם חפצים אנו לחיות כיהודים, עלינו להיות, אם לא נביאים, בני נביאים. אדם החי בתנאים רצויים אפילו אם הכרתו המוסרית קלושה, לא יהי' לפורע־מוסר. אנו צריכים להיות בני נביאים בכדי לעמוד במוסר אנשים.

האגדה אומרת כי עתיד הקב"ה לשים עוונותיהם של ישראל בראשו של עשו. בודאי שכך היא מדת הדין. זהו מדרכיו של הקב"ה מרדכי ישראל אמנם לחפש קלקלות עצמו ולתקנן. הרדיפות התדיריות והגזרות המתחדשות מאיצות בנו להכפיל את עבודתנו הנפשית והמעשית.

סופא דכולא. אם תכרת האמונה מלבבנו חו"ש, אזי נהיה באמת למה שהגזרות עלולות לעשות ממנו, לפורעי־מוסר. מכאן יש הרבה הערות למעיין על כמה מהופעות החיים. סכנה גדולה לפנינו, סכנת הנפש בעיקר. עליה יש להתריע. בדרכי הגויים לא נצליח. הדליקו את מדורת־הנצחים של האמונה הישראלית ואז יפול שביב אורה בלבנו בעצם ימי החשכה.

הרב הגאון מאיר, זצ"ל, שפירא.

ומשה נגש אל הערפל

ויעמד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים.

העם כאשר התבונן בעתידו וראה עצמו שה אחת בין שבעים זאבים הזדעזע ונרתע לאחוריו ו י ע מ ו ד ה ע ם — עמד משתומם — מ ר ח ו ק, מהעתיד הרחוק אבל ו מ ש ה — אדון הנביאים הוא נ ג ש א ל ה ע ר פ ל, נגש אל העמים המתעתדים להקדיר שמשו של ישראל וראה א ש ר ש ם ה א ל ק י ם בין ערפלי טוהר מצא התגלות אלקית, אלופו של עולם.

ומה נמלצו בזה דברי חז"ל בירושלמי (שקלים פ"ו ה"א) התורה שנתן לו הקב"ה למשה נתנה לו אש לבנה באש שחורה, התורה כלה אש דת ויש אשר האש הזאת הזהיר לישראל לבנה ונוגה לו סביב בבהירות והתגלות; ויש אמנם עידן ועידנים אשר תלאות מתלאות שונות יסובבוהו, ואש שחורה תקיפו בהסתרת פנים ח"ו. ותורתו של משה רבינו ע"ה היתה נתונה אש לבנה בתוך האש השחורה כי הלא גם שם בערפל ראה האלקות, ערפל לו יתרה ועמיה שריה נהורא.

ומה נעמו בזה הכתובים במלכים בעת חנוכת הבית: „ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ד' אז אמר שלמה ה' אמר לשכון בערפל".

שלמה המע"ה התבונן למראה המקדש בהבנותו, והעיף מבט על רגשת הרוח המרומם, השורר על הכהנים והעם והנה ופתאום תמונה אחרת מעציבה מצבת לנגד עיניו: רואה הוא את החורבן, גורל עתידו של העם לוטה בעבים, הכהנים יוצאים מן המקדש אסורים בזקים ושלשלאות, וזרים מהרסים לעלות אל הקדש. מה מחריד הנהו הציור הזה בנפש, וכמה הוא יכול להרגיז לב, אבל שלמה החכם מכל אדם מצא נוחם לנפשו בדברי אדון הנביאים אשר נגש אל הערפל כי שם אלקים.

וזהו ו י ה י ב צ א ת ה כ ה נ י ם מ ן ה ק ד ש — יום שהכהנים יצאו מן הקדש ועזבו את הבית ו ה ע נ ן מ ל א א ת ב י ת ה' — ענן ערפל ימלא את הבית ולא יעמדו עוד הכהנים לשרת מפני הענן — אז למראה החזיון הזה — א מ ר ש ל מ ה — נזכר הוא במבטו העמוק של מרע"ה — ה' אשר כבר הבטיחנו על ידי נביאו נאמן ביתו ל ש כ ו ן ב ע ר פ ל להאיר לנו מתוך חשיכה, יתנוצץ האור ונסו הצללים.

חיים גרינבערג.

אידנטום און ראַסיזם

(בחירה און בכורה)

I

אתה בחרתנו און אַרישע גרויסקייט

אין וואָס פאַר אַ זינען איז אידנטום — ראַסיסטיש? אָנערקענט היס־טאָריש אידנטום בכלל די „הייליקייט" פון ראַסע, און אויב יאָ — וואָס פאַר אַ פּראַקטישע פּועל־יוצא׳ס האָבן אידן געמאַכט פון אַזאַ אַנערקע־נונג?

אַדאַנק דער נאַצישער ראַסן־פּראָפּאַגאַנדע איז די דאָזיקע פראַגע וועגן אידן און אידנטום עטלעכע מאָל שאַרף געשטעלט געוואָרן אין די לעצטע עטלעכע יאָר. אידן האַלטן זיך פאַר אַן אויסדערוויילט פאָלק, די היינטיקע דייטשן האָבן זיך אויך דערקלערט פאַר „סופּעריאָר" לגבי דער גאַנצער איבעריקער מענטשהייט — האַלטן, הייסט עס, אידן בכלל, אָדער, לאָמיר זאָגן, טראַדיציאָנעל דענקענדיקע אידן, פון דער זעלבער טעאָריע וואָס די נאַצים, נאָר בלויז אָנגעווענדט אויף זיך? בערנאַרד שאָ גלויבט אַז יאָ, און אויף דער פראַגע וואָס מען האָט אים אַנומעלטן גע־שטעלט — „וואָס טראַכט איר פון דער נאַצישער באַהויפּטונג וועגן ראַסן־ריינקייט און ראַסן־שענדונג?" — האָט ער געענטפערט:

„דאָס איז אַ פאַראַכטונגסווערטע אומוויסנשאַפטלעכע באַהויפּטונג. אָבער דאָס וואָס עס רופט אַרויס שטוינונג, איז דער פאַקט, וואָס די אַנ־טיסעמיטן זעען גאָרנישט איין ווי אינטענסיוו אידיש זי איז. דעם אידנס חסרון איז זיין אומגעהויער גרויסע גאוה, וואָס איז באַזירט אויף זיין גלויבן, אַז ער געהערט צו גאָטס אויסדערוויילטער ראַסע. דער אַבסורד פון נאָרדיקס איז בלויז אַ פּאַרזוך נאָכצומאַכן אברהמס אייניקלעך".

אומגעפּער דעם זעלבן פאַרגלייך צווישן אידנטום און נאַציזם האָט שפּעטער געמאַכט אויך ה. ג. וועלס:

„עס איז מיר זייער פּיינלעך אָנצוצייגן אויף אַ געוויסן נאַציאָנאַלן עגאָאיזם, וואָס די אידן, אַלס אַ פאָלק, ווייזן אַרויס, ווייל איך בין שאַרף סענסיטיוו צום אומגליק און צו די ליידן, צו וועלכע גרויסע צאָלן פון זיי זיינען אויסגעזעצט אין פילע טיילן פון דער וועלט. פאַר דער אידנ־

פראַגע איז עס אָבער אַ פונדאַמענטאַלער פאַקט אַז אין די פראַנצויזיש און ענגליש שפרעכנדע געמיינדעס בלייבן די אידן אַן אייגנאַרטיק פאָלק הויפטזעכלעך דערפאַר וואָס זיי אַליין ווילן דאָס — ווייל זיי זיינען דורך און דורך פאַר'דיבוק'ט מיט געשיכטע און ווייל זיי זיינען ניט מסוגל זיך צו באַפרייען פון דער איינרעדעניש אַז זיי זיינען אַן אויסדערוויילט פאָלק מיט גאַנץ באַשטימטע פּריווילעגיעס לגבי זייערע ניט־אידישע מיטבאַשעפענישן". אויך וועלס זעט אין אידישן אתה־בחרתנו־געפיל אַ געוויסן עלעמענט פון דער זעלבער ראַסן־גאוה אויף וועלכער עס שטיצט זיך דער היטלעריזם.

אָבער שאָ און וועלס זיינען אין ענגלאַנד ניט די איינציקע, וואָס האָבן אין די לעצטע יאָרן אָנגעוויזן אויף דעם „ראַסיסטישן" כאַראַקטער פון אידנטום און פונם אידס פאַקטישער שטעלונג צו דער וועלט. ענלעכע דערקלערונגען זיינען עטלעכע מאָל געמאַכט געוואָרן אויך פון פּראָמינענטע פאָרשטייער פון דער אַנגליקאַנישער קירכע: „די נאַציס", האָבן מיר פון זיי געהערט, „באַקעמפן דאָס וועלט־אידנטום מיט אַ ראַסן־טעאָריע, וואָס זיי האָבן געבאָרגט פון די אידן גופא; זיי ווילן פאַרניכטן די ביבל, אָבער זיי גיבן זיך ניט אָפּ קיין חשבון, אַז זייער קולטור־קאַמף איז געווענדט ניט קעגן דער גאַנצער ביבל, נאָר בלויז קעגן נייעם טעסטאַמענט, ווייל די אַלט־טעסטאַמענטלעכע רעליגיע איז אַליין אַ שבט־רעליגיע, געגרינדעט אויף די זעלבע יסודות, אויף וועלכע היטלער זוכט צו גרינדן זיין עבודה־זרה — באָדן און בלוט". זינט 1933 האָט מען אין דייטשע רעליגיעזע קרייזן סיי פּראָטעסטאַנטישע און סיי קאַטוילישע (די איינציקע קרייזן, וואָס האָבן נאָך אַמאָל קוראַזש אַרויסצוקומען מיט אַ וואָרט קעגן געוויסע אַספּעקטן פון נאַצישן רעזשים), דערקלערט די נאַצישע פילאָסאָפיע פאַר אַ טעוטאָניש אידנטום, פאַר אַ צוריקגאַנג צו יענעם „אַלט־סעמיטישן ראַסן־פּאַרטיקולאַריזם, פון וועלכן קריסטטום האָט געזוכט צו באַפרייען זיין פאָלק".

טענות צו אונזער אתה בחרתנו געפיל

אויף אַן אַנדער אופן, אָבער אין דעם זעלבן זינען, האָט מען אונז די לעצטע יאָרן געזאָגט מוסר דאָ, אין אַמעריקע. דער איינפלוסרייכער קרייז פון פּראָטעסטאַנטישע אינטעלעקטואַלן, וואָס גרופּירט זיך אַרום די שיקאַגאָ־וואָכנשריפט „די קריסטשען סענטשורי", הערט ניט אויף צו באַטאָנען, אַז די אַלטע אתה־בחרתנו־לערע, אָן וועלכער אידן האַלטן זיך נאָך ביז איצט, איז איינע פון די וויכטיקסטע עיכובים פאַר דער אויסבילדונג פון אַן אמתער אַמעריקאַנער דעמאָקראַטיע. וויכטיק, טענהן זיי, איז ניט דאָס, וואָס אידן ווילן זייער רעליגיע ניט אויפגעבן און דאָס קריסטנטום קען קיין „נפשות" צווישן זיי כמעט ניט מאַכן. דאָס רעכט און די פליכט פון יעדן בירגער איז, נאַטירלעך, זיך צו האַלטן ביי זיין אמונה, אַזוי לאַנג

ווי זיינע איבערצייגונגען זיינען נאָך מיט איר אָרגאַניש און אינטים פאַר־
בונדן. דעם אידנס חטא באַשטייט, אָבער, לויט זייער מיינונג, אין דעם,
וואָס ער קוקט אויף זיין רעליגיע ווי אויף אַ ראַסן־מאָנאָפּאָל, ווי אויף אַ
קאָסטבאַרער ירושה, וואָס ער וויל זיינע מיטבירגער אין איר קיין חלק
ניט געבן. יעדער גוטער פּראָטעסטאַנט אין אַמעריקע וואָלט וועלן, אַז
אַלע אַמעריקאַנער זאָלן ווערן פּראָטעסטאַנטן און זאָלן נאָך דערצו גע־
הערן צו זיין דענאָמינאַציע; יעדער גוטער קאַטאָליק אין אַמעריקע וואָלט
וועלן, אַז אַלע אַמעריקאַנער פּראָטעסטאַנטן און אידן זאָל „דערזען ליכט״
און אָננעמען דעם „איינציקן אמתן גלויבן״. די אידן, אָבער, ווילן ניט
באַקערן צום אידנטום ניט די פּראָטעסטאַנטן און ניט די קאַטאָליקן; זיי
ווילן בלייבן אַ געמיינדע פאַר זיך און אין זיך; זיי ווילן זיך ניט מטמא
זיין דורך רעליגיעזער שותפות מיט „גויים״; זיי האַלטן, הייסט עס, אַז
מענטשן פון אַנדערע, „נידעריקערע״, ראַסן זיינען גאָרניט ווערט צו ווערן
זייערע גלויבנסגענאָסן. וואו, פרעגן זיי אונז, איז אייער אידישע מיסיאָ־
נערישע אַרבעט? אויב מיר אַלע בלאָנדזשען אַרום אין דער פינסטערניש,
פאַרוואָס ברענגט איר ניט צו אונז אייער ליכט? פאַרוואָס
שיקן מיר מיסיאָנערן אין די ווייטסטע און ווילדסטע מדבריות, אַפילו צו
שבטים פון מענטשנפרעסער, און איר ווילט ניט מאַכן קיין פאַרזוך צו
באַקערן צו אייער אמונה אייער נאָענטסטן שכן, וואָס וואוינט מיט אייך
אין איין הויז, מיט וועמען איר האָט טאָג־טעגלעך אַזוי פיל עקאָנאָמישע,
פּאָליטישע און אַפילו קולטורעלע פאַרבינדונגען?

איז דאָס אידנטום טאַקע „ראַסיסטיש״?

וועגן אידישן „ראַסיזם״ רעדן אונזערע שכנים אַ סך מער און אָפ־
טער, ווי די מייסטע פון אונז שטעלן זיך פאָר, און דאָס מאַכט, קען מען
שוין באַמערקן, אַ באַשטימטן רושם אויך אויף געוויסן אידן. דער שריי־
בער פון די שורות ווייס פון צוויי אידן־זשורנאַליסטן, וואָס האָבן זיך
שוין דערלויבט צו פאָדערן פון אונז, אַז מיר זאָלן זיך פריער אָפּזאָגן פון
אונזער ראַסן־לערע, איידער מיר נעמען זיך באַקעמפן די נאַ־
ציִשע ראַסן־לערער. היטלער, האָבן מיר פון איינעם פון זיי געהערט,
ווענדט אָן אין אונזער צייט די זעלביקע מעטאָדע, וואָס עזרא
הסופר האָט אָנגעווענדט אין דער צייט פון שיבת־ציון: געמישטע
הייראַטן צווישן אידן און ניט־אידן האָט ער אויך באַטראַכט פאַר „ראַסן־
שענדונג״, און האָט ער דען ניט באַפוילן זיינע פאָלקסגענאָסן, אַז זיי זאָלן
פאַרטרייבן זייערע ניט־אידישע פרויען, צעשטערן זייערע היימען מיט
אַ ברוטאַלער האַנט, און אויף אַזאַ אופן זיך באַפרייען פון דער „טומאת
הגויים״?

אַזאַ האַרבע און אין גרונט זייער אַלטע באַשולדיקונג קעגן אונז איז

שטענדיק געווען געפערלעך. זי איז באַזונדערס געפערלעך אין אונזערע צייטן, ווען דאָס ערשטע וואָס אַ איד דאַרף האָבן כדי אויסצושטיין די תוכחה, וואָס האָט זיך אויף אונז אויסגעגאָסן, און זיין בכוח איבערצוטראָגן די נסיונות, פאַר וועלכע די געשיכטע קען אונז נאָך שטעלן, איז — רעספּעקט צו זיך און צו זיין טראַדיציע. אויב אידנטום זאָל טאַקע זיין ראַסיסטיש, אין דעם זינען, אין וועלכן ראַסיזם ווערט היינט געפּרעדיקט אין דייטשלאַנד ,אויב אונזער אתה־בחרתנו זאָל טאַקע אנטהאַלטן אין זיך די זעלבע אָדער ענלעכע מענטשנפיינטלעכע עלעמענטן, וואָס עס טראָגט אין זיך דער נאַציזם, קענען מיר ניט האָבן דעם נויטיקן כוח פאַר דער מאָראַלער אָפּענסיווע קעגן דער נאַצישער טומאה.

אָבער איז טאַקע אידנטום „ראַסיסטיש״? דער שרייבער פון די שורות באַטראַכט ניט אַפּאָלאָגעטיק פאַר זיין בראַנזשע. ער גלויבט אָבער, אַז יעדער איד וואָלט איצטער געדאַרפט — יעדער איינער לויט זיינע כוחות און לויט זיינע ידיעות — אַ שווים טאָן איבערן פּאַראַדאָקסאַלן זיג־זאַג־שטראָם פון אונזער גייסטיקער פאַרגאַנגענהייט און מאַכן אַ פאַרזוך, געוויסנהאַפט זיך צו ענטפערן אויף דער דאָזיקער פראַגע. אַזאַ עקסקורסיע, טראָץ די באַשרענקטע מעגלעכקייטן, מיט וועלכע מיר אונטערנעמען זי, זאָל אויך אונז דערלויבט זיין.

II

דער אורשפרונג און מהות פון דער אידישער „אויסדערוויילטקייט״

„אויסדערוויילטקייט״, אַ שטאַרק באַטאָנטער יחוס־געפיל, אפשר אפילו אַן איבערבאַטאָנטער משפחה־שטאָלץ — איז איינער פון די וויכטיקסטע מאָמענטן אין אידישן רעליגיעז־היסטאָרישן באַוואוסטזיין. „אתה בחרתנו״ איז אַ באַגריף אָדער אַ פאָרשטעלונג וואָס פאַרנעמט אַ פּלאַץ אויבן־אָן אין דער אידישער דאָגמען־לערע (אין דער מאָס, אין וועלכער מען מעג בכלל אָננעמען די עקזיסטענץ פון אַ אידישער דאָגמאַטיק), אין פילע ספרים פון אונזער פאָלקלאָר, אין אידישע תפילות און צערעמאָניעס, אין אונזער רעליגיעזער פּאָעזיע. אָן דעם דאָזיקן גרונט־עלעמענט אין דער סיסטעם פון אידישע גרופּן־געפילן, אין קאָלעקטיוון באַוואוסטזיין פון פאָלק, וואָלט לחלוטין אוממעגלעך געווען צו פאַרשטיין דאָס ביסל, וואָס מיר זיינען מסוגל תופס צו זיין אין די הויפּט־פּראָצעסן פון אידישער היסטאָרישער אַנטוויקלונג און אין דער איינציקאַרטיקער דראַמאַטישקייט פון אידישן שיקזאַל. פאַרן טיפּישן אידישן באַוואוסטזיין איז אונזער גאַנצע פאַרגאַנגענהייט, אין זייער אַ גרויסער מאָס, די ביאָגראַפיע פון אַן אַריסטאָקראַט אין אַ פּלעבעאישער וועלט, און ווער עס פאַרמאָגט ניט אין זיך

אַ מינימום פון סימפּאַטיע (לכל הפּחות, קינסטלערישע סימפּאַטיע) מיט דעם דאָזיקן באַוואוסטזיין, מוז מודה זיין, אַז אין אים איז אַטראָפירט געוואָרן אַ וויכטיקער חלק פון זיין עמאָציאָנעלער ירושה.

אמת, די אידייע, אָדער דער ניט־פאָרמולירטער געפיל, פון אויסדערוויילטקייט איז כאַראַקטעריסטיש ניט בלויז פאַר אידן. ניטאָ קיין פאָלק, קיין ראַסע, קיין שבט, וואָס איז ניט עטנאָצענטריש, אָן אַ נאַרציסטישער באַציאונג צו זיך. אָן אַ געוויסן גראַד פון זעלבסט־פאַרליבטקייט קען גאָר אַ פאָלקסגרופּע ניט עקזיסטירן ווי עס קען אויך ניט עקזיסטירן קיין יחיד אָן אַ מינימום פון עגאָצענטריזם. ביי אידן האָבן אָבער דאָס קאָלעקטיווע איך־באַוואוסטזיין און די איך־אָפּשאַצונג אָנגענומען, נאָך אין דעם גאָר פריען פעריאָד פון זייער געשיכטע, דעם כאַראַקטער פון אַ פיקסאַציע, און גרויסע טיילן פון אונזער פאָלק האָבן זיך פון יענער פיקסירטקייט אויף די אייגענע אייגנשאַפטן און „סגולות“ ביז אַהער ניט באַפרייט.

אויך די ערשטע קריסטלעכע געמיינדעס, (די אורשפּרינגלעכע עוואַנגעלישע געמיינדע איז דאָך געווען, לויט איר מיטגלידערשאַפט, הויפּטזעכלעך „אידיש“) זיינען ניט געווען פריי פון אתה־בחרתנו־פאַרשטעלונגען און אָפילו שאָוויניסטישע עקסצעסן: אַזוי טיף איז שוין געווען פאַרוואָרצלט דער אויסדערוויילטקייט־מאָטיוו אין אידישן לעבנס־באַנעם. וויפיל קריסטלעכע טעאָלאָגן זאָלן ניט זוכן צו באַווייזן, אַז די ישו־בשורה האָט מיט זיך געבראַכט די דערלייזונג פון נאַציאָנאַלן אָדער עטנישן פּאַרטיקולאַריזם, און וויפיל אמת, אַליין פאַר זיך, אַזעלכע באַווייזן זאָלן אין זיך ניט אַנטהאַלטן, וועט מען שוין קיינמאָל פון עוואַנגעליום ניט קענען אויסמעקן די שפּורן פון שאָוויניסטישן אידישן זעלבסט־געפיל (וואָס מיר געפינען, אגב, ניט זיין גלייכן אין דער „פּאַרטיקולאַריסטישער“ תלמודישער ליטעראַטור). ישו שיקט אַוועק זיינע צוועלף תלמידים אויף זייער שליחות און זאָגט זיי אָן: „אויפן וועג צו די גויים זאָלט איר ניט גיין און אין די שטעט פון די שומרונים זאָלט איר ניט אַריינקומען — גייט צו די פאַרבלאָנדזשעטע שאָף פון ישראלס הויזגעזינד“ (מאַטיא, 10, 5־6). און ווען ער קומט נאָכדעם אין די געגנטן פון צור און צידון, און אַ כנענ׳ישע פרוי שרייט צו אים: „האָב ליטזעליקייט מיט מיר, ווייל מיין טאָכטער ווערט שטאַרק געפּייניקט פון אַ שד“, ענטפערט איר ישו: „איך בין געשיקט געוואָרן בלויז צו די פאַרבלאָנדזשעטע שאָף פון ישראלס הויזגעזינד“. און ווען די פרוי לאָזט אים ניט אָפּ, און בוקט זיך פאַר אים, און בעט ווייטער ביי אים הילף, ענטפערט ער איר נאָך שאַרפער: „עס איז ניט גוט אַוועקצונעמען דאָס ברויט פון די ק י נ ד ע ר און עס וואַרפן פאַר די ה י נ ט ל ע ך“ (מאַטיא, 15 21־26).

די רעדאַקטאָרן פון עוואַנגעליום, וואָס איז צוזאַמענגעשטעלט גע־

וואָרן אין אַ צייט, ווען די יונגע קירכע איז שוין באַשטאַנען מער פון ניט־אידן ווי פון אידן, האָט זיך זיכער ניט געלוינט אַריינצושטעלן די דאָזיקע און ענלעכע פסוקים אין זייער ווערק. זיינען זיי דאָך ניט געווען פאַראינטערעסירט אין פאָרשטעלן די נייע אמונה פאַר דער גריכיש־רוימישער וועלט אַלס אַ אידיש־נאַציאָנאַליסטישע לערע און האָט זיך דאָך זייער מיסיאָנס־אַרבעט געשטיצט אויפן געדאַנק, אַז אין גאָטס קיניגרייך איז ניט פאַראַן „ניט קיין איד און ניט קיין העלענער“, האָט דאָך שוין דעמאָלט די קירכע פרעטענדירט אויף אַן אוניווערסאַלער קאָסמאָפּאָליטישער ראָלע — און אויב די שאָוויניסטישע זאַצן, וואָס ווערן צוגעשריבן ישו׳ן, זיינען פאָרט געבליבן אין טעקסט, איז דאָס די בעסטע ראיה, אַז אין זיכרון פון ישו׳ס נאָכפאָלגער האָבן זיי פאַרנומען אַ וויכטיקן פּלאַץ און זיי זיינען איבערגעגעבן געוואָרן פון מ ו י ל צו מ ו י ל, אין משך פון עטלעכע דורות. אַפילו אידן־עוואַנגעליסטן צוזאַמען מיט זייער רבין (און שפּעטער צוזאַמען מיט אַזאַ העלעניזירטן אידן און אוניווערסאַליסט ווי פּוילוס) האָבן זיך ניט געקענט באַפרייען פון זייער פּיקסירטקייט אויפן געדאַנק פון אידישער אויסדערוויילטקייט, האָבן נאָך געגלויבט, אַז אידן זיינען „דאָס זאַלץ פון דער וועלט“, און אַז אויב דאָס זאַלץ אַליין זאָל פאַרלירן זיין זאַלציקייט, איז דאָך נישטאָ מיט וואָס עס צו באַזאַלצן.

אינהאַלט און כאַראַקטער פון אתה בחרתנו באַגריף

פאַרן ענין וואָס מיר זוכן פאַר זיך אויפצוקלערן איז אָבער וויכטיק ניט בלויז דער הוילער פאַקט, דאָס באַוואוסטזיין פון סופּעריאָריטעט, נאָר אויך דער קאָנקרעטער אינהאַלט וואָס אידן האָבן אַריינגעטראָגן אין זייער אתה בחרתנו באַגריף און דער אופן, אויף וועלכן דער דאָזיקער באַגריף האָט זיך מאַניפעסטירט אין די באַציאונגען פון אידן צו ניט־אידן.

דער גלויבן אין אייגענער סופּעריאָריטעט האָט אידן געגעבן זייער ווייניק ספּעציפישע רעכט, זייער ווייניק פּריווילעגיעס פון אַ סאָציאַל־עקאָנאָמישן אָדער פּאָליטישן כאַראַקטער. „אתה בחרתנו“ איז ניט געוואָרן קיין מאָראַלישע באַגרינדונג פאַר אידישער הערשאַפט איבער אַנדערע, „נידעריקערע“, ראַסן אָדער פעלקער. אַלץ איינס ווי אַזוי די אידישע דעראָבערונג פון כנען איז פאַקטיש פאָרגעקומען, די תביעה אויפן ארץ הבחירה האָט זיך ניט געשטיצט אויף וועלכע ניט איז ספּעציעלע רעכט פון גאָטס אַ ליבלינג אויף ערד און ערדישע גיטער. אמת, דער ריבונו של עולם האָט פאַרשפּראָכן ארץ־ישראל אברהמען, אים און זיינע קינדער און קינדס־קינדער, אָבער די דאָזיקע הבטחה האָט אין זיך ניט אַנטהאַלטן דעם עלעמענט פון פּריווילעגיע. כנען איז געווען די אידנס לעגיטימע „נחלה“, און אַזעלכע „נחלאות“ זיינען אָנערקענט געוואָרן — פאַקטיש בעסערע און מער פרוכטבאַרע — אַלס ניט ווייניקער לעגיטים

אויך פאַר אַנדערע פעלקער. אַן אָפּקלאַנג פון אַזאַ אויפפאַסונג הערן מיר אַרויס פון משהס שירה פון האזינו (דברים ל״ב, ח): „בהנחל עליון גוים, בהפרידו בני אדם, יצב גבולות עמים״ (ווען דער אויבערשטער האָט באַטיילט די אומות, ווען ער האָט צעשיידט די קינדער פון מענטשן, האָט ער געשטעלט די גרעניצן פאַר פעלקער). אַלע אַרומיקע לענדער זיינען געווען, אין אַ געוויסן זינען, „פאַרשפּראָכענע״, און בלויז ארץ־ישראל איז געווען יענער חלק ערד, אויף וועלכן אידישע ממשלה האָט זיך גע־דאַרפט אויסשפּרייטן. אין גאָטס נאָמען פאַרזאָגט משה דעם פאָלק, אַז אויפן וועג צום לאַנד פון זיין „ירושה״ וועט אים אויסקומען דורכצוגיין „דורך דעם געמאַרק פון אייערע ברידער, די קינדער פון עשו — זאָל מען זיך גוט היטן מיט זיי זיך ניט אָנצוהייבן, ווייל פון זייער לאַנד וועט אידן ניט געגעבן ווערן אפילו אַ שפּאַן פון אַ פוסטריט — „כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר, — וואָרים אַ ירושה צו עשון האָב איך געגעבן דעם באַרג שעיר״ (דברים ב׳, ג־ה). דאָס זעלבע זאָגט ער זיי אָן, ווען זיי דאַרפן דורכגיין דעם מדבר מואב. „אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, כי לא אתן לך מארצו ירושה״, זאָלסט ניט ענג מאַכן מואבן, און ניט פאַרפירן מיט זיי אַ מלחמה, וואָרים איך וועל דיר פון זיין לאַנד ניט געבן קיין ירושה ווייל צו די קינדער פון לוט האָב איך געגעבן עס אַ ירושה (דברים ב׳, ט). די קינדער פון עשו און די קינדער פון לוט האָבן די זעלבע אייגנטום־רעכט אויף די לענדער, וואָס זיינען זיי צוגעטיילט געוואָרן, ווי אידן אויף זייער ירושה, אָדער זייער נחלה, און די דאָזיקע רעכט טאָרן ניט פאַרלעצט ווערן. ניט נאָר טאָר מען זיי פון זייער באָדן ניט אַראָפּטרייבן אָדער זיי באַהערשן נאָר אפילו דורכ־גייענדיק זייערע לענדער טאָרן אידן מיט געוואַלט ביי זיי גאָרנישט ניט צונעמען: „עסנוואַרג זאָלט איר פון זיי פאַר געלט קויפן און עסן, און אפילו פאַר וואַסער זאָלט איר מיט פולן געלט צאָלן און טרינקען״. אויב עס זיינען ווען עס איז געווען אין אידנטום „אימפּעריאַליסטישע שטרעבונגען, אַ דראַנג פאַר עקספּאַנסיע, האָט דאָס אָבער קיין רעלי־גיעזע סאַנקציע ניט געקראָגן און עס האָט זיך נישט געשטיצט אויף קיין באַזונדערע רעכט פון „אויסדערוויילטקייט״.

גייסטיקע אויסדערוויילטקייט — רעכטלעכע גלייכהייט

אויך די געזעצגעבונג אין ארץ ישראל גופא איז געווען, פאַר די פאַרהעלטענישן פון אַלטערטום (עס וועט ניט זיין קיין גרויסע ריזיקע צוצוגעבן: אויך אין פאַרגלייך מיט דער געזעצגעבונג פון אונזער צייט אין די מייסטע לענדער) בערך זייער ווייניק דיסקרימינאַטאָריש קעגן ניט־אידן. „קהל! איין געזעץ זאָל זיין פאַר אייך און פאַר דעם פרעמדן וואָס האַלט זיך אויף ביי אייך, אַן אייביק געזעץ אויף אייערע דור־דו־רות; ווי איר, אַזוי זאָל זיין דער פרעמדער פאַר גאָט; איין תורה און

אײן דין זאָל זיין פאַר אייך און פאַר דעם פרעמדן, וואָס האַלט זיך אויף ביי אייך (במדבר ט״ו, ט״ו־טז) — דאָס איז געווען דער אידישער רעליגיעז־רעגולאַטיווער פרינציפּ פאַר דער באהאַנדלונג פון מענטשן פון ניט־אידישן שטאַם. די ליבע צו נאָענטן, וועלכע איז לויט דער שפּעטערדיקער הלל־פאָרמולע דערהויבן געוואָרן צו דער מדרגה פון דער קווינטעסענץ פון דער תורה, האָט זיך אויך ביים ביבלישן אידנטום אויסגעשפּרייט, אַלס אַ רעליגיעזער געבאָט, אויף מענטשן פון פרעמד בלוט: „און אַז ביי דיר וועט זיך אויפהאַלטן אַ פרעמדער אין אייער לאַנד, זאָלסטו אים ניט קריוודען; אַזוי, ווי אַן איינגעבוירענער פון אייך זאָל אייך זיין דער פרעמדער, וואָס האַלט זיך אויף ביי אייך; און זאָלסט אים ליב האָבן אזוי ווי זיך אַליין; וואָרים פרעמדע זייט איר געווען אין לאַנד מצרים: איך בין יהוה אייער גאָט״ (ויקרא כ׳, לג־לד).

קיין פולשטענדיקע גלייכבאַרעכטיקונג האָט דער פרעמדער אין אידישן לאַנד, נאַטירלעך, ניט געקאָנט געניסן, טראָץ יענעם רעגולאַטיווערטישן פרינציפּ און דעם געבאָט פון ליבע „ווי זיך אַליין״. דער אידישער שטאַט, ווי די תורה האָט אים פאָראויסגעזען און געפּלאַנט, האָט געדאַרפט זיין אַן אָרגאַניזירטע טעאָקראַטישע געזעלשאַפט, און א ניט־אידישער איינוואוינער פונם אידישן לאַנד, וואָס האָט ניט אָנערקענט איבער זיך די ממשלה פון גאָט, ווי אידן האָבן אים פאַרשטאַנען, האָט ניט געקאָנט זיין גלייך מיט אידן אין אַלע זיינע רעכט: אין אַ באַשטימטער מאָס זיינען זיינע רעכט געווען באַגרעניצט פונקט ווי זיינע פליכטן זיינען געווען באַשרענקט. בלויז אַ מינימום פון אידישע רעליגיעזע פליכטן איז חל געווען אויפן ניט־אידן, וואָס געפינט זיך אין לאַנד. „ויצו משה אותם לאמר: מקץ שבע שנים, במועד שנת השמטה, בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני יהוה אלהיך, במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם; הקהל את העם, האנשים והנשים והטף, וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את יהוה אלהיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת״ (און משה האָט זיי באַפוילן, אַזוי צו זאָגן: צום סוף פון אַלע זיבן יאָר, אין דער צייט פון דעם יאָר פון שמיטה, אין דעם יום־טוב פון סוכות, ווען גאַנץ ישראל קומט זיך ווייזן פאַר יהוה דיין גאָט, אין דעם אָרט וואָס ער וועט אויסדערוויילן, זאָלסטו לייענען דידאָזיקע תורה פאַר גאַנץ ישראל אין זייערע אויערן; זאַמל איין דאָס פאָלק, די מענער און די ווייבער און די קליינע קינדער, און דיין פרעמדן וואָס אין דיינע טויערן, כדי זיי זאָלן הערן, און כדי זיי זאָלן לערנען, און מורא האָבן פאַר יהוה אייער גאָט, און היטן צו טאָן אַלע ווערטער פון דער דאָזיקער תורה). די דאָזיקע פסוקים (דברים ל״א, י־יב) קענען מאַכן דעם איינדרוק, אַז די תורה אַלס גאַנצעס איז אַרויפגעצוואונגען געוואָרן אויפן פרעמדן אַלס אַ באַדינג פאַר

זיין רעכט זיך צו געפינען אין לאַנד: איז דאָך דער פרעמדער מחויב צו זיין אָנוועזנד בשעתן לייענען די תורה „פאַר גאַנץ ישראל“. אויף וויפיל אַזאַ אויספיר וואָלט געווען פאַלש, קען מען זען סיי פון איניקע רעכט־באַשרענקונגען פאַר פרעמדע און סיי פון געוויסע „פריווילעגיעס“ וואָס זיינען זיי געגעבן געוואָרן. אין שמות (י״ב, מח) לערנען מיר: „וכי יגור אתך גר ועשה פסח ליהוה, המול לו כל זכר, ואז יקרב לעשותו, והיה כאזרח הארץ, וכל ערל לא יאכל בו“ (און אַז ביי דיר וועט זיך אויפהאַלטן אַ פרעמדער און ער וועט וועלן מאַכן אַ קרבן־פסח צו גאָט, זאָל ביי אים געמלט ווערן יעטוועדער מאַנספאַרשוין, און דעמאָלט קען ער צוקומען אים צו מאַכן און ווערן ווי אַן איינגעבוירענער פון לאַנד; אָבער קיין אומבאַשניטענער טאָר פון אים ניט עסן). דאָס אָנטיילנעמען אין דער קרבן־פסח־צערעמאָניע איז באַטראַכט געוואָרן פאַר אַ וויכטיקן רעליגיעזן אַקט, און דער פרעמדער האָט ניט נאָר ניט געמוזט זיין דערצו אַ שותף, נאָר אויך ניט געטאָרט (כאָטש אויף זיינע איבעריקע, אַלגעמיין־ציווילע רעכט האָט דאָס קיין השפעה ניט געהאַט).

דער געזעץ איז ניט קיין ראַסן־דיסקרימינאַציע, נאָר אַ נאַטירלעכער פאַרבאָט אָנטיילצונעמען אין אַן אינטימן רעליגיעזן ריטואַל פאַר מענטשן וואָס האָבן זיך מיט דער אידישער אמונה ניט אידענטיפיצירט. דער „גר“, וועגן וועלכן עס רעדט זיך אינם ציטירטן פסוק, איז ניט דאָס זעלבע, וואָס מען האָט אונטער דעם זעלבן נאָמען פאַרשטאַנען אין אַ שפּעטערן פעריאָד — אַ גוי וואָס האָט זיך מגייר געווען — נאָר בלויז אַ פרעמדער, אַ צוגעקומענער, וואָס געפינט זיך צווישן אידן אין אידישן לאַנד און האָט די אידישע תורה ניט אָנגענומען. דאָס זיך־מל זיין, וואָס האָט אים געגעבן דאָס רעכט צו מאַכן און צו עסן דעם קרבן־פסח, איז געווען וויכטיק ניט בלויז אַליין פאַר זיך, אַלס, אַזוי צו זאָגן, אַ ביאָלאָגישער סימן פון גייסטיקער סאָלידאַריטעט מיט אידן, נאָר אויך אַלס דער אָנגענומענער ריטואַל פון זיך פולשטענדיק מגייר זיין. לויטן זינען פון דעם דאָזיקן געזעץ וואָלט אויך אַ „ראַסן־איד“ וועמען מען האָט ניט מל געווען, אַ „אידישער ערל“, צוליב אַ געוויסער סיבה, ווערט אויך ניט צוגעלאָזן צו דער אכילה פון קרבן־פסח. פון דער אַנדערער זייט זעען מיר, ווי דער גר, אין דעם פרי־ביבלישן זינען פון וואָרט, האָט אַזעלכע „רעכט“ אָדער „פריווילעגיעס“, וואָס ווערן דעם אידן ניט געגעבן. אין דברים (כ׳) לערנען מיר: „לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה“ (איר זאָלט ניט עסן קיין נבלה, דעם פרעמדן וואָס אין דיינע טויערן מעגסטו עס אַוועקגעבן, ער זאָל עס עסן). די תורה זוכט ניט אַרויפצוצווינגען אויפן פרעמדן דעם איסור פון עסן נבלה, ווייל לויט זיין אמונה מעג ער עס פאַרברויכן. דעם פרעמדנס פליכט איינמאָל אין זיבן יאָר צו זיין אָנוועזנד בשעת מען „לייענט די תורה פאַר גאַנץ ישראל אין זיינע אויערן“ דאַרף דערפאַר אויסגעטייטשט ווערן ניט אַלס אַ טעכניק אַרויפצוצווינגען אויף אים די אידישע אמונה קענען זיין

ווילן און געוויסן, נאר מער אלס א ציווילער חוב זיך צו באקענען מיט דער ציוויליזאציע פונם לאנד, אין וועלכן ער לעבט און געפינט זיך אונטערן שוץ פון זיינע געזעצן. הינטער דער דאזיקער פליכט איז, מסתמא, גע־שטאנען א גדאנק, אז אויב דער פרעמדער וועט פעריאדיש אויפגעקלערט ווערן וועגן די יסודות פון דער אידישער לערע און דער טעאקראטישער סטרוקטור פון דער אידישער מלוכה, וועט ער סוף־כל־סוף דערזען דעם אמת און זיך אפזאגן פון זיין עבודה־זרה; די דאזיקע הנחה האט אבער (יעדנפאלס, אין פרינציפ) ניט געפירט צו קיין רעליגיעזער צוואנגס־פא־ליטיק. בדרך כלל, מעג מען באהויפטן, אז כאטש אונז איז ניט אינגאנצן קלאר די טערמינאלאגיע פונם חומש וועגן ניט־אידן, וואס געפינען זיך אין אידישן לאנד, און עס זיינען נאך ביז היינט פאראן ניט ווייניק חילוקי־דעות וועגן דעם אינהאלט פון אזעלכע באגריפן ווי „גר" און „תושב" — אינטערעסאנטע באמערקונגען וועגן דעם ענין זע אין ערשטן באנד פון „תולדות ההלכה" — זיינען פרעמדע קלאסיפיצירט געווארן אין אמאליקן יורידיש־עטישן באוואוסטזיין פון אידן אין דריי פארשיידענע קאטעגאריעס.

III

די ערשטע קאטעגאריע פרעמדע פעלקער
די אור־באוואוינער פון כנען

די ערשטע קאטעגאריע זיינען די „שבעת העממים", די זיבן פעלקער אין ארץ ישראל, פון וועלכע אידן האבן געדארפט מיט כוח „צוריקקריגן" זייער לאנד. די דאזיקע פעלקער זיינען געשטעלט געווארן, אזוי צו זאגן, אויסערן געזעץ, און די תורה גופא האט געהייסן זיי באהאנדלען מיט עקסטרעמער ברוטאליטעט. אויף דעם חתי און דעם גרגשי, און דעם אמורי, און דעם כנעני און דעם פרזי, און דעם חוי, און דעם יבוסי, „זיבן פעל־קער גרעסערע און שטארקערע פון דיר", טאר מען גאר, יעדנפאלס אין דעם דעראבערונגס־פעריאד, קיין רחמנות ניט האבן: „החרם תחרים אותם, לא תכרת להם ברית ולא תחנם, ולא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך", פארוויסטן זאלסטו זיי פארוויסטן, זאלסט מיט זיי ניט שליסן קיין בונד און זאלסט זיי ניט לייטזעליקן, און זאלסט זיך ניט מתחתן זיין מיט זיי, דיין טאכטער זאלסטו ניט געבן צו זיין זון, און זיין טאכטער זאלסטו ניט נעמען פאר דיין זון" (דברים ז', ב־ג). די רעליגיעז־סאנקציאנירטע פראגראם פאר דער באהאנדלונג פון די 7 טיפן „לאנד־גע־בוירענע", וועמענס ווידערשטאנד, אידן האבן זיך אונטערגענומען צוברעכן, איז געווען אן איינפאך־אכזריותדיקע: פיזיש פארטיליקן. גרויסע צאלן פון זיי זיינען ווירקלעך פארטיליקט געווארן (אומגעפער ווי אינדיאנער דורך ווייסע אמעריקאנער אין דער נייער צייט), און די וואס זיינען פון זיי

פאַרבליבן זיינען פאַרוואַנדלט געוואָרן אין שקלאַפן אָדער האַלב־שקלאַפן.
אין מלכים א׳ (ט׳, כ־כא) ווערט וועגן דעם דערציילט כמעט מיט עפּישער
רואיקייט: „כל העם הנותר מן האמורי, החתי, הפרזי, החוי והיבוסי אשר
לא מבני ישראל המה, בניהם אשר נותרו אחריהם בארץ, אשר לא
יכלו בני ישראל להחרימם, ויעלם שלמה למס עובד
עד היום הזה“ (דאָס גאַנצע פאָלק וואָס איז איבערגעבליבן פון דעם
אמורי, דעם חתי, דעם פריזי, דעם חוי און דעם יבוסי, וואָס זיינען ניט
געווען פון די קינדער פון ישראל, זייערע קינדער וואָס זיינען געבליבן נאָך
זיי אין לאַנד, וואָס די קינדער פון ישראל האָבן
זיי ניט געקאָנט פאַרטיליקן, זיי האָט שלמה גענר־
מען פאַר צינזקנעכט ביז אויף היינטיקן טאָג).

עס וואָלט אָבער געווען אַ גרויסער טעות אָנצונעמען, אַז די דאָזיקע
באַציאונג צו די איינגעבוירענע איינוואוינער פון כנען האָט עפּעס געהאַט
צו טאָן מיט אַ ראַסן־פּרינציפּ, אין דעם זינען, אין וועלכן מיר פאַרשטייען
דאָס וואָרט היינט. די „שבעת העממים“ זיינען געווען פאַר אידן געפער־
לעך, ווייל זיי האָבן געהאַט זייערע אַ תביעה אויף דעם זעלבן לאַנד, וואָס
איז „פאַרשפּראָכן געוואָרן“ ישראלן. דאָס איז געווען אַ קאָנפליקט צווישן
צוויי פּאָליטיש־טעריטאָריאַלע תביעות און אידן האָבן געהאַט זייער „מאָ־
ראַליש־רעליגיעזן גרונט“ צו באַטראַכטן די אייגנטום־פּרעטענזיעס פון דער
היימישער באַפעלקערונג אַלס אומגערעכט. אין דער זעלבער צייט האָבן
זיי זי באַטראַכט פאַר אַ גרויסע גייסטיקע געפאַר. וואוינען בשלום צוזאַ־
מען מיט „די זיבן פעלקער“, ווען זיי וואָלטן אַפילו פאַר דעם געזען אַן
עקאָנאָמישע און פּאָליטישע מעגלעכקייט, וואָלט געהייסן האָבן צווישן
זיך אַ גרויסע צאָל געצנדינער וואָס זיינען מטמא דאָס לאַנד. דער געצנ־
דינער אין אַ פרעמד אָבער ווייט לאַנד האָט ניט געקאָנט אויסאיבן אַזאַ
דעמאָראַליזירנדיקע אָדער פאַרפירערישע השפּעה אויף דעם רעליגיעזן לעבן
פון אידן מיט זייער נאָך זייער יונגן און נאָך ניט קריסטאַליזירטן מאָנאָ־
טעאיזם און מיט דער מאָראַל וואָס האָט זיך אויף זיין יסוד געהאַלטן אין
אויסבויען. דער היימישער געצנדינער איז באַטראַכט געוואָרן אַלס טאָג־
טעגלעכער מסית ומדיח. דער טעם פאַר זיך ניט מתחתן זיין מיט די היי־
מישע פעלקער ווערט אָנגעגעבן זייער קלאָר אין דברים (ז׳ ד־ה) „כי יסור
את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים, וחרה אף יהוה בכם, והשמידך מהר,
כי אם כה תעשו להם: מזבחותיהם תתצו ומצבותם תשברו, ואשיריהם
תגדעון, ופסיליהם תשרפון באש“ (וואָרים ער וועט אָפּקערן דיין זון פון
הינטער מיר, און זיי וועלן דינען פרעמדע געטער, און דער צאָרן פון יהוה
וועט גרימען אויף אייך, און ער וועט דיך גיך פאַרטיליקן, נייערט אַזוי
זאָלט איר טאָן צו זיי: זייערע מזבחות זאָלט איר איינוואַרפן, און זייערע
זיילשטיינער זאָלט איר צעברעכן, און זייערע געצנבוימער זאָלט איר אָפּ־
האַקן, און ז׳יערע געשניצטע בילדער זאָלט איר פאַרברענען אין פייער).
ישראל דאַרף ווערן אַ הייליק פאָלק, הייליק דאַרף ווערן דאָס פאַרשפּראָ־

כענע לאַנד פון ישראל, און די טומאת הגויים דאַרף אינם לאַנד אויסגעראָטן ווערן. הייראַטן מיט געצנדינער פון אַנדערע פעלקער און לענדער זיינען דערפאַר אין אַ גרויסער מאָס טאָלערירט געוואָרן: זייער צאָל האָט, מחמת באַגרענעצטע קאָנטאַקט־געלעגנהייטן, ניט געקאָנט זיין קיין גרויסע און גראָד ווייל זיי זיינען איינצלנע „אויסלענדער” האָבן זיי פאַרהעלטניסמעסיק לייכט געקענט אַבסאָרבירט ווערן אין דער אידישער סביבה, בשעת היימישע געצנדינער האָבן געפירט אויפן פלאַץ זייער אייגן קאָלעקטיוו לעבן און קולטיווירט זייער אייגענע ל אָ ק אָ ל ע עבודה־זרה. זיך מתחתן זיין מיט זיי, מיט די נאָענטע שכנים, וואָס האָבן נאָך דערצו ביי זיך ניט געפועלט, אַז זייער תביעה אויפן לאַנד איז שוין מער ניט גילטיק, וואָלט געקענט, לויטן זעלביקן אידישן באַוואוסטזיין, שטעלן אין געפאַר אי די אידישע הערשאַפט איבערן לאַנד, אי דעם עצם עקזיסטענץ פון דער אייגנאַרטיקער, יונגער און דורך־און־דורך אַנטיטעטישער אידישער אמונה. אין דער מאָס, אַלזאָ, אין וועלכער אידן האָבן אין אַלטערטום אַרויסגעוויזן אַ שטאַרקע נאַציאָנאַליסטיש־אַגרעסיווע באַציאונג צו די פעלקער, איז די ראַציאָנאַליזאַציע פאַר דער דאָזיקער באַציאונג און פאַר זייער אכזריותדיקער פאָליטיק פון אומגעצוימטע אָקופּאַנטן, וואָס איז געווען אַזוי כאַראַקטעריסטיש פאַר אַלע פעלקער אין יענע צייטן, געווען אַ סך ווייניקער „ראַסיסטיש“ ווי רעליגיעז.

באַוואוסטזיין פון דער אייגענער חשיבות אָבער נישט קיין פאַראַכטונג צו אַנדערע פעלקער

אין דער צווייטער קאַטעגאָריע געהערן פרעמדע פעלקער אין פרעמדע לענדער. ווי מיר האָבן שוין פריער אָנגעוויזן, האָבן אידן בנוגע זיי קיין אַגרעסיווע טענדענצן ניט אַרויסגעוויזן — אין דער מאָס, יעדנפאַלס, אין וועלכער אַזעלכע טענדענצן וואָלט געקענט דיקטירט ווערן פון זייער עטיש־רעליגיעזן באַוואוסטזיין. אמת, אידן האָבן זיך געהאַלטן פיל העכער פון זיי, באַטראַכטנדיק זיך אַלס אַן אויסדערוויילט פאָלק, וואָס געפינט זיך אין ספּעציעל אינטימע באַציאונגען מיט גאָט (מיט דעם איין און איינציקן גאָט, וועלכן די אומות העולם האָבן נאָך ניט אנערקענט!). די פּאָזיציע פון גאָטס „ליבלינג” און דער פאַקט וואָס צווישן אידנטום און דער העכסטער וועלטקראַפט איז געשלאָסן געוואָרן אַ „ברית”, זיינען אָבער ניט געווען פאַרבונדן פאַרן פאָלקסגעוויסן מיט קיין „ערדישע“ פּריווילעגיעס פון וועלכן ניט איז באַדייטנדן היקף. יעדעס פאָלק האָט אַ רעכט אויף זיין לאַנד און זעלבסטשטענדיקייט, און טראָץ דער אומגעהייער אינטענסיווער רעליגיעזער אומגעדולד, מיט וועלכער אידן אַלס אַ מאָנאָטעאיסטיש פאָלק האָבן זיך באַצויגן צו די אומות העולם, האָבן זיי געזוכט צו אנערקענען פאַר זיי אַפילו דאָס רעכט אויף עבודה־זרה. דער באַטאָנטער, אָדער אפשר איבערבאַטאָנטער, ווי איינניקע ווילן מיינען, רעס־

פעקט צו זיך אַליין, איז ניט פאַרוואַנדלט געוואָרן אין קיין פאַראַכטונג צו אַנדערע פעלקער: „לא תתעב אדומי ומצרי" (זאָלסט ניט פאַראַכטן דעם איינוואוינער פון אדום און מצרים). אין דער הינזיכט איז רב צעיר גערעכט, ווען ער אַקצענטירט אין זיין דערמאָנטן ווערק „תולדות ההלכה", אַז שנאה איז ביי אידן געווען צו ג ו י י א י ש ק י י ט , ניט צו ג ו יי ם , —צו זייערע עבודה זרה'ס, פון וועלכע זיי ווילן זיך סוף־כל־סוף באַפרייען און אָפּרייניקן, אָבער ניט צו זיי גופא. אַן אויסנאַמע אין דער הינזיכט איז געווען עמלק, וועמענס זכר עס איז געווען אַ מצוה אינ־גאַנצן „אָפּצומעקן פון אונטערן הימל". פון שנאה צו מצרים — אַפילו צו מצרים! — האָבן זיך אידן פאַרהעלטניסמעסיק פרי באַפרייט. עמלקן האָבן זיי ניט געקאָנט מוחל זיין אַזוי לאַנג ער האָט עקזיסטירט. „זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתך ממצרים, אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע, ולא ירא אלהים" — געדענק וואָס עמלק האָט דיר געטאָן אונטערוועגנס, ווען איר זייט אַרויסגעגאַנגען פון מצרים; ווי ער האָט דיך געטראָפן אונטערוועגנס, און האָט געשלאָגן דיינע הינטערשטע, אַלע אָפּגעשלאַפטע הינטער דיר, בעת דו ביסט געווען פאַר־שמאַכט און מיד; און ער האָט ניט מורא געהאַט פאַר גאָט (דברים כ"ה, יז־יח). אַחוץ עמלקן ווערט אין תנ"ך, דוכט זיך, קיין אַנדער חוץ־לארץ־דיק פאָלק ניט דערמאָנט אַלס אַן אָביעקט פון שטענדיקער שנאה און נקמה־געפילן.

דער גלויבן פון די נביאים אין דער מאָראַלישער צוקונפט פון די פעלקער

ביי די נביאים געפינען מיר שוין אַן אויסברייטערונג פון גאָטס ברכה אויף די אומות העולם. „ברוך עמי מצרים, ומעשה־ידי אשור, ונחלתי ישראל". געבענטשט זאָל זיין מיין פאָלק מצרים, און דאָס ווערק פון מיינע הענט, אַשור, און מיין נחלה, ישראל (ישעיה י"ט, כה). דאָס פאָלק וואָס האָט געהאַלטן ישראל דורות־לאַנג אין שקלאַפעריי און איז געוואָרן פאַר אידן דער סימבאָל פון טומאה און רשעות, ווערט דערהויבן אינם נביאס זעאונג צו דער מדרגה פון „גאָטס פאָלק"; מצרים און אשור, די צוויי פעלקער וואָס האָבן מיט זיך פאָרגעשטעלט אין משך פון אַ לאַנגער תקופה די מעכטיקסטע פאַקטאָרן אין פּאָליטישן לעבן פון יענעם טייל וועלט, פון וועלכן אידן האָבן געוואוסט, פאַראייניקן זיך, אין דער פאָראויסגעזעענער צוקונפט, מיט ישראל אין אַ הייליקער מלחמה — אין נאָמען פון גאָט, רעכט און גערעכטיקייט. ביי צ פ נ י ה ווערט דערדאָזיקער אוניווערסאַליזם אויסגעדריקט נאָך קלאָרער: „כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה, לקרא כלם בשם יהוה, לעבדו שכם אחד (ג', ט) — וואָרים דעמאָלט וועל איך איבערמאַכן די פעלקער אַ ליפּ אַ ריינע, אַז זיי זאָלן אַלע רופן צום נאָמען יהוה, אים צו דינען אַזוי ווי איין מאַן". צפניה געפינט שוין ניט פאַר מעגלעך אָנצורופן אין פאַרבינדונג מיט זיין וויזיע

וועלכע ניט איז איינצלפעלקער; ער זעט פאַר זיך אַ געריייניקטע און גייסטיק אויפגעריכטע מענטשהייט, וואָס איז פאַראייניקט אין דער עבודה פון איין גאָט. ירמיהו באַטראַכט זיך פונם אָנפאַנג אָן פאַר אַ „נביא לגויים", און כאָטש ער זאָגט פאָראויס, אַז אינם „טאָג פון גאָטס צאָרן", וועלן מצרים, בבל, פלשת, כנען, ערב עילם און מדי שטאַרק באַשטראָפט ווערן פאַר זייערע זינד (כמעט אַלע נביאים האָבן דאָך געדראָט מיט אַ שווערן עונש אויך און פאַר אַלעמען זייער אייגן פאָלק), גיט ער זיי אויך אַ פּלאַץ אין דער קומענדער גאולה: „והיה באחרית הימים אשוב את שבות עילם" (מ"ט, לט) — אָבער עס וועט זיין אין סוף פון די טעג, וועל איך אומקערן די געפאַנגענשאַפט פון עילם, זאָגט גאָט. אַלע שלעכטע שכנים, וואָס רירן אָן די ירושה וואָס ער האָט צוגעטיילט זיין פאָלק ישראל, וועט גאָט טאַקע אויסרייסן, ווי ירמיהו גלויבט, פון זייער ערד, אָבער דער עונש פאַר זייערע בייזע מעשים וועט ניט דויערן אייביק; גאָט וועט זיי ווידער דערבאַרעמען און וועט זיי אומקערן איטלעכן צו זיין נחלה, און איטלעכן צו זיין לאַנד (י"ב, יד־טו). דער נביא גלויבט אין די אָנגערופענע פעלקער און אין זייער מאָראַלישער צוקונפט. אויך די „שלעכטע שכנים" וועלן סוף־כל־סוף תשובה טאָן און גאָט וועט זייער תשובה אָננעמען און צוריקגעבן יעדן פון זיי זיין פּלאַץ אין דער וועלט. קיין אַבסאָלוטע פאַראורטיילונג און אָפּשטויסונג איז ביי אים נישטאָ; זיין צאָרן איז צייטווייליק און זיין שטראָף איז ניט קיין באַדינגונגסלאָזע. ירמיהו, און ניט נאָר ער אַליין, האָבן שוין געגלויבט אין יענע אָפענע טויערן, וועגן וועלכע עס רעדט זיך שפּעטער מיט דורות אין שמות רבה: „אין הקדוש ברוך הוא פוסל לשום בריה, אלא לכל הוא מקבל; השערים נפתחים בכל שעה וכל מי שמבקש לכנס יכנס" (דער אויבערשטער פּסלט ניט קיין שום באַשעפעניש, איטלעכן איז ער מקבל; די טויערן ווערן געעפנט יעדע שטונדע און ווער עס וויל אַריינגיין, זאָל אַריינגיין).

די בעלי המדרש וועגן די עסטעטישע ווערטן ביי ניט־אידן

ווען מיר גייען איבער פונם תנ"ך אין דער אייגנאַרטיקער און מער ליריש־רעזאָנירנדער ספערע פון אגדה און מדרש, געפינען מיר דעם דאָזיקן אוניווערסאַליסטישן צוג פון דער תורה און די נביאים קלאָרער און מער אַרטיקולירט. די אַגדה און די מדרשים אַנטהאַלטן אין זיך אַן אומגעהייער רייכן אוצר פון זעלבסט־אידעאַליזאַציע, הונדערט אילוסטראַציעס פון פאַרליבטקייט אין זיך אַליין און קאָמפּלימענטן אויפן אייגענעם חשבון: אַ געוויסע פאָרם פון נאַרציסיזם איז זייער אָפט אַן ענטפער אויף רדיפות און פאַראַכטונג פון דרויסן.

אין דער זעלבער צייט אָבער היט זיך די פאָלקס־נשמה קעגן נאַציאָנאַלער איבער־גאוה, וועלכע איז אין תוך אַן אָפּלייקונג פון דער וועלטס איינהייט און פון דער אָרגאַנישער אחדות פונם מענטש־

לעכן מין. דאָס זעלבע רעליגיעזע באַוואוסטזיין וואָס האָט פון זיך אַרויס־געבראַכט דעם „אתה־בחרתנו־באַגריף" אויפן גרונט פון פאַקטישע און אויגנשיינלעכע גייסטיק־מאָראַלישע אונטערשיידן צווישן ישראל און די אומות העולם, קען ניט שלום מאַכן מיטן געדאַנק, אַז אידן זיינען אַ ר־ג אַ נ י ש העכער פון די אַנדערע פעלקער און ניט בלויז ה י ס ט אָ־ר י ש פאַרגעשריטן. דאָס רעליגיעזע באַוואוסטזיין — באַרימעריש־נאַ־ציאָנאַליסטיש און אַריסטאָקראַטיש־אַראָפּקוקנדיק ווי עס איז אָדער עס שיינט צו זיין — זוכט אין דער זעלבער צייט אַ מין פאָרם ווי אַזוי זיך צו אַ נ ט ש ו ל ד י ק ן פאַר די אומות העולם פאַר זייער אינפעריאָ־ריטעט און פאַר ישראלס הויכער מדרגה. אַן אָפּקלאַנג פון אַזאַ געהיימען אָבער, לויט פילע סימנים, זייער ברויזנדן אינעווייניקסטן קאַמף, קענען מיר נאָך היינט אַרויסהערן פון געוויסע שטעלן אין דער מסכתא ש ב ת (דף קמ"ה): „מפני מה הגויים מזוהמים? ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתם; הגוים שלא עמדו על הר סיני, לא פסקה זוהמתם" (פאַר־וואָס זיינען די גויים פאַרשמוציקט? ישראל וואָס זיינען געשטאַנען ביים באַרג סיני, האָט זיך זייער שמוץ פון זיי אָפּגעטאָן; די גויים וואָס זיינען ניט געשטאַנען ביים באַרג סיני, האָט זיך זייער שמוץ פון זיי ניט אָפּ־געטאָן). אידן, הייסט עס, זיינען ניט שטענדיק געווען אַזוי ריין, ווי זיי זיינען איצטער; עס איז געווען אַ צייט, ווען זיי זיינען געווען ניט ווייניקער פאַרשמוציקט ווי די גויים, אָבער דער מעמד הר סיני האָט זיי ריין געמאַכט.

אויף אַ זייער פ אָ ר ז י כ ט י ק ן אופן, אויף אַ אופן פון ניט דערזאָגן ביז צום סוף, ווערט דאָ אַרויסגעבראַכט די אויפפאַסונג פון גייסטיקער עוואָלוציע ביי פעלקער: אידן זיינען ניט די א יי נ צ י ק ע נאָר די ע ר ש ט ע וואָס האָבן זוכה געווען צו התגלות, אָבער אין דעם אַלגעמיינעם פּלאַן פון וועלטגעשעען גייט אַריין התגלות אויך פאַר די אומות העולם, וואָס דאַרפן בלויז נאָך וואַרטן אויף זייערן אַן אייגענעם מעמד הר סיני. די מחיצה צווישן איד און ניט איד איז ניט קיין אַבסאָ־לוטע, נאָר אַ רעלאַטיווע, ניט קיין אייביקע נאָר אַ צייטווייליקע. די או־מות העולם פעלט דערווייל ת ו ר ה — אמת, דאָס וויכטיקסטע און ווערטפולסטע וואָס קען דעם מין מענטשן געגעבן ווערן — אָבער ח כ מ ה פאַרמאָגן זיי (יעדנפאַלס, אייניקע פון זיי) ניט ווייניקער פון אידן. „אם יאמר לך אדם, יש חכמה בגויים — תאמין; יש תורה בגויים —אל תאמין (איכה רבה). — אויב עמעצער וועט דיר זאָגן, אַז עס איז פאַראַן חכמה ביי די גויים, גלויב; אַז עס איז פאַראַן תורה ביי גויים, גלויב ניט". אונזערע קדמונים האָבן אַפילו מתקן געווען אַ ברכה, וואָס מען דאַרף מאַכן, ווען מען באַגעגנט אַ ניט־אידישן חכם: „הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו; חכמי אומות העולם אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו" (ברכות נ"ח) — ווער עס זעט חכמים פון ישראל זאָגט: „געלויבט איז דער אויבערשטער וואָס האָט צוגעטיילט

פון זיין חכמה צו די וואָס פורכטן אים", און ווער עס זעט חכמים פון די אומות העולם זאָגט: „געלויבט איז דער וואָס האָט צוגעטיילט חכמה צו זיינע מענטשן".

ווי הויך אידן פון דער תלמודישער עפּאָכע האָבן שוין געשאַצט געוויסע גייסטיקע אייגנשאַפטן פון פרעמדע פעלקער, קען מען זען, למשל, פון דעם ווי אַזוי עס ווערט אויסגעטייטשט דער פּסוק „יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם". דער זין פון דעם דאָזיקן אומקלאָרן זאַץ זאָל אויסדריקן די שטרעבונג צו אַ מין סינטעז פון קולטורן. „יפיותו של יפת יהא באהלי שב" (מגילה ט') — די שיינקייט פון יפת (די עסטעטישע ווערטן פון ניט־אידן) זאָל רוען אין שמ'ס תורה־געצעלטן. „יפת" ווערט דאָ אומדירעקט כאַראַקטעריזירט אַלס העכער, אין אַ געוויסער ספערע פון קונסט, פון שמ'ן. אָבער עסטעטיק און חכמה שעפּן ניט אויס מיט זיך אַלע גייסטיקע פּאָטענצן פון פרעמדע פעלקער. עס איז פאַר זיי ניט פאַרמאַכט דער וועג אויך צו דער העכסטער רעליגיעז־מאָראַלישער שפּע, וואָס קען בכלל פון אַ מענטשן דערגרייכט ווערן — צו רוח־הקודש. אין תנא דבי אליהו רבה, צום ביישפּיל, געפינען מיר שוין דעם פאָלגנדן כאַראַקטעריסטישן זאַץ: „מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה, בין עבד ובין שפחה, הכל לפי מעשה שעושה כך רוח הקודש שורה עליו". (איך רוף די הימלען און די ערד פאַר עדות און זיי וועלן באַשטעטיקן, אַז צי אַ גוי אָדער אַ איד, צי אַ מאַן אָדער אַ פרוי, צי אַ קנעכט אָדער אַ שקלאַפן־פרוי, לויט די מעשים וואָס ער טוט רוט אויף אים רוח הקודש). דער מענטש, הייסט עס, איז ניט דעטערמינירט ניט פון זיין געשלעכט, ניט פון זיין סאָציאַלער שטעלונג און ניט פון זיין ראַסע: יעדער יחיד איז פּעאיק אויף מעשים וואָס קענען אים דערהויבן צו אַ מדרגה, אויף וועלכער מען איז זוכה צו קריגן רוח הקודש.

אידן זיינען די ערשטע, אָבער ניט די לעצטע אויסדערוויילטע

אין תלמוד און אין די פאַרשיידענע מדרשים זיינען, ווי עס איז באַקאַנט, פאַראַן הונדערטער שטעלן, אין וועלכע אַנדערע פעלקער ווערן שאַרף קריטיקירט און פאַראורטיילט, אָבער אויך יענע שטעלן אַנטהאַלטן אין זיך פאַרהעלטניסמעסיק זעלטן אַ טאָטאַלע און ענדגילטיקע פאַראורטיילונג פון דעם ניט־אידישן טייל פון דער מענטשהייט. די טענדענץ אין דער אגדה און מדרשים איז ניט ווייניקער, אמאָל אַ סך מער, אויסגעשפּראָכן אוניווערסאַליסטיש ווי אין דער נבואה. לויט איין מדרש (מכילתא אויף שמות) איז די תורה געגעבן געוואָרן אין דער מדבר — אין אַ געוויסן זינען אין אַ „קיינעמס לאַנד" — און ניט אין ארץ ישראל, כדי דערמיט אָנצודייטן, אַז אין פּרינציפּ איז זי אַ מתנה פאַרן גאַנצן מענטשלעכן מין, ניט נאָר פאַר אידן אַליין: פּאָטענציעל, אין

לעצטן היסטאָרישן חשבון, זיינען אַלע פעלקער ראוי און מסוגל אָנצונעמען די תורה. לויט אַן אַנדער אגדה איז די תורה גלייכצייטיק פאַרגעטראָגן געוואָרן אויף אַלע שבעים לשון, כדי אַלע „זיבעציק פעלקער" פון דער וועלט זאָלן זי הערן, יעדער אויף זיין שפּראַך, אפשר וועלן זיך געפינען צווישן זיי אַזעלכע וואָס וועלן זי מקבל זיין; און לויט אַן אַנדער אגדה איז די תורה געטראָגן געוואָרן פון לאַנד צו לאַנד און פון פאָלק צו פאָלק — דער רבונו של עולם האָט, כביכול, „עקספּערימענטירט" מיט די אומות העולם, נאָך אַליין „ניט געווען זיכער" ווער פון זיי איז שוין גרייט זי מקבל צו זיין. דער „עקספּערימענט" איז ניט געלונגען, אַלע האָבן זיך פון איר אָפּגעזאָגט, אָבער אויך ישראל (דאָ קומט ווייטער אַמאָל אַ סימפּטאָמאַטישע „אַנטשולדיקונג" פאַר פאַרמאָגן אַ „כלי חמדה", וואָס אַנדערע פעלקער האָבן ניט!) האָט די תורה מיטן גוטן ווילן ניט געוואָלט אָננעמען, נאָך ניט געווען, הייסט עס, רייף און מסוגל זי אָפּצושאַצן, און די השגחה האָט זי געמוזט אויף אים אַרויפצווינגען. „כפה עליהם הר כגיגית", מען האָט אויף די אידן אָנגעבויגן דעם באַרג ווי אַ פאַס: אָדער איר זייט אויף זיך מקבל דעם עול פון דער תורה, אָדער דער באַרג וועט אייך פאַרניכטן. צופיל, איז דער זין פון דער און פון אַנדערע ענלעכע אגדות און מדרשים, טאָרן זיך אידן מיט זייער סופּעריאָריטעט לגבי אַנדערע פעלקער ניט איבערנעמען. אינם וועלטפּלאַן איז לכתחילה אַריינגעגאַנגען אַ תורה פאַר אַלעמען, אָן אונטערשייד פון לאַנד, שפּראַך און אָפּשטאַם. דאָס איז דערווייל ניט געלונגען, אָבער דער אָריגינעלער וועלטפּלאַן וועט פריער אָדער שפּעטער פאַרווירקלעכט ווערן („ומלאה הארץ דעה את ה׳"); אידן זיינען בלויז די ערשטע וואָס האָבן געשלאָסן אַ בונד מיט גאָט. מיט קיין ראַסן־טעאָריע אין דעם מאָדערנעם „וויסנשאַפטלעכן" זינען פון וואָרט האָט די דאָזיקע שטעלונג צו פרעמדע קיין שייכות ניט. בלויז, שטאַם, ביאָלאָגישע ירושה איבן אויס אויפן יחיד אַ געוויסע השפּעה, אָבער דער גייסט פון מענטשן איז שטאַרקער פון די דאָזיקע פאַקטאָרן, און דעם „צלם אלהים" וואָס פעלט ניט אויף קיין איין און איינציק מענטשלעך געזיכט איז, אין לעצטן אַנאַליז, מער אַנטשיידנד ווי די בלוט און פלייש ירושה מיט אירע „דעטערמינאַנטן".

עס וואָלט געווען נאַאיוו אָדער זייער געקינצלט צו זוכן אין תנ"ך אָדער אַפילו שפּעטער ביי די חכמי התלמוד און אין די מדרשים וועלכע ניט איז סיסטעמאַטיש־וויסנשאַפטלעכע געדאַנקען וואָס האָבן צו טאָן מיט פּסיכאָ־ביאָלאָגיע. די טענדענץ און די ריין־אינטואיטיווע אויפפאַסונג איז, אָבער אין דער גאַנצער אידישער קלאַסיש־רעליגיעזער ליטעראַטור אַ קלאָרע: גייסט איז ניט שקלאַפיש געבונדן אָן מאַטעריע, גייסט איז אויטאָנאָם און איז בכוח צו באַפרייען דעם מענטשן פון בלוט און פלייש השפּעות; אַ „בשר ודם" איז אַ סך מער ווי בלויז בשר ודם. „רוח" איז ניט סתם אַן עפּיפענאָמען פון „חומר", און דערפאַר טאַקע איז יעדער

מענטש, ווי מיר זאָגן היינט, אַ „פּריוועטער אַגענט", און איז מאָראַליש פאַראַנטוואָרטלעך פאַר זיין האַנדלען.

די באַציאונגען צווישן גייסט און שטאָלץ ווערן רעפּרעזענטירט אין תלמוד „גראַפיש־אַנאַטאָמיש" (נדה, ל"א): „דריי שותּפים זיינען פאַראַן אין מענטשן — גאָט, זיין פאָטער און זיין מוטער; דער פאָטער פאַרזייט אין אים דעם מענגלעכן זאָמען („לובן"), פון וועלכן עס קומען אַרויס ביינער, אָדערן, נעגל, דער געהירן אין קאָפּ און דאָס ווייסלעכע פונם אויג; די מוטער פאַרזייט די רויטע פליסיקייט („אודם"), פון וועלכער עס קומען אַרויס הויט, פלייש, האָר און דער שוואַרצאַפּל פונם אויג; און גאָט גיט אין אים אַריין גייסט, נשמה, פיזאָנאָמיע (קלסתר פּנים), די פעאיקייט צו זען און צו הערן און צו רעדן און צו גיין מיט די פיס, פאַרשטענדעניש, פאַרנונפט און שכל; און ווען עס קומט פאַר אים די צייט אַוועקצוגיין פון דער וועלט, נעמט דער אויבערשטער צוריק זיין חלק און לייגט אַוועק פאַר טאַטע־מאַמע זייער חלק".

גייסט, נשמה, אַלץ וואָס איז אין מענטשן באַוועגלעך, אַקטיוו און דינאַמיש קומט פון גאָט, ניט פון טאַטע־מאַמע, און דאָס הייסט שוין ממילא אויך ניט פון „ראַסע". די חלקים וואָס פאָטער און מוטער (און ראַסע) האָבן אין מענטשן, מעגן מיר זיך היינט דערלויבן צו אינטערפּרעטירן יענע פאָרשטעלונג פון די חז"ל, קענען אפשר סטימולירן אָדער מעכב זיין די פאַנאַנדערוויקלונג אָדער אויפשוואונג פון גייסט, זיי זיינען אָבער ניט מסוגל אים אויף שטענדיק צו פענטען אָדער דעטערמינירן זיין כאַראַקטער און ריכטונג. פאַר אידן זיינען די אומות העולם זיבער געווען זינדיקע ברואים, אָבער זינדיק האָט אין רייפערן אידנטום קיינמאָל ניט געהייסן דאָס זעלבע וואָס פאַרדאַמט. די טויערן פון תשובה זיינען פאַר די זינדיקע ניט געווען פאַרשלאָסן און ניט אומזיסט האָט מען אין די זיבן סוכות־טעג מקריב געווען אין בית־המקדש זיבעציק אָקסן אויף מכפּר צו זיין די חטאים פון די „זיבעציק אומות העולם" (סוכות, נ"ה). די דאָזיקע תקנה האָט דעמאָנסטרירט מער ווי אַלעס איבעריקע, אפשר מער ווי די אוניווערסאַליסטישע וויזיעס פון די נביאים און די שפּעטערדיקע אַנטי־פּאַרטיקולאַריסטישע אויסטייטשונגען פון פילע פון די חז"ל, אַז וויפיל חסרונות אידן זאָל אין זייערע טאָג־טעגלעכע באַאָבאַכטונגען ניט האָבן אַנטדעקט אין די פרעמדע פעלקער און וויפל מעלות זיי זאָלן ניט האָבן צוגעשריבן זיך אַליין, אַמאָל נאַאיוו־פּשטותדיק און אַמאָל ראַפינירט־נצחונותדיק, אַז עס איז אָבער געקומען צו מאַכן אַ גרינטלעכן חשבון־הנפש — אַ חשבון־הנפש וואָס געפינט זיין אויסדרוק אין קולט, אין עבודה, אין דער מיסטעריע פון קרבן — האָבן זיי אויסגעאַרבעט אַ צערעמאָניאַל, אין וועלכן עס ווערט פייערלעך באַטאָנט די איינהייט פון אַלע מענטשן־ברואים אין חטא, אין תשובה און אין כּפּרה...

די באַציאונג צום „גר" און „אויסלענדער" לויט דער אידישער געזעצגעבונג

און דאָ קומען מיר צו דער דריטער קאַטעגאָריע פרעמדע — ניט צו סתם אומות העולם, נאָר צו יענע אָפּשפּליטערונגען פון שכנותדיקע און ווייטע פעלקער, וועמען אומשטענדן האָבן געבראַכט, אָדער געקענט ברענגען, אין אידישן לאַנד. אויף דעם סטאַטוס פון דער קאַטעגאָריע האָבן מיר שוין בדרך כלל אָנגעוויזן אין אָנהויב פון דעם קאַפּיטל און מיר קענען זיך דאָ באַגרענעצן בלויז מיט עטלעכע אָנווייזונגען. די ביבלישע געזעצגעבונג מאַכט אַן אונטערשייד צווישן „נכרי", דעם אויסלענדער, וואָס געפינט זיך אין אידישן לאַנד צייטווייליק צוליב באַשטימטע צילן, ווי, למשל, איינצוקויפן אָדער צו פאַרקויפן סחורה, און צווישן דעם „גר", וועלכער געהערט אויך ווי דער ערשטער צו אַ פרעמדן שטאַם, אָבער ער האָט זיך אויף שטענדיק באַזעצט אין לאַנד. זייערע רעכט און פליכטן זיינען נאַטירלעך ניט איינע און די זעלבע (ווי, צום ביישפּיל, עס איז פאַראַן ביז היינט אַ חילוק אין יורידישן סטאַטוס צווישן אַ „טוריסט" און אַן „אימיגראַנט" אין אַלע לענדער). דער נכרי געפינט זיך אונטער דעם אַלגעמיינעם שוץ פון די געזעצן פון לאַנד, אָבער ער ווערט ניט באַטראַכט פאַר קיין „בירגער" אָדער פאַר קיין מיטגליד פון דער געזעלשאַפט אין ווירטשאַפטלעכן זינען. דער איסור צו נעמען פּראָצענט פאַר אַנטליען געלט איז אויף אים ניט חל. „לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך" — דער נכרי איז אין דעם דאָזיקן זאַץ ניט סתם אַ ניט־איד, נאָר אַן אויסלענדער, אַ צוגערייזטער, וועלכער ווערט ניט באַטראַכט אַלס אַ גליד אין דעם לאָקאַלן סאָציאַל־עקאָנאָמישן אָרגאַניזם, בשעת אונטער דעם באַגריף „אחיך" (דיין ברודער), ביי וועמען מען טאָר קיין נשך ניט נעמען, געפינט זיך אויך דער ניט־אידישער „פּערמאַנענטער רעזידענט" פונם אידישן לאַנד, דער אַזוי גערופענער „גר" (פּאַראַלעל צו אַזאַ סטאַטוס אין דער היינטיקער מלוכה, שוין אָפּגערעדט פון דער אַלטערטימלעכער, קען מען געפינען אין די געזעצן און רעגולאַציעס פון די אַמעריקאַנער שטאַטן: אַ טוריסט האָט ניט קיין רעכט צו זוכן און אָנצונעמען אַרבעט, און קומט ער אָן צו אָרגאַניזירטער צדקה, איז דאָס אַ גענוגנדער גרונט פאַר דעפּאָרטאַציע).

אַנדערש איז דער סטאַטוס פונם „ג ר", וועלכער ווערט אָפּטמאָל אָנגערופן אויך „גר תושב", אָדער סתם „תושב", כדי אים ניט צו פאַרטוישן מיטן „נכרי". ניט שטענדיק איז אונז קלאָר די פּסיכאָלאָגיש־עמאָציאָנעלע קאָננאָטאַציע פון אַן אַלט־העברעאיש וואָרט, אָבער אַז דער באַגריף „גר ותושב" האָט ניט אַנטהאַלטן אין זיך קיין שמץ פון באַליידיקונג, קען מען זען פון אַ געוויסן פּסוק אין ויקרא (כ"ה, כג): „והארץ לא תמכר לצמיתות, כי לי הארץ, כ י ג ר י ם ו ת ו ש ב י ם א ת ם

ע מ ד י“ (און די ערד זאָל ניט פאַרקויפט ווערן אויף אייביק, וואָרים צו מיר געהערט די ערד; וואָרים פרעמדע און איינגעוואַנדערטע זייט איר ביי מיר). די אידייע פון דער אַגראַר געזעצגעבונג אין תורת משה איז, אַז קיין אַבסאָלוט אייגנטום־רעכט אויף באָדן האָט קיינער ניט, דאָס לאַנד געהערט צו גאָט און מענטשן אָדער פעלקער זיינען בלויז זיינע פעכטער; אידן אין זייער „אייגענעם“ לאַנד זיינען אויך אין גרונט ניט מער ווי איינוואוינער אויף גאָטס באָדן, גרים און תושבים. אין פרינציפּ, כאָטש מיט וועזנטלעכע פּאַקטישע באַשרענקונגען, איז דער פרעמדער וואָס וואוינט אין אידישן לאַנד אויך אַ פעכטער ביי גאָט און געפינט זיך אונטער זיין שוץ. דעם גר טאָר מען דערפאַר ניט קריוודען און ניט אונטערדריקן („וגר לא תונה ולא תלחצנו“) און וועגן דעם ווערט גערעדט (שמות כ״ב, כא־כב) בנשימה אחת מיט דעם געבאָט ניט צו פייניקן אַן אלמנה און אַ יתום. מען טאָר קעגן אים ניט דיסקרימינירן אויך, ווען ס'האַנדלט זיך וועגן שטראָף־רעכט און געריכט: „משפט אחד יהיה לכם, כגר כאזרח יהיה, כי אני יהוה אלהיכם“ (ויקרא כ״ד, כב) — איין געזעץ זאָל זיין ביי אייך, ווי דער פרעמדער אַזוי זאָל זיין דער איינגעבוירענער, וואָרים איך בין יהוה אייער גאָט.

די פליכט צו אונטערשטיצן אַ פאַראָרעמטן ווייסט אויך ניט אין דער ביבלישער געזעצגעבונג קיין אונטערשייד צווישן איד און ניט־איד. דער „גר ותושב“ ווערט אין דער הינזיכט גלייכגעשטעלט מיט אַ אידישן „ברו־דער“ (ויקרא כ״ה, לה): „וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב, וחי עמך“ — און אַז דיין ברודער וועט אָרעם ווערן, און זיין האַנט וועט זיין געפאַלן ביי דיר, זאָלסטו אים אויפהאַלטן, דעם פרעמדן און דעם איינגעוואַנדערטן, אַז ער זאָל קענען לעבן ביי דיר; מען טאָר אים אויך ניט געבן קיין געלט אויף צינזען און קיין עסנוואַרג אויף מערונג („מרבית“). אמת, אין שפּעטערדיקע דורות האָט די משנה געזוכט אויס־צוטייטשן דעם באַגריף „תושב“ אין אַן אַנדערן זין, אַזוי אַז דער איסור צו נעמען צינז פאַר געלט זאָל חל זיין נאָר אויף אידן. אָבער דאָס איז ניט דער איינציקער געזעץ, אין וועלכן עס זיינען, אונטערן דרוק פון נייע עקאָנאָמישע און אַנדערע לעבנס־באַדינגונגען, פאָרגעקומען געוויסע ענדערונגען.

חובות אין אַ שמיטה יאָר האָבן בפירוש געדאַרפט אַנולירט ווערן, אָבער ווען אידן האָבן אָנגעהויבן איבערגיין פון אַ פּאַטריאַכאַל־אַגריקולטורעלער ווירטשאַפט צו אַ קאָמפּליצירטער עקאָנאָמיק, אין וועל־כער האַנדל און אינדוסטריע האָבן שוין געשפּילט אַ גרעסערע ראָלע, האָבן די שמיטה־געזעצן שוין געשטערט*) דער אַנטוויקלונג פון אַ ברייטערן קרע־דיט־סיסטעם. ווען הלל הזקן, לייענען מיר אין דער משנה, האָט דערזען, אַז מענטשן הויבן אָן אויסצומיידן צו געבן הלוואות, אויס מורא, אַז זיי וועלן בטל ווערן אין דעם זיבעטן יאָר, און פאַרלעצן דערמיט אַ געבאָט פון

דער תורה (די פליכט צו העלפן דעם וואָס נויטיקט זיך),*) האָט ער מתקן געווען יענע פּראָצעדור פון מאַכן לכתחילה אַ דערקלערונג, אַז דאָס געלט ווערט געליען מיטן תנאי, אַז דער מלוה זאָל עס מעגן איינמאָנען, ווען ער וויל. ענלעכע עקאָנאָמישע אומשטענדן האָבן וואַרשיינלעך שפּעטער גורם געווען דערצו, אַז אין דעם ענין נעמען צינז פאַר געלט פון „גרים ותושבים" זאָל פאָרקומען אַ געוויסע רעוויזיע...

איין באַדייטנדע סאָציאַל־עקאָנאָמישע דיסקרימינאַציע קעגן פרעמדע אַנטהאַלט אָבער אין זיך די ביבלישע געזעצגעבונג, וועלכע פאָרדינט באַזונדערע אויפמערקזאַמקייט. אַ אידישן קנעכט האָט מען באַדאַרפט באַפרייען נאָך זעקס יאָר אָדער אין אַ יובל יאָר, בשעת אַ ניט־אידישער שקלאַף האָט ניט געקאָנט האָבן קיין תביעה אויף באַפרייאונג. עס איז אָבער אינטערעסאַנט די פאָרמולע וואָס ווערט גענוצט אין דער תורה (ויקרא כ"ה, מא) וועגן דער באַפרייאונג פון אידישע קנעכט: „ויצא מעמך

*) דאָ האָט דער חשובער מחבר זיך טועה געווען און אין אַ פּאָר שורות ווייטער זעט מען די סתירה: די סיבה וואָס האָט געצוואונגען מתקן זיין דעם פּרוזבול איז נישט ווי דער ח' מחבר גיט אָן אַ „מאַטעריאַליסטישע" אַז „די שמיטה־געזעצן האָבן געשטערט די עקאָנאָמישע אַנטוויקלונג" דעריבער האָט הלל מתקן געווען דעם פּרוזבול, נייערט עס איז אומגעקערט, ווייל די עקאָנאָמישע אַנטוויקלונג וועלכע האָט געפאָדערט אַ ברייטערן קרעדיט סיסטעם און די רייכע לייט האָבן ערב שמיטה נישט געוואָלט אַנטלייען און מיט דעם האָבן זיי עובר געווען אויפן לאו פון דער תורה: „השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר: קרבה שנת־השבע, שנת השמטה, ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו" (היט דיך, עס זאָל ניט זיין אין דיין האַרצן אַ בייזער געדאַנק, אַזוי צו זאָגן: דאָס זיבעטע יאָר, דאָס יאָר פון שמיטה, דערנענטערט זיך; און דיין אויג וועט זיין שלעכט צו דיין ברודער דעם אביון, און וועסט אים ניט געבן, און ער וועט רופן איבער דיר צו גאָט, און אויף דיר וועט זיין אַ זינד). און כדי צו פאַרמיידן אַט די זינד פון נישט וועלן ערב שמיטה־יאָר צו אַנטלייען האָט עס הלל מתקן געווען אַ פּרוזבול.

און אַזוי איז אויך דער לשון המשנה (שביעית פרק יוד מ"ג און אין גמרא גיטן לו ע"ב). פּרוזבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן, כ ש ר א ה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ו ע ו ב ר י ן ע ל מ ה ש כ ת ו ב ב ת ו ר ה (דברים טו): „השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וכו'". התקין הלל לפּרוזבול.

דער פּרוזבול האָט געדאַרפט געמאַכט ווערן ביים בית־דין, כדי עס זאָל אַריין אונטערן כלל פון „כל העומד לגבות כגבוי דמי" און „הפקר בית דין הפקר".

אגב איז כדאי צו באַמערקן, אַז דער שמיטה־דין האָט בכלל געוויסע באַגרענעצונגען, ער איז נישט חל אויף חובות פאַר סחורה וואָס מען האָט גענומען אויף קרעדיט; אויף אַ הלואה אויף אַ משכון, אַ געלט־חוב וואָס איינער איז שולדיק דעם אַנדערן וואָס בית־דין האָבן עס צוגעפּסקנט א. ז. וו. זע געניי וועגן דעם דאָרט אָף אַן אָרט.)

הוא ובניו עמו, ושב אל משפחתו, ואל אחוזת אבותיו ישוב" — דעמאָלט (אין יובל יאָר) זאָל ער אַרויסגיין פון דיר, ער און זיינע קינדער מיט אים, און ער זאָל זיך אומקערן צו זיין משפחה, און צום אייגנטום פון זיינע עלטערן זאָל ער זיך אומקערן.

דער יובל־געזעץ האָט, ווי מען קען זיך פון דער פאָרמולע משער זיין, פאַרפאָלגט צוויי צוועקן — אומקערן די פרייהייט צו די פאַרשקלאַפטע און ווידער אויפשטעלן דעם גלייכגעוויכט פון עקאָנאָמישן וואוילזיין. דער אידישער קנעכט ווערט באַפרייט, אָבער ער ווייסט וואָס צו טאָן מיט זיין פרייהייט און ער ווערט ניט אַרויסגעוואָרפן אויף דער גאַס; ער קערט זיך אום צו זיין משפחה און צו דעם „אחוזת אבותיו", צום באָדן־אייגנטום פון זיינע עלטערן, וואָס גייט צוריק איבער אין זיין רשות. אַנדערש איז אָבער די לאַגע פונם „גר" אָדער „תושב". די באַפרייאונג פון שקלאַפעריי וואָלט פאַר אים, אין די באַדינגונגען פון דער דעמאָלטדיקער עקאָנאָמישער סטרוקטור, געקאָנט ווערן אַן אומגליק. איר הויפּט־חיונה האָט די פרייע באַפעלקערונג געצויגן פון באָדן, און קיין שום יובל האָט ניט געקאָנט אומקערן קיין לאַנד אַזאַ איינעם, וואָס האָט עס פריער קיינמאָל ניט פאַרמאָגט.

אין דעם פּרט איז גערעכט יחזקאל קויפמאַן, ווען ער ווייזט אָן אין ערשטן באַנד פון זיין ווערק „גולה ונכר" (זייט 227) אויפן באַזונדערן עקאָנאָמישן סטאַטוס פון די פרעמדע אין אידישן לאַנד: „די שבט־אָרדענונג, וואָס האָט געהערשט ביי אידן אין אַלטערטום, האָט גורם געווען דערצו, אַז די פרעמדע וואָס האָבן געלעבט אין לאַנד צווישן אידן האָבן מערסטנטייל ניט געקענט זיך פולשטענדיק באַהעפטן אין דעם אידישן פאָלק אויך נאָך פילע דורות, און זיי זיינען פאַרבליבן אַ באַזונדער סאָציאַלער קלאַס. דאָס לאַנד איז געווען פאַנאַנדערגעטיילט אויף נחלות פון שבטים, און נאָר דורך צוגעהעריקייט צו אַ שבט איז געוויינלעך מעגליך געווען צו קריגן אַ באָדן־נחלה און פאַררעכנט ווערן פאַר אַ „בירגער" אין לאַנד. דער באָדן איז געווען אַ „נחלה פון די אבות", און דער משפחה־שבט־פאַרבאַנד האָט אָפּגעהיט זיין באַזונדער ווען און זיין טייל לאַנד, אַזוי אַז אַ פרעמדער האָט אין אים ניט געקאָנט אַריינדרינגען... דער שבט איז געווען אַ שטאַרקע מחיצה ביי אידן אויך צווישן זיך אַליין. די פאַנאַנדערטיילונג אויף שבטים איז געווען אַ גרויסער פאַקטאָר אין אידישן סאָציאַל־פּאָליטישן לעבן אין אַלטערטום, און אַפילו פאַר אַ אידן איז ניט געווען קיין וועג ווי אַזוי אַריבערצוגיין פון איין שבט אין אַנדערן..." די דעמאָלטדיקע שבט־סטרוקטור פונם אידישן פאָלק איז אויף אַזאַ אופן געווען אַן אָביעקטיווע מניעה פאַרן פולשטענדיקן אַבסאָרבירן פונם פרעמדן, וואָס האָט זיך באַזעצט אין לאַנד (לאָמיר זיך, אגב, דערמאָנען אָן דער אייגנאַרטיקער סטרוקטור פונם רוסישן דאָרפישן „מיר", וואָס האָט אויך אין זיך געטראָגן ענלעכע שטריכן און האָט עקזיסטירט דורות און דורות, אויך נאָך אינם אָנפאַנג פון צוואַנציקסטן

יאָרהונדערט; אין דער שווייץ מיט איר קאַנטאָנען־סיסטעם און מיט דער אייגנאַרטיקער עקאָנאָמישער פיזיאָנאָמיע פון אירע „קאָמונעס״ איז אויך יאָרנלאַנג געווען אוממעגלעך פאַר אַ פרעמדן צו ווערן אַ בירגער, אַזוי לאַנג אַ קאַנטאָן אָדער אַ „קאָמונע״ האָט ניט מסכים געווען אים אַריינצונעמען אַלס אַ מיטגליד   אַ נישט־אידישער קנעכט, ווען ער וואָלט באַפרייט געוואָרן, וואָלט ער וואַרשיינלעך אין די מייסטע פאַלן גאָרניט געוואוסט וואָס צו טאָן מיט   זיך — ער וואָלט פאַרוואַנדלט געוואָרן אין אַ הונגעריקן און זיך אַרומשלעפנדיקן „פּאַריאַ״, וואָס זיין לאַגע האָט געקענט זיין אין אַלע הינזיכטן ערגער איידער די לאַגע פון אַ קנעכט, וואָס זיין אידישער האַר טראָגט פאַר אים ניט קיין קליינע אחריות.

דערפאַר האָבן אָבער לויט דער ביבלישער געזעצגעבונג ניט עקזיסטירט קיין עקאָנאָמישע דיסקרימינאַציעס קעגן פרעמדע, אין פאַרגלייך מיט פאַראָרעמטע און אין אַ געוויסן זינען „דעקלאַסירטע״ טיילן פון דער אידישער באַפעלקערונג. „מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך, ובא הלוי, כי אין לו חלק ונחלה עמך, ו ה ג ר , והיתום והאלמנה אשר בשעריך, ואכלו ושבעו, למען יברכך יהוה אלהיך בכל מעשה ידך אשר תעשה״ (דברים י״ד, כח־כט) — צום סוף פון אַלע דריי יאָר, אין יענעם יאָר זאָלסטו אַרויסטראָגן דעם גאַנצן מעשר פון דיין תבואה, און אַוועקלייגן אין דיינע טויערן; און עס זאָל קומען דער לוי, ווייל ער האָט ניט קיין חלק און קיין נחלה ביי דיר, און ד ע ר פ ר ע מ ד ע ר , און דער יתום, און די אלמנה, וואָס אין דיינע טויערן, און זיי זאָלן עסן און זאַט זיין, כדי יהוה דיין גאָט זאָל דיך בענטשן אין יעטוועדער טואונג פון דיין האַנט וואָס דו וועסט טאָן. דער גר־תושב, ווי מיר זעען דאָ, ווערט באַטראַכט מער אַלס אַ מיטגליד פון אַ סאָציאַלער שיכט, צוזאַמען מיט ל ו יי ם , אידישע יתומים און אידישע אלמנות, איידער אַ צוגעהעריקער צו אַן אַנדער ראַסע. אָבער אַז דאָס רעליגיעז־עטישע באַוואוסטזיין האָט מיט אַזאַ סטאַטוס פאַר די פרעמדע, מיט זייער ניט־פולשטענדיקער אינטעגרירטקייט אין עקאָנאָמישן לעבן פון דער אידישער געזעלשאַפט ניט געקענט שלום מאַכן, אַז דאָס געוויסן האָט געפאָדערט די אָפּשאַפונג אויך פון דעם דאָזיקן אָביעקטיוו־דיסקרימינאַטאָרישן מאָמענט, קענען מיר אַרויספילן ביי יחזקאלן.

טרוימענדיק וועגן שיבת־ציון און אַ נייער חלוקה פון באָדן, זאָגט ער אין זיינע פאָלקסגענאָסן (מ״ז, כא־כג): „וחלקתם את הארץ הזאת לכם, לשבטי ישראל; והיה תפילו אותה בנחלה לכם ו ל ג ר י ם הגרים בתוככם, אשר הולידו בנים בתוככם, והיו לכם כאזרח כבני ישראל; אתכם יפלו בנחלה בתוך שבטי ישראל, והיה בשבט אשר גר הגר אתו, שם תתנו נחלתו, נאום אדוני יהוה״ — און אַז איר וועט אייך צעטיילן דאָס דאָזיקע לאַנד לויט די שבטים פון ישראל, איז, זאָלט איר עס אויסוואַרפן פאַר

אַ נחלה צו אייך, און צו פרעמדע וואָס וואוינען צווישן אייך, וואָס האָבן געבוירן קינדער צווישן אייך; און זיי זאָלן ביי אייך זיין אַזוי ווי איינגעבוירענע צווישן די קינדער פון ישראל; גלייך מיט אייך זאָל זיי פאַלן אַ נחלה צווישן די קינדער פון ישראל; און עס זאָל זיין, צווישן דעם שבט וואָס דער פרעמדער וואוינט ביי אים, דאָרט זאָלט איר געבן זיין נחלה, זאָגט גאָט דער האַר.

IV

אַנאַלאָגיעס צווישן אידישן און גריכישן אתה בחרתנו געפיל

די אידישע באַציאונג צו די דריי פאַרשיידענע קאַטעגאָריעס פרעמד־שטאַמיקע, אויף וויפל זי האָט זיך מאַניפעסטירט אין דער געזעצגעבונג, סאָציאַלע באַציאונגען און רעליגיעזן ריטואַל, קען, אַלזאָ, כאַראַקטעריזירט ווערן אויף פאָלגנדן אופן: דער איינציקער אָביעקט פון אידישן שאָוויניזם זיינען געווען די „זיבן פעלקער", פון וועלכע די אידן האָבן „צוריקגעקראָגן" זייער ירושה, דאָס אידישע לאַנד (צו די שבעת העממים דאַרף מען נאָך צורעכענען אויך עמלקן, וועלכער האָט, צוליב שוין דערמאָנטע היסטאָריש־פסיכאָלאָגישע סיבות, אַרויסגערופן ביי אידן אַ באַזונדערס טיפע אַנטיפּאַטיע). דער ברוטאַלער האַס, וואָס אידן האָבן אַרויסגעוויזן צו דער איינגעבוירענער באַפעלקערונג פון כנען, האָט אָבער אויך גאָרניט געהאַט צו טאָן מיט וועלכע ניט איז ראַסן־מאָטיוון. פון איין זייט, איז דער דאָזיקער האַס אַרויסגערופן געוואָרן פון דער אַנטשלאָסנקייט איינמאָל פאַר אַלעמאָל אָקופירן דאָס „פאַרשפּראָכענע" לאַנד און אויף אייביק סטיביליזירן דאָרט אידישע הערשאַפט קעגן דעם ווילן פון די אַלטע איינוואוינער; פון דער אַנדערער זייט, איז ער געשפייזט געוואָרן פון דער שטרעבונג אויסצוראָטן אין לאַנד די לאָקאַלע עבודה זרהס, אויסצוואָרצלען די „טומאת הגויים" אין גאָטס לאַנד.

אַ סך מער אוניווערסאַליסטיש איז געווען די אידישע באַציאונג צו ראַסן־פרעמדע איינוואוינער פונם לאַנד, וואָס זיינען אַהין געקומען פון חוץ־לארץ. די דיסקרימינאַציעס קעגן זיי זיינען געווען, מערסטנטיילס, אַן אָביעקטיווער רעזולטאַט אי פון דער עקאָנאָמישער סטרוקטור פונם לאַנד, אי פון די גרויסע רעליגיעזע אונטערשיידן צווישן אידן און די „גרים ותושבים", וואָס האָבן זיך ניט מל געווען און האָבן זיך ניט פולשטענדיק אידענטיפיצירט מיטן אידישן גלויבן און לעבנסשטייגער. אויב מיר זאָלן פאַר דעם זוכן אַנאַלאָגיעס אין דער נייער געשיכטע, זיינען די דאָזיקע דיסקרימינאַציעס אַ סך ענלעכער, לאָמיר זאָגן, צו די רעכט־באַשרענקונגען פון פראָטעסטאַנטן אין אַ קאַטוילישן לאַנד (אָדער פאַרקערט,

פון קאַטאָליקן אין אַ פּראָטעסטאַנטיש לאַנד, וואו קירכע איז ענג פאַרבונדן מיטן שטאַט), איידער צו דיסקרימינאַציעס פון ווייסע קעגן נעגער אויפן גרונט פון אַ ראַסן־פּרינציפּ. אויב זיי האָבן זיך מל געוועזן און גענומען אויף זיך דעם מינימום פון ריטואַלע מצוות, האָבן זיי אין משך פון אַ דור געקאָנט פולשטענדיק אינטעגרירט ווערן אין אידישן סאָציאַלן אָרגאַניזם און זייער עטנישער אָפּשטאַם האָט זיי דאָ גאָרניט געקאָנט שטערן. אין דער תלמודישער עפּאָכע איז זייער גלייכווערטיקייט פאָרמולירט געוואָרן אויף אַ קלאָרן אופן: „ומפרנסין עניי גויים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי גויים עם חולי ישראל וקוברין מתי גויים עם מתי ישראל" (גטין ס"א) — מען שפּייזט גויעשע אָרעמעלייט צוגלייך מיט אידישע אָרעמעלייט, און מען איז מבקר חולה קראַנקע גויים צוגלייך מיט קראַנקע אידן און מען ברענגט צו קבורה גויעשע מתים צוגלייך מיט אידישע מתים. אָבער אַ סך בולטער האָט זיך די אידישע אוניווערסאַליסטישע טענדענץ אויסגעדריקט, ווי מיר האָבן שוין פריער אָנגעוויזן און ווי אונז וועט אויסקומען שפּעטער נאָך מער אילוסטרירן, אין דער באַציאונג צו די אומות העולם בכלל — צו פעלקער וואָס לעבן אין זייערע אייגענע לענדער און שטעלן מיט זיך ניט פאָר אין מער אָדער ווייניקער נאָרמאַלע צייטן קיין געפאַר פאַר דעם אידישן קיום און זעלבסטשטענדיקייט.

אַריסטאָטעליאַנישער ראַסיזם — אידישער אוניווערסאַליזם

אין דעם צוזאַמענהאַנג איז אינטערעסאַנט צו פאַרגלייכן די אידישע מענטאַליטעט, אויף וויפל זי שפּיגלט זיך אָפּ אין דער ביבל און אין דער תלמודישער ליטעראַטור, מיט געוויסע מאַניפעסטאַציעס פונם גריכישן אתה בחרתנו געפיל. ניט־אידן זיינען פאַרן אידישן באַוואוסטזיין געוועזן „גויים" אָדער „עכו"ם" — געצנדינער, וואָס גלויבן נאָך אַלץ אין עבודה־זרהס, אין וועלכע אידן גופא האָבן אַמאָל געגלויבט. דערווייל זיינען זיי נאָך אַלץ „גויים", אָבער זיי זיינען אַלע „קאַנדידאַטן" אויף צו ווערן אידן (אין רעליגיעזן זין). גויים זיינען צוריקגעשטאַנענע מענטשן, אָבער ניט פון געבורט פאַרדאַמטע. אין דער זעלבער צייט איז אָבער דער „באַרבאַר" פאַרן גריכישן באַוואוסטזיין מערסטנטייל געוועזן איינער, וואָס איז ביאָלאָגיש און אַבסאָלוט „אינפעריאָר". דער גריכישער סופּעריאָריטעט־געפיל איז געווען אַזוי שטאַרק, אַז ער האָט זיין השפעה אפילו אויף דעם בעסערן און נאָבעלערן טיפּ העלעניזירטע אידן. אויך פאַר פילאָנען איז אַ מענטש וואָס רעדט ניט קיין גריכיש אַ פּרא־אדם, אַ „באַרבאַר", אָבער פאַר דעם אידישן פילאָזאָף פון אַלעקסאַנדריע האָט דאָס געקאָנט מיינען, אַז ווער עס איז אַן עם־הארץ אין גריכיש האָט ניט קיין צוטריט צו די מקורות פון

וויסנשאַפט און פילאָזאָפיע, וואָס זיינען אין יענעם פּעריאָד געווען הויפּט־זעכלעך גריכיש.

פאַר אריסטאָטעלעס האָט אָבער א „באַרבאַר" געמיינט ניט בלויז א ניט־ציוויליזירטער, א נאָך ניט דורכגעדרונגענער מיט דער איינציקער ציוויליזאַציע, וואָס ער האָט באַטראַכט אַלס ווערטפול. פאַר אים ווערט די מענטשהייט פאַנאַנדערגעטיילט אויף נאַטירלעכע שקלאַפן און נאַטירלעכע מייסטער, אויף פעלקער וואָס זייער מיסיע איז צו הערשן און אַזעלכע וואָס זייער אייביקער שיקזאַל איז באַהערשט צו ווערן, אויף פאָראויסבאַשטימטע צו זיין ציוויליזירט און אויף פאַראורטיילטע צו בלייבן רוי. ישעיה'ס נבואה פון אַלגעמיינער פאַרברי־דערונג „באחרית הימים", פון אייביקן פרידן אויפן יסוד פון קעגנזייטיקער ליבע און גלייכגעווערטיקייט פון אַלע ראַסן און פעלקער, איז אַזאַ גייסט ווי אַריסטאָטעלעסן (און ניט בלויז אים אַליין אין פילאָזאָפישן גריכנלאַנד) געווען פרעמד. די סאָפיסטן זיינען, טראָץ אַלע זייערע אינטעלעקטועלע און אַנדערע חסרונות, געווען די ערשטע אין גריכנלאַנד וואָס האָבן אָנגעפאַנגען פּרעדיקן די אָרגאַנישע גלייכהייט פון אַלע מענטשן, ניט קוקנדיק אויף די פילע פונקציאָנעלע אומגלייכקייטן צווישן זיי. קיין גרויסן איינפלוס אויף דער סאָציאַלער וועלט־אָנשויאונג פון זייער צייט האָבן זיי אָבער ניט געהאַט. א סך מער פאַרוואָרצלט אין פאָלקס־באַוואוסטזיין איז געווען דער אַריסטאָטעליאַנישער ראַסיזם, לויט וועלכן די אונטערשיידן אין כאַראַקטער און אין דער מדרגה און וועזן פון קולטור צווישן די פאַרשיידנסטע ראַסן זיינען „באַשטימט געוואָרן" פון גאָט, אָדער פון דער נאַטור.

ראַסן־קאָנפליקטן ווערן אויסגעטייטשט ניט היסטאָריש אָדער סאָציאָלאָגיש, נאָר גאָר נאַטורוויסנשאַפטלעך. זייערע סיבות געהערן צו דער „אייביקער אָרדענונג", און א סוף וועט קומען צו אַלע מלחמות, ווען די פעלקער וועלן אַנערקענען יעדערער זיין סטאַטוס אין דער וועלט און איינמאָל פאַר אַלעמאָל שלום מאַכן מיט אים, — אַנדערש גערעדט, ווען די „אינפעריאָרע" ראַסן וועלן מיט זייער גוטן ווילן אָדער מיט הכנעה צו זייער שיקזאַל זיך אונטעראָרדענען אונטער די „סופּעריאָרע" ראַסן.

אין זיין טראַקטאַט „וועגן קאָלאָניעס" ציט אַריסטאָטעלעס די אויפמערקזאַמקייט פון אַלעקסאַנדער דעם גרויסן אויף די סכנות פון ראַסן־מישונג. ער קריטיקירט דאָרט די פאַרזוכן פונם וועלט־דעראָבערער איינצופירן א גלייכן פאָליטישן סטאַטוס פאַר די פאַרשיידענע ראַסן פון דער אימפּעריע און מיט זיי צו באַווייזן, אַז בלויז גריכן דאַרפן רעגירט ווערן אויף א קאָנסטיטוציאָנעלן אופן, בשעת ניט־גריכן, אַלס „נידעריקערע ברואים", דאַרפן זיין אונטערגעוואָרפן א דעספּאָטישן רעזשים. א ראַסן־טעאָריע פון אַזא כאַראַקטער און

פון אזא אקצענטירטקייט קענען מיר, אויב עס זאל דא וויכטיק זיין א פארגלייך צווישן אידנטום און גריכנטום, ניט געפינען אין דער גאנצער אידישער ליטעראטור*). הינטער אלע סופעריאריטעט־געפילן וואס אידן האבן אין זיך קולטיווירט, איז פונדעסטוועגן אפילו דעם סאמע שאוויניסטישן אידן ניט געווען פרעמד יענער אוניווערסאליסטישער בליק, וואס האט געפונען זיין אויסדרוק ביי ר' מאירן (סנהדרין ל"ח): „אדם הראשון מכל העולם הוצבר עפרו" — דער שטויב פון וועלכן דער רבונו של עולם האט אויסגעפורעמט דעם ערשטן מענטשן איז גענומען געווארן פון דער גאנצער וועלט. דער פאקט, אז גאט האט באשאפן בלויז איין מענטשן, פון וועלכן אלע מענטשלעכע ברואים, עד סוף כל הדורות, זאלן ארויסקומען, איז ניט צופעליק אויסגעטייטשט געווארן ביי אידן אלס אן אנווייז אויף דער גלייכבארעכטיקונג און גלייכווערטיקייט פון יעדן איינצעלנעם מענטשלעכן אינדיווידיאום: „לפיכך כל אחד ואחד חיב לומר: בשבילי נברא העולם" (סנהדרין ל"ז) — דערפאר איז יעדער איינצלנער פארפליכטעט צו זאגן „די וועלט איז באשאפן געווארן פון מיינעטוועגן". אויב אריסטאטעלעסעם ראסן־טעאריע האט אין גריכנלאנד ארויסגערופן קעגנערשאפט הויפטזעכלעך מצד סאפיסטן, מצד די וואס זיינען באטראכט געווארן אלס אינטעלעקטועלע הפקר־מענטשן, איז זי ביי אידן אומדירעקט (אן וועלכער ניט איז רעפערענץ צום פילאזאף פון סטאגירא) קרעפטיק אפגעלייקנט געווארן מצד די גרעסטע אויטאריטעטן פון פאלק — דורך יענעם אנאנימען קאלעקטיוו, וואס טראגט אין תלמוד דעם נאמען „חכמים". „שנו חכמים: אדם יחידי נברא. ומפני מה? מפני הצדיקים ומפני הרשעים, שלא יהיו הצדיקים אומרים: אנו בני צדיק, ורשעים אומרים: אנו בני רשע. דבר אחר: מפני המשפחות, שלא יהיו המשפחות מתגרות זו בזו; ומה עכשיו שנברא יחידי — מתגרות, אם נבראו שנים על אחת כמה וכמה" (סנהדרין ל"ח) — די חכמים האבן געלערנט: דער מענטש איז באשאפן געווארן אן איינציקער. פארוואס? מחמת די צדיקים און מחמת די רשעים, אז די צדיקים זאלן ניט זאגן: מיר שטאמען פון א צדיק, און די רשעים זאלן ניט זאגן: מיר שטאמען פון א רשע. אן אנדער דערקלערונג: מחמת די משפחות, אז משפחות זאלן ניט שטרייטן איינע מיט די אנדערע; מה־דאך איצטער (ווען מען ווייסט) אז ער איז באשאפן געווארן אן איינציקער — שטרייטן זיי איינע מיט די אנדערע, ווען עס

---

*) אין דעם צוזאמענהאנג איז כדאי זיך צו דערמאנען אן דער געזעצגעבונג פון אטען אין פעריקלעסעס צייטן. עס ווערט געוויינלעך באהויפטעט, אז אין קלאסישן אלטערטום האט זיך דער דעמאקראטישער אידעאל אין ערגעץ ניט פארקערפערט אין אזא ברייטער מאס ווי אין אטען אונטער פעריקלעס. אבער גראד דארט האט געהערשט א געזעץ, לויט וועלכן נאר זין פון אן אטענער פאטער וואס איז געווען א בירגער און פון אן אטענער מוטער האבן געקענט ווערן בירגער. געמישטע הייראטן מיט ניט־אטענער זיינען דארט געווען פארבאטן.

וואָלטן (לכתחילה) באַשאַפן געוואָרן צוויי מענטשן, וואָלטן זיי דאָך אוודאי געשטריטן צווישן זיך . . .

V

דער מאָנאָטעאיזם אַלס קנין פון אידנטום

עס האָט איצטער וויניק זינען זיך לאַנג אָפּצושטעלן אויף דער פראַגע, אין וועלכער מאָס דאָס אידישע באַוואוסטזיין פון זיין אין רעליגיעז־מאָראַלישער הינזיכט העכער פון די אומות העולם איז געווען אָביעקטיוו באַרעכטיקט. די קולטורן פון דעם ווייטן מזרח (די כינעזישע, די אינדישע) זיינען אידן אין אַלטערטום זייער וויניק געווען באַקאַנט. און וואָלטן זיי אַפילו געווען מער אינפאָרמירט וועגן זיי, ווער ווייס וואָס פאַר אַן איינדרוק זיי וואָלטן אויף זיי געמאַכט? קאָנפוציוס און זיין לערע זיינען שוין געווען אַ פּראָדוקט פון אַן עלטערער ציוויליזאַציע מיט יענער דאָזע פון אומפאַרמיידלעכן סקעפּטיציזם, אינטעלעקטואַלער רעזערוווירטקייט און הומאָר פון איבערדרייפקייט, כדי צו אימפּאָנירן אַ פאַרהעלטנים־מעסיק יונגן, טעמפּעראַמענטפולן פאָלק, וואָס געפינט זיך ערשט אין דער סטאַדיע פון זעלבסט־פאָרמירונג. און וואָלטן זיי געוואוסט וועגן בודיזם, וואָלטן זיי, קודם כל, ניט געווען מסוגל תופס צו זיין די ביז היינט אומפאַרגלייכלעכע אַרכיטעקטאָניק פון זייערע וואַגנדע אַבסטראַקציעס, די שטרענגע אָפּגערונדקייט פון זיין מעטאַפיזישן בנין, און, צווייטנס, וואָלט זיין פאַטאַליזם און אַלץ אַרומנעמענדער פעסימיזם ניט געווען אַרויסגערופן קיין סימפּאַטישן אָפּקלאַנג אין אַ יונג פאָלק מיט ברויזנדע ליידנשאַפטן, וואָס זאָגט אָן אַן ענערגישן „יאָ" צו דער וועלט, צו אירע פריידן און צו אירע אויפשטייג־מעגלעכקייטן. זיי וואָלטן, אחוץ דעם, בערך שנעל אַנטדעקט די מאַיומדיקע דעגענעראַציע פון בודיזם — זיין אַראָפּפאַלן פון די גייסטיק־אַריסטאָקראַטישע הויכן, אויף וועלכע ער האָט זיך אַרויפגעשוואונגען, צו דער מדרגה פון אַ נייער און גאַנץ גראָבער געצנדינערייַ אין קאָנקרעטן לעבן פון פאָלק, אָט צו יענער מדרגה פון וועלכער די מערהייט פון די בודיסטיש באַאיינפלוסטע פעלקער האָבן זיך נאָך ניט ווידער אויפגעהויבן אַפילו אין אונזער צייט. אָבער אַלץ איינס: סיי כינע און סיי אינדיע האָבן פאַר זיי עקזיסטירט ווי אויף אַן אַנדער פּלאַנעט און דאָס באַוואוסטזיין פון די פעלקער אין יענעם טייל פון דער וועלט, מיט וועלכן די אידן האָבן געהאַט אַ לעבעדיקן קאָנטאַקט, איז פונם ווייטן מזרח כמעט ניט באַרירט געוואָרן. די וועלט, וואָס אידן האָבן פאַר זיך געזען, איז געווען פאַר אַלעמען די סעמיטישע, אויך מצרים, און שפּעטער, גריכנלאַנד און רוים. האָבן זיי געהאַט אַ גרונט ביי זיך אין די אויגן אַראָפּצופאַלן, פאַרגלייכנדיק זיך מיט די דאָזיקע פעלקער?

מאָדערנע סעמיטאָלאָגן מעגן זיך פּשט'לען וויפל זיי ווילן, כדי אַריינ־

צוליינען רמזים פון מאָנאָטעאיזם אין דער ניט־אידישער אַלט־סעמיטי־שער ליטעראַטור. זיי מעגן אַפילו אין איר אַנטדעקן דעם אויפבליץ פון אַן עבט מאָנאָטעאיסטישער תפיסה, אײדער די אידייע פון דעם איין־און־איינציקן גאָט האָט אויפגעפלאַמט אין אידישן פאָלקס־באַוואוסטזיין.

וויכטיק אָבער פאַר דער קולטור־געשיכטע איז ניט, אין וועמענס אינדי־ווידועלן מוח אָדער פאַנטאַזיע אָדער אינטואיציע דער אחדות־הבורא־געדאַנק האָט זיך צום ערשטן מאָל „אַנטפּלעקט". אויב אַזאַ אידייע האָט אויף אַ קורצער ווײלע אַ שיין געטאָן אין עמעצנס אַ געניאַלן גייסט און איז נאָכדעם שנעל נעלם אָדער אויסגעלאָשן געוואָרן, איז דאָס אַ זייער וויכטיקער ביאָגראַפישער מאָמענט אין לעבן פונם אינדיווי־דועלן טרעגער פון יענעם געניאַלן גייסט, אָבער קיין היסטאָרישע באַדייטונג האָט דאָס ניט. אָנגענומען, אַז דער ערשטער מאָנאָטעאיסט (פאַר אונזער צוועק האָט דאָ ניט קיין זינען צו פּאָלעמיזירן וועגן דעם מיט פראָידן און מבטל צו זיין די ספּעקולאַציעס אין זיין משה פאָרשונג) איז געווען, ווי איניקע ווילן אָננעמען, אַכנאַטאָן, און ניט משה רבינו אָדער גאָר אברהם אבינו — איז אָבער דער מאָנאָטעאיזם פונם עגיפּטישן קעניג געווען ניט מער ווי אַ עפּיזאָד, אַ גליקלעכער „אַקצידענט" אין לעבן פון אַן אינדיווידיאום און אפשר נאָך אין דער גייסטיקער ביאָגראַפיע פון אַ קליינער צאָל נאָכפאָלגער, ניט מער.

דאָס דענקען, פילן און לעבן פון מצרים האָט יענער „אַקצידענט" מיט זיך ניט אָנגעצונדן און די נשמה פון פאָלק איז דערפון ניט באַפרוכפּערט געוואָרן. פאַרן באַוואוסטזיין פון אידן איז די אידייע פון אחדות הבורא געווען אַ אידישע, ווייל נאָר ביי אידן, האָבן זיי געוואוסט, האָט זי אָנגעהויבן שלאָגן וואָרצלען אין פאָלק און פון איר האָט זיך ביי אים אָנגעפאַנגען אַן אויסשטראַלונג פון אַ נייער עטיק און לעבנסשטייגער אַלס אַ דינאַמישער נוסח אין קאָלעקטיוון לעבן. אברהם אבינו, וועלכער ווערט אין דער אידי־שער טראַדיציע באַטראַכט פאַרן ערשטן מאָנאָטעאיסט, האָט לויט זיין יחוס אפשר אויך ניט געהערט צו דעם אָריגינעלן העברעאישן שטאַם (דער „פּאַטענט" אויף דער אחדות־הבורא־אידייע קען, אַלזאָ, אויך לויט אי־דישער איבערליפערונג, געהערן צו אַ מענטשן פון אַן אַנדער „ראַסע"), אָבער וויכטיק איז געווען וואָס „נפשות" פאַר זיין נייעם גלויבן האָט ער געמאַכט הויפּטזעכלעך צווישן העברעער. ווער עס איז, אינדיווידועל, געווען דער אַנטדעקער פון דער אידייע איז אין תוך אַן אַרכעאָלאָגישע פראַגע; אַ היסטאָרישער פאַקט איז יענע גרופּע אָדער ערשטער קאָלעקטיוו, צו וועלכן די אַנטדעקונג האָט זיך צוגעקלעפּט.

און צוגעקלעפּט האָט זי זיך אין אַלטערטום בלויז צו אידן און נאָר ביי זיי איז זי געוואָרן דער פּאַטאָס פון זייער פאָלקסלעבן. אַפילו מיר זאָלן אָננעמען די טעאָריע, אַז אויך דער איד. גאָט־געפיל איז אין אָנפאַנג געווען מער אַ שבט־גאָט, אײדער דער אוניווערסאַלער הערשער פון דער גאַנצער

וועלט — אז ער איז אין דער ערשטער סטאדיע געווען ניט דער איין־און־איינציקער גאט, ווייל אויך די געטער פון די אומות העולם זיינען געווען לעבעדיקע רעאליטעטן, יעדער אין זיין עטנישן קרייז — איז אבער דער שבט־גאט געווען דער וויכטיקסטער, דער ווירקזאמסטער און דער ה יי־ל י ק ס ט ע ר צווישן די געטער, און זיין פרינציפיעלע אלמעכטיקייט (ווייל פריער־שפעטער האט ער דאך געזאלט פארניכטן אלע איבעריקע געטער פון אנדערע שבטים און פעלקער) האט שוין ממילא, פאטענציעל, געטראגן אין זיך אלע עלעמענטן פון איינקייט, איינציקייט און אוניווערסאלקייט.

דער אידישער מאנאטעאיזם און די געטלעכקייט־באגריפן פון אמאליקן גריכנלאנד

„השגחה” אנשטאט „גורל”

מיט גריכן האבן זיך אידן באגעגנט אין זייערע סאציאל־קולטורעלע קאנטאקטן שפעטער ווי מיט זייערע סעמיטישע בלוט־ברידער, ווי מיט מצרים און כוש. אבער אויך גריכנטום אלס פאלקס־רעליגיע און לעבנס־שטייגער האט ביי זיי ניט געקענט ארויסרופן קיין אינפעריאריטעט־געפילן, טראץ דער צוויבער־השפעה וואס געוויסע עלעמענטן פון העלעניזם האבן אין באשטימטע פעריאדן אויסגעאיבט אויף די סאציאל־העכערע שיכטן פון פאלק. ווען אידן וואלטן אפילו געווען באקאנט מיט די וואגנדע מעטאפיזישע ספעקולאציעס פון די „פאר־סאקראטיקער” (און וויפל זיינען עס געווען אין גריכנלאנד גופא מענטשן וואס זיינען מיט זיי געווען באקאנט און זיינען מסוגל געווען זיי תופס צו זיין?), וואס פאר אן איינדרוק וואלטן זיי אויף זיי געקאנט מאכן? די פאר־סאקראטיקער האבן, אמת, געזוכט אין דער וועלט איינהייט, אן אור־עלעמענט און אן אור־פרינציפ; זייער טענדענץ איז אבער געווען אויסצוגעפינען א מאניסטישן „וואס” (ערד, וואסער, פייער, לופט), ניט קיין מאניסטישן „ווער”. די טענדענץ צו מאניסטישן אטעאיזם וואלט ניט געקאנט לעשן דעם אידישן דורשט נאך מאניסטישן טעאיזם און וואס פאר א השפעה, מעג מען פרעגן, וואלטן געקענט אויף זיי האבן די געניאלע מעטאפיזישע ספעקולאציעס פון א פלאטאן, ווען זיי וואלטן אפילו מיט זיי געווען באקאנט (וויפל אייגנטלעך זיינען געווען מענטשן אין גריכנלאנד גופא, אין די גאלדנסטע טעג פון איר גאלדענער עפאכע, וואס זיינען מיט פלאטאן געווען באקאנט און זיי זיינען מסוגל געווען זיין געדאנקגאנג תופס צו זיין? און וויפל, מעג מען פרעגן, זיינען אפילו היינט פאראן אייראפייער און אמעריקאנער וואס זיינען פעאיק צו זען און אפצושאצן אפילו די אלגעמיינע קאנטורן פון זיין פילאזאפישן בנין?) אין קאנטעקסט פון גריכישן גייסטיקן פאלקס־לעבן איז אויך פלאטאן געווען אין א גרויסער מאס אן „עפיזאד”, און וואס עס איז שייך די קאנקרעטע רעליגיעזע פארשטעלונ־

גען פון פאָלק, האָבן זיי אויף אידן, וואָס האָבן זיך מיט זיי באַקאַנט, גע־מוזט מאַכן אַן איינדרוק פון כאַאָס און ווילקיר — גראָד פון דעם וואָס אידנטום האָט פון אָנפאַנג אָן ליידנשאַפטלעך געזוכט צו באַזייטיקן פון זייער וועלט־באַנעם.

דער גריכישער מיטאָלאָגיע איז ניט געלונגען די וועלט צו „אָרגאַני־זירן“, פאַרוואַנדלען זי אין אַן איינהייט, אין אַן אמתן ק אָ ס מ אָ ס. דער אָלימפּ איז געווען באַפעלקערט מיט צופיל געטער, וואָס ניט זיי ווילן און ניט זיי קענען איינפירן צווישן זיך האַרמאָנישע באַציאונגען. עס האָבן אויף אים געלעבט צופיל א ו מ מ אָ ר אַ ל י ש ע געטער וואָס איבן אויס אַן אוממאָראַלישע השפעה אויפן מענטשן. דער קעגנשטאַנד, למשל, פון האָמערס א י ל י אַ ד ע (און ווען מען רעדט וועגן גריכישער פאָלקס־קולטור איז דאָך, סוף־כל־סוף, וויכטיק האָמער, ניט סאָקראַטעס דער פּלאַטאָן אָדער די טראַגישע און איינזאַמע דענקער פון פאַר סאָ־קראַטעסן) איז דער צאָרן פון אַכילעס און די אומגליקן וואָס דער דאָזיקער צאָרן האָט געבראַכט אויפן פאָלק. דער צאָרן פון אַכילעס איז אַרויסגערופן געוואָרן פונם קעניג אַגאַמעמנאָן וואָס האָט אים אומגערעכט באַהאַנדלט. אָבער ווי אַזוי דערקלערט אַגאַמעמנאָן אַליין זיין אומגערעכטע האַנדלונג? „ניט איך“ זאָגט ער, „בין די סיבה, נאָר צעאוס, און עריניס וואָס איז אַרומגעגאַנגען אין דער פינסטערניש; זיי האָבן אַריינגעגעבן אין מיין נשמה שרעקלעכן טירוף אין יענעם טאָג ווען איך, זאָגאַר איך, האָב באַ־רויבט אַכילעסן פון זיין שכר. וואָס האָב איך געקאָנט טאָן? גאָט איז עס געווען דער, וואָס האָט דאָס אַלץ געטאָן“ (דאָס ניינצענטע בוך פון דער איליאַדע, פערזן 86-90). פאַר אַ אידן האָט דאָס געדאַרפט קלינגען אומ־געפער אַזוי, ווי ווען אָדם הראשון וואָלט געזאָגט, אַז גאָט האָט אין אים אַריינגעגעבן אין דער נשמה דעם פאַרברעכערישן חשק צו געניסן פון דער פאַרבאָטענער פרוכט, אָדער ווי ווען קין וואָלט זיך פאַרענטפערט, אַז דער רבונו של עולם אַליין האָט אים אָנגעהויכט מיט רציחה־גלוסט צו הרגענען הבלען. און צווישן די צוויי צדדים שיינען גאָרניט צו זיין קיין חילוקי־דעות וועגן די געטערס פאַראַנטוואָרטלעכקייט פאַרן איבל אין מענטשלעכן לעבן. אין אַן אַנדער שטעלע ביי האָמערן (דאָס ניינצענטע בוך פון דער איליאַדע, פערזן 270-274)) באַשטעטיקט אַכילעס גופא אַגאַמעמנאָנס דערקלערונג: „פאָטער צעאוס, עס איז ריכטיק, אַז פיינפילן וואַנזין האָסטו אָנגעשיקט אויף מענטשן. קיינמאָל וואָלט דער זון פון אַטרעאוס (אַגאַמעמנאָן) ניט געקאָנט אויפטרייסלען די נשמה אין מיין ברוסט אָדער אכזריותדיק אַוועקפירן די יונגפרוי קעגן מיין ווילן ווען צעאוס וואָלט ניט געוואָלט, אַז טויט זאָל טרעפן פילע פון די אַכעיאַנער“. אַ גאָט וואָס איז ניט די העכסטע אינסטאַנץ פון מאָראַלישן ווילן און די העכסטע סאַנקציע פאַר גוטע מעשים האָט געמוזט אָפּשטויסן פון זיך יעדן אידן, פאַר וועלכן זיין גאָט איז שוין געווען די פאַרקערפּערונג פון

אַלץ, וואָס ער האָט געהאַלטן פאַר עטיש גוט.

דער גריכישער מיטאָלאָגישער רעליגיע האָט אויך געפעלט די אי־בערצייגונג אין גאָטס עכטער אַלמעכטיקייט און אָן אַזאַ אַלמעכטיקייט איז פאַרן אידישן באַוואוסטזיין ניט געווען קיין פּלאַץ אויך פאַר גאָטס מאָראַלישער שלימות: ווער עס איז ניט אַלמעכטיק קען ניט זיין אַל־גע־רעכט, אַל־גיטיק, „הייליק". אמת, איינער פון די גריכישע געטער איז דער מלך פון אַלע זיינע „קאָלעגן" און אונטערגעאָרדנטע, און ס'זיינען היינט פאַראַן פאָרשער, וואָס ווילן זען אינם צעאוס־ באַגריף אַ מין וואַ־ריאַנט פון מאָנאָטעאיזם. אָבער אויך צעאוס ווילן האָט קראַפט זיך דורכ־צוזעצן אין דער ווירקלעכקייט בלויז אין דער מאָס, אין וועלכער ער פאַלט צוזאַמען מיט אַ נאָך העכערער און אַבסאָלוט אומבויגזאַמער מאַכט — פאַטום, שיקזאַל, אָדער, ווי גריכן האָבן עס גערופן „מוירא". ווען צעאוס באַליבטסטער זון, סאַרפּעדאָן, ראַנגלט זיך קעגן פּאַטראָקלאַסן, ווייס ער, דער העכסטער פון אַלע געטער, אַז סאַרפּעדאָן מוז, לויט דעם אורטייל פון שיקזאַל, באַזיגט ווערן און שטאַרבן. ער לעבט איבער אַ שווערן קאָנפליקט צווישן זיין פאָטערלעכער ליבע און דער „רוע הגזירה" פון שיקזאַל, וועלכע ער מוז אָננעמען, און העראַ מוז אים דערמאָנען אָן זיין פליכט זיך דעם שיקזאַל אונטערצואָרדענען.

„דער פאָטער פון די געטער און מענטשן", דערציילט די איליאַדע (14־טער בוך, פערזן 461־934), „האָט זיך אויפמערקזאַם צוגעהערט צו איר. ער האָט געגאָסן בלוטיקע רעגן־טראָפּנס אויף דער ערד און דערמיט אָפּ־געגעבן כבוד זיין באַליבטן זון, וועמען פּאַטראָקלאָס האָט גלייך געזאָלט הרגענען. צעאוס „אַלמעכטיקייט"" איז ווירקזאַם בלויז דעמאָלט, ווען עס איז ניט פאַראַן קיין שום סתירה צווישן זיין ווילן און דער קאַטעגאָרישער באַשטימונג פון שיקזאַל. פאַרן אידישן רעליגיעזן באַוואוסטזיין האָט דאָס געמוזט קלינגען ווי פּאַקטישע מאַכטלאָזיקייט. אויב עס איז פאַראַן אין דער וועלט עמעצער אָדער עפּעס וואָס איז מעכטיקער פון גאָט, איז דער גאָט קיין גאָט ניט, איז גאָר יענער עמעצער אָדער עפּעס דער אמתער גאָט, וואָס ווירקט דורך צעאוסעס „ווילנלאָזן ווילן". אויב גאָט איז אונ־טעראָרדנט דעם שיקזאַל, איז שיקזאַל דער אמתער הערשער איבער דער וועלט, אָבער וואָס איז שיקזאַל? אַ קראַפט וואָס איז אַ סך מער אומ־פאַרשטענדלעך איידער גאָט און, דער עיקר, אַ קראַפט וועלכער עס ווערן ניט צוגעשריבן קיין מאָראַלישע אַטריבוטן. אין דער תלמודישער עפּאָכע האָבן זיך אידן, אין זייער רעליגיעזן פאָלקלאָר, געקאָנט דערלויבן אַזאַ אַנטראָפּאָמאָרפיזם, ווי זיך פאָרצושטעלן, אַז דער רבונו של עולם אַליין איז „מעיין בתורה" און פירט די וועלט און האַנדלט לויט דער תורהס געבאָטן. דער זינען פון אַזאַ פאָרשטעלונג האָט ניט געקאָנט זיין, אַז די תורה איז העכער פון גאָט. די תורה גופא האָט דאָך ער אַליין געגעבן —

אידן, דער וועלט און, כביכול, „זיך גופא". — און אויב ער „קוקט אין איר אריין", טוט ער עס ניט דערפאַר וואָס ער בויגט זיין ווילן צום ווילן פון דער תורה, גלייך זיי וואָלטן געקאָנט זיין צוויי פאַרשיידענע ווילנס, נאָר ווייל ער זוכט אויסצומיידן האַנדלונגען לויט קאַפּריזן, לויט „מאָמענטאַנע שטימונגען", ווייל דורך דער תורה, וועלכע איז די פאַרקערפּערונג פון זיין קאָנצענטרירטן ווילן, ווייל ער זיך „דערמאָנען" וואָס ער ווייל באמת, ניט וואָס עס „ווילט זיך אים" אין אַ געגעבענעם מאָמענט.

ווי אַנטראָפּאָמאָרפיש דאָס זאָל ניט קלינגען, אָבער גראָד אין אַזאַ אייגנאַרטיק־פּאָלסטימלעכער פאַרשטעלונג טריאומפירט אויף זיין אייגנעם אופן דער פּרינציפּ פון מאָראַלער געזעצמעסיקייט אין דער וועלט; דאָס אליין איז, אַזוי צו זאָגן, אַ גאַראַנטיע, אַז קאַפּריז, בלינדער ווילן, צופאַל און מאָראַליש־גלייכגילטיקער שיקזאַל האָבן אויף דער וועלט קיין שליטה ניט. „אין מזל לישראל", אידן האָבן ניט געגלויבט, אַז כוכבים ומזלות באַשטימען דאָס וועלט־געשען אין דעם לעבנספאַרלויף פון מענטשן; זיי האָבן אויך ניט געוואָלט גלויבן אין דעם אומזיכטבאַרן און מאָראַליש ניט־דיסקרימינירנדן מזל, וועלכער איז געשטאַנען אין הינטערגרונט פונם גריכישן רעליגיעזן וועלטבאַנעם. די אייגנהייט פון דער וועלט און די איינהייט פון גאָט האָט פאַר אידנטום געהאַט אַ ווערט בלויז אין פאַרבינדונג מיט דעם באַגריף פון אַן „עין צופיה" — אַן אויג וואָס גיט אַכטונג אויף דער וועלט און טראָגט פאַר איר מאָראַלישע אחריות. השגחה אָנשטאָט גורל.

דער ווידערשטאַנד פון אידישן מאָנאָטעאיזם קעגן די „שתי רשויות"

(צוויי געטלעכע מאַכטן) פון פּערסישן זאָראָאַטריאַניזם

אַ סך אַ שטאַרקערע צוציאונגס־קראַפט האָט געקאָנט האָבן פאַר אידן אין אַלטערטום די פּערסישע רעליגיע, די וויזיע פון זאָראָאַסטער, וואָס האָט אין זיך אַנטהאַלטן אַן אייגנאַרטיקן מיסטישן ראַציאָנאַליזם און טיפערן גלויבן אין מאָראַלישן תכלית פון דער וועלט. די לערע פון זאָראָאַסטער איז מסוגל צו מאַכן אויך אויפן היינטיקן מענטשן אַן אומגעוויינלעך שטאַרקן רושם שוין דערמיט אַליין וואָס זי איז געווען אַ טראַגישער פאַרזוך צו געבן אַ דערקלערונג פאַר דער צעריסנקייט פון דער וועלט, פאַרן עקזיסטירן פון גוטס און שלעכטס אין איינער און דער זעלבער צייט.

אָרמאַזד איז דער מקור פונם אמתן, ריינעם, געזעצלעכן, פריינדלעכן און גוטן, בשעת אַהרימאַן איז דער מקור פון אַלדאָס בייז. עס עקזיסטירן, אַזוי צו זאָגן, צוויי געטלעכע קרעפטן און יעדע פון זיי זוכט צו קריגן פולע ממשלה איבער דער וועלט. די צוויי „געטער" זיינען, לויט דער פּערסישער מיטאָלאָגיע, צווילינגס, אָבער די ברי־

דער שטייען אין אַ שטענדיקן געראַנגל איינער מיטן אַנדערן. די דאָזיקע צוויי סעפּאַראַטע און קעגנזייטיק פיינטלעכע (כאָטש אויף אַ מיסטעריעזן אויפן אויך „ברידערלעכע") גייסטער פאַרמאָגן ביידע שעפערישע קראַפט, און די געשיכטע פון זייער געראַנגל איז די געשיכטע פון דער וועלט און פון אַלץ וואָס קומט אין איר פאָר.

ד ע ר ג ר ו י ס ע ר ע ט י ש ע ר ווערט פון דער דאָזיקער קאָנצעפּציע ליגט אין דער פ אַ ר ש ט ע ל ו נ ג, אַז אַלע לעבעדיקע ברואים זיינען ניט בלויז עדות אָדער צושויער פון דעם דאָזיקן דראַמאַטישן דועל, נאָר אויך שותפים, אָנטיילנעמער אינם קאַמף גופא. דער מענטש געפינט זיך אין צענטער פון דער מלחמה, זיין נשמה איז אין אַ זייער גרויסער מאָס דער קעגנשטאַנד אָדער דער „פּראָנט" פונם געראַנגל פאַר אומגעטיילטער ממשלה צווישן די צוויי וועלט־קרעפטן. מיט זיין גאַנצן לעבן און וועזן, מיט זיינע גלויבנס און געפילן, סימפּאַטיעס און אַנטיפּאַטיעס, טאָן און ניט־טאָן, מיט זיינע מחשבות און כוונות, איז דער מענטש אַן אַקטיווער אַרויסהעלפער אָדער פאַר אָרמאַזדן אָדער פאַר אַהרימאַן. זיינע מצוות שטאַרקן אָרמאַזדן, זיינע עבירות — אַהרימאַן. כאָטש דער אויסגאַנג פון דער דאָזיקער מלחמה איז באַקאַנט און זיכער (סוף־כל־סוף וועט אָרמאַזד ענדגילטיק באַזיגן זיין שונא און וועט ווערן דער איינציקער מושל איבער דער וועלט), וועט אָבער דערדאָזיקער רעזולטאַט ניט דערגרייכט ווערן אָן דעם מענטשנס „קאָאָפּעראַציע". קיין העכערע און נאָבעלערע ראָלע האָט, דוכט זיך, קיין שום רעליגיע ביז אַהער דעם מענטשן ניט געגעבן. אָבער טראָץ דעם צויבער וואָס אַזאַ לערע האָט געקאָנט האָבן פאַר פיינערע גייסטער אין אַלטערטום (און ניט נאָר אין אַלטערטום אַליין) האָבן אידן, ווען זיי האָבן זיך נעענטער באַגעגנט מיט דער פּערסישער קולטור, געלייסטעט אַ שטאַרקן גייסטיקן ווידערשטאַנד קעגן די השפעות פון זאָראָאַסטריאַניזם.

אידן זענען שוין דעמלט געווען צו סענסיטיוו צו יעדער באַגרעניצונג פון גאָטס אַלמעכטיקייט, און אין דער פּערסישער רעליגיע האָבן זיי געפונען אַ גאָט, וועמענס אמתע מאַכט ד אַ ר ף ע ר ש ט ק ו מ ע ן. ווייל אַהרימאַן, דער גאָט פון בייז און פינסטערניש, איז, לויט זאָראָאַסטערס לערע, ניט נאָר אַ גרויסער בעל־השפּעה אויף דער וועלט, נאָר אויך טיילווייז אַ צווייטער בורא עולם: אייניקע כוכבים און מזלות, ווי בעהראַם (מאַרס), קעוואַן (סאַטורן) און אַנדערע, זיינען גאָר פון אים באַשאַפן געוואָרן און ער האָט זיי באַפעלקערט מיט שדים און מזיקים. אַזאַ, כאָטש אין לעצטן אַנאַליז, צייטווייליקער, דואַליזם האָט געמוזט אַרויסרופן אין אידנטום אַ שטאַרקן ווידערשטאַנד, טראָץ דעם וואָס די הויכע מאָראַל פון זאָראָאַסטריאַניזם און די דינים פון טומאה וטהרה אין דער אַוועסטאַ און אין אַנדערע הייליקע שריפטן פון די פּערסער האָבן, זיכער, אַרויסגערופן ביי אידן ניט ווייניק סימפּאַטיע און באַוואונדערונג.

אַ כאַראַקטעריסטישע רעאַקציע פון אידישן מאָנאָטעאיזם אויף די פּערסישע פאָרשטעלונגען פון „שתי רשויות“ (צוויי געטלעכע מאַכטן) זעען מיר ביי דעם גלות־נביא, ישעיה. דער נביא טראָגט ניט אין זיין האַרץ קיין שנאה צו פּערסיע; פאַרקערט, ער זעט פאָראויס אַז דער פּערסישער מלך־חסד וועט אינגיכן ברענגען אידן די ישועה, כורש איז פאַר אים „אַ געזאַלבטער“ און „גאָטס פּאַסטוך“, וועלכער דינט דעם אמתן גאָט, כאָטש ער גיט זיך וועגן דעם קיין חשבון ניט אָפּ. ער זעט אָבער די גרענעץ וואָס טיילט אָפּ דעם אידישן מאָנאָטעאיזם פונם פּערסישן דואַליזם און ווייזט ליידנשאַפטלעך אויף איר אָן: „אני יהוה ואין עוד, זולתי אין אלהים... למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי, אני יהוה ואין עוד; יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע, אני יהוה עושה כל אלה (ישעיה מ"ה, ה־ז) — איך בין יהוה, און מער איז ניטאָ, חוץ מיר איז קיין גאָט ניט פאַראַן... כדי מען זאָל וויסן פון אויפגאַנג פון זון און פון איר אונטערגאַנג, אַז ניטאָ אויסער מיר; איך בין יהוה און מער איז ניטאָ. דער וואָס פורעמט ליכט און באַשאַפט פינסטערניש, מאַכט פרידן און באַשאַפט בייז; איך יהוה מאַך אַלדידאָזיקע“. דער נביא דערקלערט ניט אָדער האָט גאָרניט קיין דערקלערונג, פאַרוואָס און צוליב וואָס עס עקזיסטירט פינסטערניש און בייז; ער ווייס אָבער, אַז קיינער האָט דאָס ניט געקאָנט באַשאַפן אַחוץ דעם איין־און־איינציקן גאָט, וועלכער איז מיט זיין אַליינינקער עקזיסטענץ און וועזן די גאַראַנטיע פונם ליכטיקן און גוטן.

אויב אהרימאַן האָט גענוג כוח צו באַפעלקערן די ערד, ווי מיר לייענען אין דער אַוועסטאַ, מיט דראַקאָנען, מיט גיפטיקע שלאַנגען, מיט קראַנקהייטן און מגפות און אַפילו מיט אכזריותדיקע קעניגן, איז ער „ממעט את הדמות“, פאַרמינערט ער די געשטאַלט פון אָרמאַזדן, און שטעלט אַ שווערן פראַגעצייכן איבער דעם ליכטיקן און גוטן אַלם דעם אור־יסוד פונם וועלטזיין. אָרמאַזד מוז אַפילו אָנקומען צו די זעלבע סטראַטעגישע מיטלען, מיט וועלכע עס באַנוצט זיך אַ מלך בשר ודם. זעענדיק זיין שוואַכקייט שלאָגט ער פאָר אַהרימאַנען אַ וואָפנשטילשטאַנד אויף ניין טויזנט יאָר. אמת, ער איז זיכער, אַז נאָך די ניין יאָרטויזנטער וועט זיין קאָנקורענט שוין זיין אַזוי אָפּגעשוואַכט, אַז ער וועט מוזן באַזיגט און פאַרניכטעט ווערן. אָבער די עצם פאָרשטעלונג, אַז גאָט מוז אַ לאַנגן פּעריאָד טאָלערירן די טיילווייזע ממשלה פון אַן אומגאָט און אַזאַ ממשלה אָנערקענען, האָט ביים אידנטום געמוזט אַרויסרופן אַ מעטאַפיזישן ווידערווילן. דערצו דאַרף מען נאָך געדענקען, אַז ביידע, סיי אָרמאַזד און סיי אַהרימאַן, זיינען ניט דער אָנפאַנג פון אַלץ וואָס עס עקזיסטירט: ביידע זיינען זיי געבוירן געוואָרן.

די אַוועסטאַ דערציילט אונז אויך וועגן אַנדערע א יי ב י ק ע וועזנס, וואָס זיינען ניט אָפּהענגיק פון אָרמאַזדן און אַהרימאַנען: דער אומבאַגרענעצטער ר ו י ם און די אומבאַגרענעצטע צ יי ט . אָרמאַזד האָט באַשאַפן זיין וועלט פון ליכט מיט דער הסכמה פון צערוואַן, וועלכער איז, הייסט עס, העכער פון אים און האָט געקאָנט מסכים זיין אָדער ניט־מסכים זיין. לויט שפּעטערדיקע ווערסיעס, איז צערוואַן דער פון וועמען אָרמאַזד און אַהרימאַן זיינען אַרויסגעקומען. אָבער אויך ער איז ניט די אַבסאָלוט העכסטע קראַפט: ער איז מקריב קרבנות (וועמען?), ער צווייפלט און קווײנקלט זיך, ער ווייס ניט וואָס עס וועט פון אים געבוירן ווערן. לויט די פּאָפּולערע פאָרשטעלונגען, דאַרף מען אויך געדענקען, רופט אויך אָרמאַזד אַרויס צום לעבן באַשעפענישן דורך אַ מין פּריה־ורביה. ער האָט אַ פרוי א ו ן ד אָ ס א י ז ז יי ן ט אָ כ ט ע ר , אַרמאַאיטי, וואָס האָט אים געבוירן זין און טעכטער (מען קען זיך פאָרשטעלן וואָס פאַר אַן עקל דאָס האָט געדאַרפט אַרויסרופן ביי אידן מיט זייער באַציאונג צו אינצעסט). אַטער (דאָס פייער) איז זיין זון און מיטראַ (די זון) איז זיין טאָכטער. זיין זון גאַיאָמאַרד שטאַרבט, שטאַרבנדיק באַפרוכפּערט ער מיט זיין זאָמען די אייגענע מוטער (!), און פון דעם ווערט געבוירן די ערשטע פּאָר מענטשן. נאָך וויכטיקער איז דער פאַקט וואָס ניט ער באַשטימט דעם שיקזאַל פון גאַיאָמאַרדן: דאָס איז גאָר אַ גזירה פון צעווראַנען אָדער (לויט אַן אַנדער נוסח) פון די שטערן, און ווען אָרמאַזד ווערט קראַנק קען ער זיך אַליין ניט אויסהיילן און ער מוז אָנקומען צו דער הילף פון אַנדערע געטער.

פון די רעליגיעס מיט וועלכע די אידן האָבן זיך אין אַלטערטום באַגעגנט איז די פּערסישע געווען אַמנאָענטסטן צו מאָנאָטעאיזם און, לויט אירע עטישע פּרינציפּן און ריטואַל, אַממערסטן צוציענד און אינספּירירנד פאַר אידן. אָבער אויך זאָראָאַסטריאַניזם איז פאַר זיי געווען פול מיט עבודה־זרה־עלעמענטן, אָנגעלאָדן מיט גייסטיקע און מאָראַלישע געפאַרן, טראָץ דעם וואָס זיי האָבן אפשר געפילט אין אים אַן ערנסטן אינעווייניקסטן געראַנגל פון דער פאָלקס־נשמה, וועלכע דאַרף פריער שפּעטער פירן צו דער אָנערקענונג פון אחדות הבורא*). די נעמען וואָס דאָס שפּעטערדיקע אידנטום האָט געגעבן גאָט ווייזן אָן אויף דער טענדענץ, אָדער דער אַנטוויקלונגס־ליניע, אויף וועלכער זייער רעליגיעז באַוואוסטזיין האָט

*) דער זאָראָאַסטריאַניזם האָט ניט געהאַט קיין כוח זיך אָפּצוגרעניצן פון די אָפּגעטער פון די אַרומיקע פעלקער. זיינע נאָכפאָלגער האָבן אַסימילירט אין זייער רעליגיעזן באַוואוסטזיין אַ טייל פון די סעמיטישע געטער, וועמען זיי האָבן דערקלערט פאַר אָרמאַזדס אַרויסהעלפער אין זיין הייליקער מלחמה. די פּערסישע געטין פון קוואַלן און שטראָמען און פון יעטוועדער פרוכטבאַרקייט, אַנאַהיטאַ, באַקומט מיט דער צייט אַ סך שטריכן פון דער באַבילאָנישער עשתרת און ווערט שפּעטער די אינס־

זיך באַוועגט פונם אָנהויב אָן. „רבונו של עולם" — דער אַבסאָלוטער האַר פון דער וועלט, וואָס טיילט ניט מיט קיינעם זיין ממשלה אַפילו אויף אַ ווײַלע; „מנהיגו של עולם", דער פירער פון דער וועלט; „עתיקו של עולם", דער אורעלטסטער פון דער וועלט, וואָס עס איז נישטאָ קיינער אָדער עפּעס וואָס האָט געקענט עקזיסטירן פ אַ ר א י ם, ווײַל ער איז דער „מי שאמר והיה העולם" (דער וואָס האָט געזאָגט און די וועלט איז געוואָרן); „הגבורה", די קראַפט, די איינציקע קראַפט, וואָס אָן איר איז אַלץ איבעריקע אַבסאָלוט קראַפטלאָז; „הדיבור" אָדער "מימרא" (דאָס וואָרט), וואָס איז דער גרונט פון יעדער עקזיסטענץ און געשעען; דער איינציקער וואָס איז, ווי ביים רמב"ם, אַ „מחוייב המציאות", וואָס זיין עקזיסטענץ איז לאָגיש־אָבליגאַטאָריש, ווײַל אַלע אַנדערע עקזיסטענצן זיינען פון אים אָפּהענגיק. דער וואָס איינער פון זיינע נעמען איז „שדי", אין דעם זינען אין וועלכן דער רמב"ם פאַרטייטשט דאָס דאָזיקע וואָרט, אַז דאָס איז דאָס זעלבע וואָס „ א ש ר ד י ", איינער וואָס איז גענוג פאַר זיך אַליין, עקזיסטירט אין און פאַר זיך אַליין, וואָס שטיצט זיך ניט אויף עפּעס אַנדערש פאַר זיין עקזיסטענץ (שפּינאָזאַס געאָמעטרישער באַגריף פון „סובסטאַנץ"); אָדער גאָר „הו", ער (שבת ק"ד), דער איינציקער עכטער ע ר אינם וועלטזיין. די דאָזיקע טענדענץ איז פונם ערשטן מאָמענט פון „התגלות" אין אידנטום געווען די דאָמינירנדיקע ריכט־ליניע, דער הויפּט־פּאַטאָס פון זיין רעליגיעזער אַנטוויקלונג, און ווײַל די וועלט איז אַזוי פול מיט סתירות און דער מענטשלעכער שכל קען זיך גאָרניט פאַרמעסטן משיג צו זיין גאָטס וועגן אין פירן די וועלט, האָט דאָס אידנטום מיט רעזיגנאַציע און מיט נאָך שטאַרקערער ערפורכט צוגעגעבן צו זיינע פילע נעמען נאָך אַ נאָמען — „סתרו של עולם", דאָס געהיימעניש פון דער וועלט, אין וועלכער מיר זיינען ניט מסוגל אַריינצודרינגען.

מיט אַזאַ אַבסאָלוטן מאָנאָטעאיזם אַלס אַ טרייב־קראַפט און אַנטוויקלונגס־ליניע, און מיט אַ העכערן סטאַנדאַרד פון פאָלקס־מאָראַל וואָס איז אָרגאַניש מיט יענער מאָנאָטעאיסטישער טענדענץ געווען פאַרבונדן (מיר באַטאָנען דאָ פ אָ ל ק ס - מ אָ ר אַ ל, אַלס אַ סכום פון עטישע ווערטן וואָס דרינגען אַריין אין לעבנסשטייגער און באַאיינפלוסן דעם דורכשניטלעכן מענטשן אין אַ דעמאָקראַטיש געשטימט פאָלק, כאָטש אין

פּיראַציע פאַר טעמפּל־פּראָסטיטוציע. דער מאָנאָטעאיזם האָט באַהערשט פּערסיע ניט דורך אַ ווייטערדיקער אַנטוויקלונג פון די מאָניסטישע טענדענצן אין זייער אייגענער רעליגיע, נאָר דורכן איסלאַם, אַ טאָכטער פון אידנטום. די איינציקע געמיינדע אין דער וועלט, וואָס אַנערקענט נאָך היינט זאָראָאַסטער אַלס איר נביא, די פּאַרסי, אין אינדיע, האַלט זיך נאָך ביים אַלטן ריטואַל, אָבער איר באַגריף פון גאָטהייט איז שוין אַ ריין מאָנאָטעאיסטישער.

געוויסע פעריאָדן האָבן ביי אנדערע פעלקער געקאָנט אַנטשטיין אי נ־דיווידועלע כאַראַקטערן מיט אַזאַ הויכער עטישער שפּאַ־נונג, וואָס זיינען גאָרניט אַזוי אָפט געווען בנמצא ביי אידן), האָבן אידן געהאַט מער ווי אַ סוביעקטיוון אָדער עגאָצענטרישן גרונט זיך צו באַ־טראַכטן פאַר העכער פון יעדן פאָלק, מיט וועלכן זיי זיינען געקומען אין באַרירונג. דאָס באַוואוסטזיין פון סופּעריאָריטעט האָט זיך נאַטירלעכער־ווייז אויסגעדריקט אין אַ געפיל פון אויסדערוויילטקייט, אין דעם „אתה בחרתנו” באַגריף. דער פאַקט וואָס אַלע יענע פעלקער אַרום זיי, וואָס זיינען געבליבן לעבן, האָבן שפּעטער אָנגענומען דאָס קריסטנטום אָדער איסלאַם האָבן יענעם געפיל און באַגריף ניט אָפּגעשוואַכט. אַלץ איינס וויפל אויסזעצונגען זיי האָבן ניט געהאַט קעגן די צוויי נייע וועלט־רעלי־גיעס, האָבן אידן געהאַט דאָס באַוואוסטזיין, אַז ביידע זיינען זיי טעכ־טער פון אידנטום — טעכטער וואָס האָבן זיך אַוועקגעלאָזן אויף פאַלשע וועגן, אָבער דאָך טעכטער. סיי דאָס קריסטנטום און סיי די מאַכמעדאַ־נישע רעליגיע האָבן אָנגענומען דעם תנ״ך אַלס הייליקע שריפטן. מיט דעם אַליין האָט די גויאישע וועלט אָנערקענט די סופּעריאָריטעט פון אידן. דער אידישער „אתה בחרתנו” איז ווי באַשטעטיקט געוואָרן דורך אַ גרויסן טייל פון די אומות העולם . . .

דער באַגריף פון אויסדערוויילטקייט און די מאָראַלישע אחריות לגבי די אומות העולם

דער באַגריף פון אויסדערוויילטקייט האָט אָבער ניט געשטערט אידן צו אַנטוויקלען אין זיך דעם געפיל פון מאָראַלישער אחריות אין באַצוג צו דער ניט־אידישער וועלט און ניט געקאָנט דערשטיקן אין זיי די פעאי־קייט צו זען פאַקטישע און, באַזונדערס, פּאָטענציעלע „סגולות” אין די אומות העולם. די גויאישע וועלט איז זינדיק, אַ סך זינדיקער פון דער אי־דישער, וועלכע איז אויך באַלאַסטעט מיט שווערע חטאים, אָבער זי קען און דאַרף דערלייזט ווערן, און עס איז דעם אידנס חוב איר אַרויסצו־העלפן אין איר דערלייזונג. יונה הנביא קריגט אַ שווערע שטראָף פאַר זיין „שאָוויניסטישן נאַציאָנאַליזם” און ער מוז, קעגן זיין אייגענעם ווילן, סוף־כל־סוף גיין קיין נינוה און טאָן זיין שליחות — ברענגען זיין נבואה די גויאישע רשעים, אַרויסרופן אין זייערע הערצער תשובה און דערמיט ראַטעווען זייער שטאָט פון אונטערגאַנג.

אָבער דער סיפור־המעשה פון יונתן איז אפשר נאָך ניט קיין פול־שטענדיקע אילוסטראַציע פון דער אידישער רעליגיעזער טענדענץ צו אָנערקענען די פּרינציפּיעלע גלייכווערטיקייט פון איד און ניט־איד: דער נביא איז אַ איד און די וואָס הערן זיך צו צו אים זיינען ניט־אידן. דער איד ראַטעוועט טאַקע די ניט־אידישע נינוה, אָבער ער בלייבט פון איר דיסטאַנצירט — דער איד איז דער שעפערי־

שער גייסט, דער ניט־איד איז בלויז אַ רעצעפּטיווער גייסט. אין אַ סך אַ גרעסערער מאָס ווערט די ווערט־מחיצה צווישן ישראל און די אומות העולם דורכגעבראָכן אין מגילת רות. די פרוי פון מואב ניט נאָר וואָס זי נעמט אָן דעם אידישן גלויבן, נאָר זי ווערט אינגאַנצן אַבסאָרבירט אין אידישן אָרגאַניזם: פון דער בת־ערלים קומט נאָכדעם אַרויס ניט מער און ניט ווייניקער ווי דוד המלך, און אַלץ איינס ווען משיח זאָל ניט קו־מען און וואָס זיין נאָמען זאָל ניט זיין, איז זיין גרויס־גרויס־מוטער אַ געוועזענע גויה פון מואב*).

אַ סך אַ ראַדיקאַלערן דורכברוך פון דער אויבנדערמאָנטער מחיצה שטעלט מיט זיך פאָר דאָס טיפסטע רעליגיעזע ווערק פונם ת"נכישן קאַ־נאָן — דער ס פ ר א י ו ב . אַלץ איינס פון ווען און אין וועלכער עפּאָכע דאָס דאָזיקע דערהאַבענע ווערק איז אָנגעשריבן געוואָרן, און איוב איז געווען אַ היסטאָרישע פיגור אָדער אַ דיכטעריש־אויסגעטראַכ־טע („איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה"), וויכטיק איז דער פאַקט, אַז דער נאָמען „איד" ווערט אַפילו קיין איין מאָל אין דעם ווערק ניט דערמאָנט. דער דראַמאַטישער דועל צווישן מענטש און גאָט און מענטשנס פרומע רעזיגנאַציע, זיין איבערבעטן זיך מיט גאָט, ווערט געשילדערט, אויב מען מעג זיך אַזוי אויסדריקן, אויף אַ ריין ק אָ ס מ אָ פּ אָ ל י־ ט י ש ן שטח. ווי הויך דאָס בוך איז געשאַצט געוואָרן פון אידן אין אַלטערטום, קען מען זען פון דער פאָרשטעלונג, אַז עס האָט אים גע־

*) די פּאַרטיקולאַריסטישע עלעמענטן און זייער קעגנשטעל אין די משיחישע פאָרשטעלונגען זיינען אַן אינטערעסאַנטע טעמע פאַר זיך אַליין און מיר וועלן זי אין דער ראַמע פון דעם אַרטיקל ניט באַהאַנדלען. עס דאַרף אָבער, אַגב אורחא, באַמערקט ווערן, אַז לויט אַ זייער וויכטיקער שטעלע אין תלמוד (סוכה נ"ב) איז אַ ניט־איד פאָראויסבאַשטימט צו שפּילן אַ גאַר ערנהאַפטע ראָלע אין דער גאולה אחרונה. דער זאַץ פון זכריה הנביא (ב׳, ג) „ויראני יהוה ארבעה חרשים" (און גאָט האָט מיר געוויזן פיר שמידן) ווערט דאָרט אויסגעטייטשט איז נאָמען פון ר׳ שמעון הצדיק אין דעם זינען, אַז דאָס איז אַ רמז אויף די פיה פיגורן אין דער קומענדער דערלייזונגס־דראַמע פון דער וועלט: די פיר שמידן זיינען משיח בן דוד, משיח בן יוסף, אליהו הנביא און דער כהן צדק, און דער כהן צדק איז ניט קיין אַנדערער ווי דער קעניג מלכי צדק — אַט דער זעלבער קעניג פון שלם, פון וועלכן עס ווערט דערציילט (בראשית י"ד, יט־כא), אַז ער איז אַנטקעגנגעגאַנגען אברהם אבינו מיט ברויט און וויין, אַלס אַ „פּריסטער פון דעם העכסטן גאָט", און האָט אים באַגריסט מיט די ווערטער: ברוך אברם לאל עליון, קונה שמים וארץ", געבענטשט זאָל זיין אברהם צום העכסטן גאָט, דעם באַשאַפער פון הימל און ערד. אין זיין אָפּהאַנדלונג וועגן די אידייען פון די פרושים ציטירט ה. לעווע (אין דעם קאָלעקטיוון ווערק "The Contact of Pharisaism Other Cultures" אברהם אבינו זאָל האָבן פון מלכי צדק געלערנט די מידה פון אַ מדרש, לויט וועלכן גמילות־חסדים.

שריבן די זעלבע האַנט וואָס האָט געשריבן די תורה. „משה כתב ספרו וספר איוב” (בבא בתרא י”ד) — משה האָט געשריבן זיין בוך און דאָס בוך איוב.

ניט אין פּראָלאָג, אָדער עפּילאָג, אויך ניט אין דער סעריע דיאַלאָגן, וואָס וויקלען זיך אין דעם ווערק פאַנאַנדער, איז פאַראַן אַ סימן פון וועלכער ניט איז פּראָבלעם וועגן דער שטעלונג פון אידן צו ניט־אידן, אָדער וועגן די באַציאונגען צווישן איין פאָלק און דעם אַנדערן. דאָס בוך איגנאָרירט אינגאַנצן די עקזיסטענץ פון פעלקער. אַלס די איינציקע רעאַליטעטן בלייבן בלויז גאָט, וועלט און מענטש — מענטש בכלל, אָן וועלכן ניט איז עטנישן, אָדער היסטאָרישן, אָדער לאָקאַלן, אָדער אַפילו רעליגיעז־אינסטיטוציאָנאַלן לבוש. עס ווערט דאָרט בלויז אָנגעגעבן „אַן אַדרעס” פונם הויפּט העלד ניט לייגנדיק דערויף קיין שום געוויכט.

איוב איז אַ מאַן פון לאַנד עוץ (און דאָס דאַרף הייסן, פאַר דעם אַלט־העברעאישן לעזער, ניט קיין איד), און זיינע דריי פריינט שטאַמען אויך „פון דער פרעמד” און טראָגן ניט־אידישע נעמען. די דאָזיקע ריין־אויסערלעכע רעפערענצן האָבן ניט מיטן אינהאַלט פון בוך קיין וועזנטלעכע פאַרבינדונג. מען קען זיי צוגלייכן צו די סצענאַריאָ־באַמערקונגען, לאָמיר זאָגן, פון שעקספּירן, אַז האַמלעט איז אַ דענישער פּרינץ און אַז אַלץ וואָס ווערט געוויזן אויף דער בינע קומט פאָר אין דענעמאַרק. דאָס הייסט אָבער ניט ביי שעקספּירן, אַז האַמלעט איז אַ דענישע טראַגעדיע, און אַז זי קען זיך מאָרגן ניט אָפּשפּילן אין ענגלאַנד, אָדער אין סיאַם. אויב עס איז דאָ אין דער קלאַסיש־רעליגיעזער ליטעראַטור פון אַלטערטום אַ בוך, אין וועלכן, נוצנדיק פּוילוסעס וואָרט, „עס איז ניט פאַראַן ניט קיין איד און ניט קיין העלענער”, געפינט זיך עס ניט אין דעם אוניווערסאַליסטישן נייעם טעסטאַמענט (אין וועלכן די פראַגע פון איד און העלענער שפּילט גראָד אַ אומגעהייער גרויסע און זייער אינטריגירנדע ראָלע), נאָר גראָד אין דעם „פּאַטיקולאַריסטישן” תנ”ך, אינם איוב־בוך. דאָס וואָס אַ פּאַקטישער אָדער פּאָעטיש־פיקטיווער ניט־איד ווערט דערהויבן צו דער מדרגה פון איינעם, פון וועמען אַלע דאַרפן זיך אַראָפּנעמען אַ מוסר אין דער וויכטיקסטער און אינטימסטער אָנגעלעגנהייט פון זייער רעליגיעזן לעבן, איז די גרעסטע מאַניפעסטאַציע פון דער אוניווערסאַליסטישער טענדענץ אין אידנטום, וואָס הונדערטער פּאַרטיקולאַריסטישע מימרות און פּאַקטישע אָפּגרענצונגען קענען זי ניט פאַרטונקלען.

אידנטום אַנערקענט נישט קיין ראַסן־שענדונג, נאָר גייסט־שענדונג.

אָבער דער אַנטשיידנדער מאָמענט אין אונזער פראַגע ליגט אפשר

גאָר אויף אַן אַנדער שטח. אין וועלכער מאָס אידן האָבן זיך אַליין פאַר־היילִיקט אַלס אַן עטנישע גרופּע אָדער ראַסע, קען קלאָרער ווערן פון דעם ווי אַזוי זיי האָבן געקוקט אויף די אינטימערע פאַרבינדונגען צווישן זיך און ניט־אידן, אויף געמישטע הייראַטן. ווען אין פאָלקס באַוואוסטזיין און, דער עיקר, אין זיין אוממיטלבאַרער עמפּינדונג, וואָלט דער אתה בחרתנו־באַגריף באמת און ערנסט אויסגעטייטשט געוואָרן אין די טער־מינען פון היינטיקן ראַסיזם, אָדער אויפגעפּאַסט געוואָרן לויט די הנחות פון אַן אַריסטאָקראַטעס, אין זינען פון אייביקע און אַבסאָלוטע אונטער־שיידן צווישן העכערע און נידעריקערע פעלקער, וואָלטן זיי פאַר אַלעמען געדאַרפט אָננעמען אויף דער דויער מיטלען קעגן וועלכן ניט איז ביאָ־לאָגישן קאָנטאַקט מיט די אומות העולם. אויב די אידישע ראַסע איז „היילִיק” אַן און פאַר זיך און אַנדערע ראַסן זיינען פאַראורטיילט צו בלייבן אויף שטענדיק „אומהייליק”, טאָרן זיך אידן ניט מטמא זיין דורך געמישטע הייראַטן. אויב דעם מענטשנס גייסט זאָל זיין געבונדן אָן זיין בשר־ודם, אָן זיין ביאָלאָגישער ירושה, טאָר קיין גויאישע פלייש און בלוט להלוטין ניט אַריינדרינגען אין אידישן אָרגאַניזם, וואָלט אַ שידוך צווישן אַ אידן און אַ מענטשן פון פרעמדן אָפּשטאַם געווען באמת „ראַ־סע־שענדונג”, אויך שענדונג פון גייסט.

פאַקטיש אָבער, ווען מען נעמט אונזער געשיכטע אַלס גאַנצעס, אין די הויפּט־ליניען פון איר אַנטוויקלונג, און ניט אין אירע טראַגישע אָדער פּאַראַדאָקסאַלע עפּיזאָדן, קען מען זען, אַז מיר האָבן געמאַכט אַ סך סייגים (צוימען) אַרום דער תורה, צוליב איר פאַרווירקלעכונג אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אָבער ניט אַרום אונזער ביאָלאָגישן אָרגאַניזם. די תורה שעמט זיך ניט צו דערציילן וועגן משה רבינוס נעגער־פרוי, די „אשת כושית” וואָס ער האָט געהייראַט. מרים און אהרן זיינען די צוויי ראַסן־„שאָוויניסטן” וואָס טאַדלען דערפאַר זייער ברודער, אָבער גאָט אַליין נעמט זיך פאַר אים אָן, רופט אַרויס מרימען און אהרן אין „אוהל מועד” און דריקט זיי אוים פאַרדרוס. רב צעיר (תולדות ההלכה, חלק א', ז. 302) מאַכט אונז, אין דעם צוזאַמענהאַנג, אויפמערקזאַם אויף דעם אופן, אויף וועלכן שמשון הגבורים עלטערן רעדן אים אוים פאַר נעמען אַ פרוי פון די פלשתים. זיין פאָטער און מוטער זאָגן אים: „האין בבנות אחיך ובכל עמי אשה כי אתה הולך לקחת אשה מבנות הפלשתים (איז ניטאָ צווישן די טעכטער פון דיינע ברידער און צווישן מיין גאַנץ פאָלק אַ פרוי אַז דו גייסט נעמען אַ ווייב פון אומבאַשניטענע פלשתים)?” דער זינען פון דער דאָזיקער פראַגע איז אַז **עס איז ניט כדאי**, אָבער ניט אַז דאָס אין תוך אַ פאַרבאָטענע אָדער טאַדלהאַפטע זאַך, און דער שרייבער פונם ספר שופטים גיט נאָכדעם אפילו צו פון זיך „ואביו ואמו לא ידעו כי מיהוה הוא” (זיין פאָטער און זיין מוטער האָבן ניט געוואוסט, **אַז דאָס איז אַזוי פון גאָט**), אַז דאָס איז, ווי אידן

האבן אין שפעטערדיקע ־דורות זיך אויסגעדריקט, א זיווג מן השמים — כאטש קיין סך גליק האט אים זיין באשערטע נאכדעם ניט געבראכט. דער ביבלישער געזעץ דערלויבט צו הייראטן יעדע „אשה יפת תואר" פון די קריגס־געפאנגענע; ער האלט נאר פאר נויטיק צו באווארענען, אז דאס זאל געטאן ווערן לויט א באשטימטער פראצעדור, כדי צו שאנעווען די געפילן פון א פרוי, וואס ווערט אפגעריסן פון איר סביבה, פון אירע עלטערן און שטאם. דער איינציקער פארבאט צו הייראטן מיט פרעמד־שטאמיקע, וואס מיר געפינען אין דער תורה, האט צו טאן מיט די שוין דערמאנטע „שבעת העממים" פון ארץ ישראל גופא, צוליב פאליטישע און רעליגיעזע מאטיוון, אויף וועלכע מיר האבן זיך שוין פריער אפגעשטעלט. בדרך־כלל אבער האט די תורה ניט געזוכט צו פארזיכערן דעם „גוי קדוש" כאראקטער פון אידן דורך אפהיטן זייער ראסן־ריינקייט.

א זייער שארפע אויסנאם אין דער אלגעמיינער שטעלונג פון אידן צו געמישטע הייראטן, אין ספעציפיש־עטנישן זינען פון ווארט, זיינען, ווי עס איז באקאנט, די שטרענגע און, מען מעג זאגן, ראדיקאלע תקנות פון עזרא און נחמיה. זייער גזירה איז אן אבסאלוטע און זייער צוועק איז געווען — א ראדיקאלע ביאלאגישע אפגרעניצונג מצד אידן אין באצוג צו אלע ניט־אידן סיי פון ארץ ישראל און סיי פון חוץ לארץ. זייער איסור איז אן אומקאנדיציאנעלער, און וועלכער ניט איז רעזערוואציע, אז ווען עס איז און אונטער וועלכע ניט איז נייע אומשטענדן זאל ער קענען אפגעשאפט ווערן — „עד עולם" — אפילו, הייסט עס, ווען עמעצער פון די „עמי הארצות" זאל זיך וועלן מגייר זיין.

די קאטעגארישע רעפארמען וואס עזרא און נחמיה האבן איינגעפירט און די ביאלאגישע סעגרעגאציע וואס זיי האבן מיט אזא שטארקער האנט דורכגעזעצט אין דעם אידישן לעבן פארדינען א באזונדערן אינטערעס און מיר ווילן זיך, אויס מאנגל אין פלאץ, אויף דעם ניט אפשטעלן (א סך פארשטענדניש פאר יענער עפאכע בכלל און ספעציעל פאר דער פערזענלעכקייט פון עזרא הסופר האט ארויסגעוויזן אין אונזערע יארן דער ענגליש־פראטעסטאנטישער היסטאריקער ר. טראווערס הערפארד אין זיין זייער געוויסנהאפטער פארשונג וועגן די פרושים). זייערע תקנות דארפן אבער באטראכט ווערן, אין אלגעמיינעם קאנטעקסט פון אונזער געשיכטע, אלס אן עפיזאד: זייער „עד־עולם"־פארמולע האט ניט אויסגעהאלטן און די אבסאלוטקייט פון זייער איסור אויף געמישטע חתונות איז נאכדעם בטל געווארן. עס איז פאראן גענוג גרונט צו טראכטן, אז די שטרענגע ענדאגאמיע, וואס עזרא און נחמיה האבן איינגעפירט, איז געווען דיקטירט פון די ספעציעלע אומשטענדן אין יענער עפאכע פון שיבת ציון און פארפעסטיקונג פון אידישן רעליגיעזן לעבנסשטייגער, אז, ווי הערפארד באהויפטעט, ווען ניט זייערע ראדיקאלע איסורים וואלט דאס אידנטום מיט דער צייט אומגעקומען און עס וואלט אויך ניט גע־

בליבן יענע ראַמע, פון וועלכער עס האָט זיך נאָכדעם אַרויסגעשיילט דאָס קריסטנטום. אידנטום איז אָבער אין אַ פאַרהעלטניסמעסיק קורצער צייט נאָך יענער עקסטרעמער זעלבסט־אָפּגרענעצונג פון דער וועלט געוואָרן פרינציפיעל עקזאָגאַמיש, און אַלס איינציקע באַדינגונג פאַר זיך מתחתן זיין מיט מענער און פרויען פון פרעמדן ראַסן־שטאַם האָט אָנגעהויבן באַטראַכט צו ווערן דאָס באַקערן זיך צו דער אידישער אמונה.

דאָס הייליקע פאָלק — אַ הייליקע געמיינדע, וואו יעדער קאָן באַקומען אַ צוטריט

דאָס תלמודישע אידנטום ווייס שוין כמעט גאָרניט פון דיסקרימינאַציע קעגן ראַסן־גויים, ווען עס האַנדלט זיך וועגן הייראַט. עס ווייס נאָר וועגן דעם איסור אויף „גייסט־גויים", אויף אַזעלכע וואָס דינען נאָך עבודה־זרה (אָדער, להבדיל, געהערן צום קריסטנטום, צו דער כת פון „מינים") און זיינען ניט גרייט זיך מגייר צו זיין. דאָס הייליקע פ אָ ל ק ווערט נאָכדעם געוויסערמאַסן פאַרוואַנדלט אין אַ הייליקער ג ע מ יי נ ד ע , צו וועלכער עס קען געהערן יעדער מענטש פון יעדן אָפּשטאַם, אויב ער נעמט נאָר אויף זיך אירע רעליגיעזע פליכטן. אין אַנדערע ווערטער, אַ איד, איז ניט בלויז דער, וואָס איז געבוירן געוואָרן אַ איד, נאָר אויך דער וואָס איז דורכגעגאַנגען דעם פּראָצעס פון א י ד י ש ע ר ר ע ל י ג י ע ז ע ר נ אַ ט ו ר אַ ל י ז אַ צ י ע . אין פאָלקס־באַוואוסטזיין הויבט אָן אַלץ מער אַריינצודרינגען דער געדאַנק, אַז עס דאַרף אָפּגעווישט ווערן יעדער זכר פון אַ מחיצה צווישן אַ נאַטירלעכן און נאַטוראַליזירטן איד. אם היה בעל תשובה, לא יאמר לו: „זכור מעשיך הראשונים מה היו", ואם היה בן גרים, לא יאמר לו: „זכור מה היו מעשי אבותיך" (ספרא) — אויב יענער איז געוואָרן אַ בעל־תשובה, טאָר מען אים ניט זאָגן: „דערמאָן זיך נאָר אָן דיינע מעשים פון אַמאָל", און אויב איינער שטאַמט פון גרים, טאָר מען אים ניט זאָגן: „דערמאָן זיך נאָר אָן די מעשים פון דיינע עלטערן". הגרים, גרי הצדק, הם כישראל (במדבר רבה פ"ח) — די גרים, די גרי־הצדק, וואָס האָבן זיך מגייר געווען מיט ריינע כוונות, זיינען דאָס זעלבע, וואָס ישראל, אָדער, ווי מיר לייענען אין דעם זעלבן פלאַץ, „אמר הקדוש ברוך הוא חביב עלי שמותן של גרים כיין־נסך, שהוא מתנסך על גבי המזבח" — דער אויבערשטער זאָגט, ס'איז מיר באַליבט דער נאָמען פון גרים ווי דער וויין וואָס גיסט זיך פון מיינעטוועגן איבערן מזבח. ביז היינטיקן טאָג זיינען אידן מתפלל אַ תפילה, אין דער שמונה עשרה, „על הצדיקים, ועל החסידים, ועל גרי הצדק, ועל שארית עמך בית ישראל יהמו נא רחמיך".

מיט דער צייט האָט אָנגעהויבן רייף ווערן דער געדאַנק־אַז אויך די רעליגיעזע דיסקרימינאַציעס קעגן איינצלנע און באַשטימטע פעלקער — מער צוליב היסטאָריש־פּאָליטישע טעמים, ווי מחמת פאַראַכטונג צו גע־

וויסע „ראסן" — האבן שוין פארלוירן זייער באדייטונג. אט לייענען מיר וועגן א פאל (ברכות כ"ח), ווען יהודה, א גר פון די בני־עמון, קומט צום בארימטן ועד אין יבנה מיט א שאלה: „מה אני לבוא בקהל" — וואס איז אייגנטלעך מיין סטאטוס צווישן אידן איצטער, ווען איך האב זיך שוין מגייר געווען? צי מעג איך „קומען אין קהל", ווי א גלייכער צווישן גלייכע, אדער אויף מיר איז נאך חל דער איסור פון דער תורה „לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'"? ווייל דארט ר' גמליאל פסקענען: „אסור אתה" — אז כאטש ער איז שוין א גר, טאר ער נאך אלץ ניט "קומען אין קהל". אבער ר' יהושע האט ארויסגעטראגן זיין אורטייל, אז דער אמאליקער פארבאט איז שוין מער ניט אין קראפט, און זיין מאטיוו איז געווען „מפני שעלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות" (ווייל סנחריב, דער קעניג פון אשור, איז אויפגעגאנגען און האט צוזאמענגעמישט אלע פעלקער). געזיגט, ווי דער תלמוד רעגיסטרירט, האט ר' יהושעס אורטייל און מען האט דעם עמוני דערלויבט צו „קומען אין קהל".

ר' יהושע'ס מאטיוו איז כמעט א מאדערנער: ווי א היינטצייטיקער אנטראפאלאג, ווייל ער מיט זיין סנחריב־פארמולע באהויפטן, אז קיין ריינע ראסן זיינען שוין אין דער וועלט בכלל נישטא, אז מען קען שוין ניט פעסטשטעלן ווער פון וואנען עס שטאמט אפ און דערפאר האט קיין זינען ניט בודק צו זיין דעם יחוס פון יחידים. אבער דער גר, וועגן וועלכן עס רעדט זיך אין דעם פאל, אידענטיפיצירט זיך פונדעסטוועגן אלס אן עמוני, און ר' גמליאל האט זיין גוטן גרונט, אויפן יסוד פון א געשריבענעם געזעץ, אים ניט צו דערלויבן, „קומען אין קהל" — אפילו ווען עס איז נאר פאראן א חשד, אז ער שטאמט פון די בני עמון. הינטער ר' יהושעס פארמעלער באגרינדונג פון זיין אורטייל שטייט שוין אבער א ניט־אויסגעדריקטער אלגעמיינער געדאנק, אז דאס וואס מיר באצייכענען אלס רעליגיעזע נאטוראליזאציע מאכט דעם גוי, אלץ איינס וואס זיין ראסן שורש זאל ניט זיין, פאר א נאטירלעכן אידן, אז זיך מגייר זיין איז דאס זעלבע ווי א נ יי ע ג ע ב ו ר ט (אן אויפפאסונג וואס שפילט שפעטער אזא גרויסע ראלע אין קריסטנטום), אז, ווי עס שטייט אין בראשית רבה, „כל מי שמקרב את הגר כאילו בראו" — ווער עס איז מקרב א גר איז גלייך ווי ער וואלט אים באשאפן. דער גייסטיקער אקט פון א ניט־אידן אין זיין רעליגיעזער טראנספארמאציע, זיין מאראלישער אנטשלוס צו ווערן א איד און א שותף צום אידישן „ברית" מיט גאט, אנולירט אין א געוויסן זינען זיין גאנצע פארגאנגענהייט און ער הויבט אן זיין לעבן אויפסניי: „גר שנתגייר כקטן שנולד דומה" (יבמות מ"ו) — א גר וואס האט זיך מגייר געווען איז געגליכן צו א קינד וואס איז געבוירן געווארן.

ר י ש ־ ל ק י ש גייט שוין אזוי ווייט, ווי צו באהויפטן, אז א גר דארף מען שעצן ניט גלייך, נאר גאר ה ע כ ע ר פון א „נא־

טירלעכן" אידן, ווייל אידן האבן אנגענומען די תורה ביים בארג סיני אונטער צוואנג און אונטערן דרוק פון א סך נסים, בשעת דער גר האט זיך מגייר געווען מיט זיין גוטן ווילן, אויס אוממיטלבארער איבערצייגונג (דאס דערמאנט אן די דערקלערונגען וואס מיר הערן אפט מצד נאַטוראליזירטע בירגער אין אמעריקע: איך, דער אימיגראנט, בין א בעסערער אמעריקאנער פון דיר; דו ביסט אן אמעריקאנער באין־ברירה, פשוט דערפאר וואס צופעליק ביסטו דא געבוירן געווארן, אבער איך האב געהאט א ברירה און האב אויסגעוויילט אמעריקע פאר מיין ניי פאטערלאנד). די גלאריפיקאציע פונם גר דערגרייכט מיט דער צייט צו אזא מדרגה, אז באליידיקן א גר ווערט, לויט א מיינונג אויסגעדריקט אין תלמוד, צוגעגליכן צו באליידיקן גאט (חגיגה ה'). אזא באציאונג פירט צייטנווייז אפילו צו געוויסע עקסצעס־געדאנקען, מען מעג זאגן צו צו־להכעיסדיקער אקצענטירונג, אז תורה איז אלץ און בלוט און אפשטאם גארניט: ר' מאיר — ווייזט אויס, אין א פאלעמישער אטאקע אויף דעמאלטדיקע אידישע ראסיסטן — וויל זאגאר באווייזן אז „עכו"ם ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול" (בבא קמא, ל"ח) — א געצנדינער וואס פארנעמט זיך מיט תורה איז ווי דער כהן גדול. אזא באהויפטונג איז, נאטירלעך, א בכוונדיקע איבערטרייבונג, מצד ר' מאירן: ער ווייס אז ער קען ניט אפשאפן דעם בפירושן דין, לויט וועלכן ניט נאר א געצנדינער, נאר אפילו א גר פונם ערשטן דור קען קיין מלך נישט ווערן עד שתהיה אמו מישראל (איינע פון די גאר ווייניקע באגרעניצונגען פון א גרס רעכט, און אויב מיר דערלויבן זיך שוין צוליב קלארקייט צו מאכן אנאלאגיעס מיט דער היינטיקער אמעריקע, זאל דא דערמאנט ווערן, אז א נאטוראליזירטער בירגער געניסט דא אלע רעכט, אחוץ דעם רעכט אויסגעוויילט צו ווערן צו דעם אמט פון פרעזידענט פון דער רעפובליק). עס וואלט געווען פאלש צו טראכטן, אז ר' מאירס אפאריזם האט געהאט וועלכע ניט איז פרעטענזיעס צו קריגן א נארמאטיוון ווערט; ער איז בלויז אן אילוסטראציע פאר די אינעווייניקסטע פראצעסן און קאנפליקטן וואס האבן זיך אפגעשפילט אין אידישן רעליגיעזן דענקען פון זיין צייט און פאר די פאלעמישע מעטאדן, מיט וועלכע עס האבן זיך דעמאלט באנוצט אוניווערסאליסטן קעגן פארטיקולאריסטן.

גרים אלס בעלי תלמוד

פאר דעם געדאנקענגאנג פון יענע דורות איז, אגב, כאראקטעריסטיש נאך אן אנדער פאקט: ניט ווייניק פון די תנאים גופא זיינען באצייכנט געווארן אלס גרים אדער קינדער און קינדס־קינדער פון גרים. עס וואלט היינט געווען אן אומזיסטע טירחה זיך צו נעמען פעסטשטעלן דעם יחוס־בוים פון יעדן תנא אדער אמורא, און עס קען זיין, אז די באצייכענונג פון אייניקע חז"ל אלס גרים און בני גרים האט זיך געשטיצט בלויז אויף

קלאנגען; עס איז אָבער כאַראַקטעריסטיש, וואָס אַזעלכע קלאַנגען האָבן געפונען זייער פּלאַץ אין די רעקאָרדן פון דער אידישער טראַדיציע, און די רעדאַקטאָרן פון תלמוד האָבן ניט געפילט, אַז זיי דיסקרעדיטירן אין וועלכע ניט איז מאָס יענע חכמים.

די צוזאַמענשטעלער פון תלמוד וואָלטן אויך ניט געדאַרפט קיין סך זיך מיען, ווען זיי וואָלטן עס געוואָלט, כדי צו רעפּרעזענטירן ר' עקיבאן אַלס איינעם וואָס שטאַמט, לאָמיר זאָגן, פון עזרא און נחמיה. זיי האָבן געקענט זיין גענעאַלאָגיע אויך פאַרשווייגן, אָבער זיי האָט, ווייזט אויס, אין דער מינדסטער מאָס ניט שאָקירט וואָס זיי האָבן געהערט, אַז ר' עקיבא שטאַמט גאָר פון גויים און אַז איינער פון זיינע אבות איז געווען ניט מער און ניט ווייניקער ווי סיסרא. דערביי דאַרף מען ניט פאַרגעסן די אויסערגעוויינלעכע פאַרערונג, מיט וועלכער אידן האָבן זיך באַצויגן צו ר' עקיבא, ניט נאָר ווי צו אַ גרויסן בעל־הלכה, נאָר אויך ווי צו איינעם פון די גרעסטע אידישע פּאָליטישע נאַציאָנאַליס־טן און ווי צו אַ מאַרטירער פאַר דער אידישער אמונה. דאָס אידישע פאָלק־באַוואוסטזיין האָט שוין דעמאָלט לייכט געקענט שלום מאַכן מיט דער פאַרשטעלונג, אַז דער ווער עס איז ראוי געווען אַז די תורה זאָל געגעבן ווערן דורך אים און וועגן וועמען משה רבינו אַליין האָט געפרעגט דעם אויבערשטן: „רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי״ (מנחות כ״ט), דו האָסט אַזאַ מענטשן און די גיסט גאָר די תורה דורך מיר? — זאָל ניט זיין קיין „ראַסן־ריינער״ איד און זאָל גאָר שטאַמען פון סיסרא.

קיינער האָט ניט געצוואונגען די בעלי התלמוד צו דערציילן, אַז שמעיה און אבטליון שטאַמען אויך פון גרים, און זיי האָבן עס אונז דאָך דערציילט, און זיי האָבן אויך געקאָנט אויסמיידן צו פאַרשרייבן דעם ראַסן־יחוס פון ר' מאיר — פון דעמזעלבן ר' מאיר וואָס לעבט ביז היינטיקן טאָג אין פאָלקס־זיכרון און אין פאָלקלאָר אַלס דער „בעל הנס״ — און זיי האָבן פונדעסטוועגן פאַרצייכנט, אַז ער שטאַמט פון גרים (גטין נ״ו), און אַז זיין אמתער נאָמען איז גאָר געווען מיאשה, און מאיר האָט מען אים גערופן „מפני שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה״, ווייל ער פלעגט ליכטיק מאַכן די אויגן פון חכמים אין הלכה.

די דאָזיקע אוניווערסאַליזאַציע פונם אידנטום איז די חז״ל ניט אָנ־געקומען לייכט, אַז עס האָבן אין פאָלק און אויך אויף די שפּיצן פון פאָלקס־לעבן געווירקט קעגנערישע, ענג־נאַציאָנאַליסטישע און, אַזוי צו זאָגן, „ראַסיסטישע״ קרעפטן (ווי זיין ווירקן, ליידער, אויך היינט ביי מער ווי איין פאָלק), און אַז קעגן יענע קרעפטן איז געפירט געוואָרן אַ שווערער קאַמף, קען מען זען פון מער ווי איין שטעלע אין תלמוד. אַט ווערט, צום ביישפּיל, דערציילט (יומא ע״א) וועגן אַ כהן־גדול וואָס איז איינמאָל אַרויסגעגאַנגען פון בית־המקדש און גאַנץ קהל איז אים נאָכגע־

לעך נאָכגעגאַנגען. ווען זיי האָבן אָבער דערזען שמעיה און אבטליון (וואָס האָבן, ווי מיר האָבן אויבן באַצייכנט, געשטאַמט פון גרים), האָבן זיי פאַרלאָזן דעם כהן־גדול און אָנגעהויבן נאָכצוגיין די צוויי חכמים. צום סוף זיינען שמעיה און אבטליון געקומען נעמען אָפּשייד פונם כהן־גדול. האָט ער צו זיי אַ זאָג געטאָן: „יבואו בני עממין לשלום" (זאָלן אַריינקומען אין פרידן די זין פון גויים). האָבן זיי אים געענטפערט: „יבואו בני עממין לשלום, שעושים מעשה אהרן, ולא יבוא בן־אהרן לשלום, שאינו עושה מעשה אהרן" — יאָ, זאָלן אַריינקומען אין פרידן גויים וואָס האַנדלען ווי אהרן הכהן האָט געהאַנדלט און זאָל ניט אַריינקומען אין פרידן איינער וואָס שטאַמט פון אהרנען (דער כהן־גדול גופא) און האַנדלט ניט ווי אהרן האָט געהאַנדלט (איז ניט קיין רודף שלום און באַליידיקט מענטשן). דער תלמוד לאַכט זיך דאָ ביטער אויס פון יחוס, אויך פון ראַסן־יחוס, און שטעלט דעם טראָפּ אויף אייגענע מעשים און אייגענע פאַרדינסטן.

די הייראַטס־געזעצן פון אידנטום זיינען ניט געבויט אויף קיין ראַסן־מאָטיוון

אַזוי אָדער אַנדערש, וויכטיק איז וואָס זינט אידנטום האָט זיך באַפרייט פון די תקנות וואָס עזרא און נחמיה האָבן איינגעפירט, האָט דער איסור אויף הייראַטן מיט ניט־אידן אינגאַנצן פאַרלוירן זיין אַמאָליקע „ראַסן"־מאָטיוויזאַציע און האָט אָנגענומען אַ בולט־אויסגעשפּראָכענעם ריין־רעליגיעזן כאַראַקטער. די הייראַט־דינים און די הייראַט־פּראַקטיק פונם אַזוי גערופענעם שפּעט־אידנטום — פונם אידנטום וואָס איז אויסגעפורעמט געוואָרן דורך די בעלי־התלמוד — קענען בשום אופן ניט צוגעגליכן ווערן צו די ראַסן־געזעצן אין דער היינטיקער דייטשלאַנד און אויך ניט צו די געזעצן וואָס עקזיסטירן נאָך ביז איצטער אין פילע פון די פאַראייניקטע שטאַטן, לויט וועלכע עס איז אַ פאַרברעכן פאַר אַ ווייסן מענטשן צו הייראַטן אַ נעגער (אָדער, ווי די פאָרמולע איז אין איינעם פון יענעם שטאַטן, אַזעלכן וואָס אין זיינע אָדערן פליסט מער ווי אַ זעכצענטל פון נעגער־בלוט), טראָץ דעם וואָס ביידע צדדים געהערן צו איינער און דער זעלבער רעליגיע. אידנטום דיסקרימינירט, אויף וויפל עס האַנדלט זיך וועגן זיווגים, קעגן ניט־אידן אין דעם זעלבן זינען און אין דער זעלבער מאָס, אין וועלכע עס ווערט אין דער הינזיכט דיסקרימינירט קעגן אַנדערשגלויביקע אין „אוניווערסאַליסטישן קריסטנטום" און מצד אזא וועלט רעליגיע ווי איסלאַם. די קריסטלעכע קירכע האָט פונם סאַמע אָנהויב פון איר עקזיסטענץ אַלס אַ קאָנסאָלידירטע אינסטיטוציע פאַרבאָטן הייראַטן מיט ניט־קריסטן. אויפן סמך פון געוויסע דערקלערונגען, וואָס ווערן צוגעשריבן צו די קירכן־פאָטערס, טערטוליאַן און דער הייליקער קריפּריאַן, האָט דער ראַט פון עלווירא (נאָך אין די יאָרן 000־306) פאַרבאָטן קריסט־

לעכע מיידלעך צו הייראַטן מיט „אומגעטרייע, אידן, אַפּיקורסים און פּריסטער פון געצנדינערישע ריטואַלן". אין 339 האָט דער אימפּעראַטאָר קאָנסטאַנטין מיט זיין מאַכט פאַרבאָטן וועלכע ניט איז געמישטע הייראַטן צווישן קריסטן און אידן, און שפּעטער, אין 388, האָבן די באַרימטע סטאַטוטן פון וואַלענטיניאַן, טעאָדאָסיוס און אַרקאַדיוס דערקלערט אַלע אַזעלכע הייראַטן פאַר „ניאוף און זנות", און קינדער, וואָס זיינען געבוירן געוואָרן פון זיי, פאַר „ממזרים". פון דעמאָלט אָן האָבן די צוויי הויפּט־קירכן פון אָרטאָדאָקסישן קריסטנטום, די רוימיש־קאַטוילישע און די גריכיש־קאַטוילישע, זיך אין פּרינציפּ קיינמאָל ניט אָפּגעזאָגט פון יענעם איסור (כאָטש אין אינדיווידועלע, זייער זעלטענע, פאַלן גיט דער פּויפּסט אַמאָל אַרויס אַ דערלויבעניש אויף אַ געמישטער הייראַט).

נאָך מער: די קאַט. קירכע האָט, נאָך דער רעפאָרמאַציע, אויסגעשפּרייט דעם דאָזיקן פאַרבאָט אויך אויף אָפּנויגערישע קריסטן. די פּויפּסטן אורבאַן דער אַכטער, קלעמענט דער עלפטער, בענעדיקט דער פערצענטער, פּיוס דער ניינטער און לעאָ דער דרייצענטער האָבן אויפן שטרענגסטן אופן פאַרבאָטן קאַטאָליקן חתונה צו האָבן אויך מיט פּראָטעסטאַנטן. און נעמען מיר אַ פאַרהעלטניסמעסיק יונגע קירכע ווי די „טשוירשט אָף ענגלאַנד", געפינען מיר ביי איר, אין דער אַזוי גערופענער „וועסטמינסטער קאָנפעשאָן אָף פעיט", אַ דערקלערונג, אַז „די וואָס געהערן צו דער אמתער רעפאָרמירטער רעליגיע טאָרן ניט חתונה האָבן מיט אומטרייע, מיט פּאַפּיסטן (קאַטאָליקן) און... אַנדערע געצנדינער". אידן ווערן אין יענעם דאָקומענט ניט דערמאָנט מחמת דעם פּשוטן טעם, וואָס אין ענגלאַנד זיינען דעמאָלט אינגאַנצן קיין אידן ניט געווען. לויט אַ געזעץ אין אירלאַנד פון 1697 טאָר אַ פּראָטעסטאַנטישע פרוי, וואָס פאַרמאָגט פינף הונדערט פונט און מערער, ניט חתונה האָבן מיט קיין „פּאַפּיסט", און טוט זי עס יאָ, פאַרלירט זי איר אייגנטום (דאָ האָבן מיר נאַטירלעך צו טאָן מיט ריין עקאָנאָמישע כוונות וואָס שלייערן זיך רעליגיעז), און לויט אַן אירישן געזעץ פון 1745 דאַרף יעדער קאַטוילישער גלח, וואָס פירט דורך חופּה וקידושין צווישן אַ פּראָטעסטאַנט און אַ קאַטאָליק פאַראורטיילט ווערן צום טויט. אַ סך טאָלעראַנטער אין דער הינזיכט איז דער איסלאַם, אָבער אויך אַ מוסולמענער טאָר ניט הייראַטן קיין „אומגלויביקע" פרוי, כאָטש לויטן קאָראַן מעג מען מאַכן אַן אויסנאַם פאַר אַן אַזוי גערופענער „קיטובייאַ", פאַר אַ פרוי וואָס אנערקענט, הייסט עס, „כתב", די הייליקע שריפטן (אַ אידישע אָדער אַ קריסטלעכע, אָבער ניט קיין געצנדינערישע). אַזעלכע הייראַטן ווערן ביי מאַכמעדאַנער באַטראַכט פאַר געזעצלעך, אָבער מען באַציט זיך צו זיי מיט פאַראַכטונג, באַזונדערס ווען זיי ווערן געשלאָסן אין אַ ניט־מוסולמעניש לאַנד(!), וואו די סכנה פון פרעמדע רעליגיעזע השפּעות איז פיל שטאַרקער איידער אין אַ לאַנד, וואו דער איסלאַם דאָמינירט.

מיר האָבן געבראַכט די דאָזיקע ביישפּילן אַלס אילוסטראַציע פאַר דעם ריין־רעליגיעזן כאַראַקטער פון אידישן איסור אויף געמישטע חתונות, וועלכער האָט גאָרניט קיין פאַרבינדונג מיט וועלכע ניט איז מאָטיוון פון ראַסן־פּרעזערוואַציע. און זאָל אין דעם צוזאַמענהאַנג דערמאָנט ווערן, אַז אין אכצענטן יאָרהונדערט האָבן געוויסע רבנישע אויטאָריטעטן פאַרבאָטן אַפילו חתונות צווישן *אידן* און אידן. מיר האָבן דאָ אין זינען דעם באַרימטן מתנגדישן חרם אויף חסידים, אין וועלכן פרומע אידן ווערן געוואָרנט קעגן שליסן שידוכים מיט די חסידים, ווייל אויך זייערע טעכטער מיינט מען, ווען די תורה זאָגט: „ארור שוכב עם בהמה“ (פאַרשאָלטן זאָל זיין דער וואָס ליגט מיט אַ בהמה). אין דעם פאַל האָט זיך דאָך, זיכער, ניט געהאַנדלט וועגן וועלכן ניט איז ראַסן־מאָטיוו, אָבער די רעליגיעזע מחלוקת האָט צווישן מתנגדים און חסידים אָנגענומען אין ווילנער גאונס צייטן אַזאַ ליידנשאַפטלעכן כאַראַקטער, אַז ראַסן־כשרע אידישע טעכטער פונם קעגנערישן צד זיינען דערקלערט געוואָרן פאַר „בהמות“. צום גליק האָט דער דאָזיקער חרם לאַנג ניט געקאָנט עקזיסטירן, אָבער ער איז כאַראַקטעריסטיש, אין אַ געוויסער מאָס, פאַר דער שטעלונג פון דעם אַזוי גערופענעם פּרושים־אידנטום צו דער פראַגע פון הייראַט, וועלכע ווערט פון אים באַטראַכט ניט ווי בלויז אַ ציווילער אַקט, נאָר אויך, און פאַר אַלעמען, אַלס אַ גייסטיקע פאַרבינדונג וואָס פאָדערט אַ געוויסן מינימום פון גייסטיקער און רעליגיעזער האַרמאָניע.

דער אויספיר פון אונזערע ביזאַהעריקע באַטראַכטונגען איז אַ קלאָרער: דער אידישער אתה בחרתנו באַגריף האָט, אין אַלגעמיינעם סך־הכל, זיך ניט אויסגעווירקט אין אַ פאַרהייליקונג פון דער אידישער ראַסע. עפענענדיק אין פּרינציפּ ברייט די טויערן פאַר גרים און אָפּשאַפנדיק אַלע עיכובים פאַר דער ביאָלאָגישער אויסמישונג פון גרים מיט אידן־פון־געבורט, האָט דאָס אידנטום געליפערט דער וועלט אַ *פּראַגמאַטישן באַווייז*, אַז דאָס, וואָס מיר באַצייכענען אין אונזער היינטיקן זשאַרגאָן מיטן וואָרט „ראַסע“, איז פאַר אים ניט קיין דבר שבקדושה, ניט קיין פעטיש . . .

VII

די איינצעלנע אַרויסטריטן קעגן גרים זיינען פאַרבונדן מיט עמאָציאָנירנדיקע מאָמענטן און ניט מיט קיין פּרינציפּן

די באַציאונג צו גרים איז ניט אין יעדן צייט־אָפּשניט, אַפילו אין דער ראַמע פון דער תלמודישער עפּאָכע, געווען איינע און די זעלבע. אויך אין איינעם און דעם זעלבן דור האָבן געהערשט אין פאַרשיידענע קרייזן פון אידנטום פאַרשיידענע אויפפאַסונגען סיי וועגן די אומות העולם בכלל

און סיי וועגן יענע יחידים פון זיי וואס זיינען גרייט אנצונעמען די אידישע אמונה. די ארומיקע פאליטישע אומשטענדן, ווי אויך דער כאראקטער פון די סאציאלע קאנטאקטן, וואס האבן עקזיסטירט אין פארשיידענע צייטן צווישן אידן און ניט־אידן, האבן נאטירלעך געלייגט זייער שטעמפל אויף דער אידישער שטעלונג צו דער ניט־אידישער וועלט. לאמיר נעמען, צום ביישפיל, אזא דעטאל ווי דער פארבאט צו פארקויפן „בהמה גסה" (גרויסע, וואוקסיקע בהמות) צו גויים, וועלכער איז ביי אידן א באשטימטע צייט געווען אין קראפט. דאס קען מאכן דעם איינדרוק פון אן עקאנאמישער דיסקרימינאציע קעגן מענטשן פון פרעמדע ראסן, אבער דער מאטיוו, ווי מיר האבן בקבלה, איז גאר געווען א ריין־רעליגיעזער. דאס איז געווען, נוצנדיק רב אשים אן אויסדרוק, א „גזירה משום שאלה", א פארבאט צוליב א פראגע אדער א פארדאכט — אז דער גוי וועט מיט דער געקויפטער בהמה טאן ארבעט אום שבת. רב אשי האט געזוכט אפצושאפן דעם דאזיקן פארבאט, ווייל מען מעג אננעמען, אז דער גוי קויפט גאר די בהמה פאר שחיטה, ניט דווקא פאר מלאכה (עבודה זרה ט"ו). דאס מוז, ווי מיר קאנען דא זען, ניט הייסן, אז יענע חכמים וואס האבן ארויפגעלייגט אן איסור זיינען געווען פארטיקולאריסטן און רב אשי האט געקענט זיין סענסיטיווער (און נאכגיביקער) צום דרוק פון *געוויסע באדינגונגען* איידער אנדערע חכמים און איז אפשר בכלל אין געוויסע הינזיכטן געווען מער מקיל ווי אנדערע. ניט יעדן אויסדרוק פון די חז"ל און אפילו ניט יעדן דין, אויף וועלכן מען האט זיך געאייניקט, מוז מען אננעמען אלס א פועל־יוצא פון א באשטימטער שטרענגער וועלט־אנשויאונג. צופאל, פערזענלעכע מענטאליטעט, צייטווייליקע אומשטענדן און אומפארמיידלעכע אפארטוניזמען. („מפני דרכי שלום") האבן אין אלע צייטן געהאט זייער ווירקונג. לויט געוויסע סימנים, האט, למשל, ביי אידן א שטיק צייט עקזיסטירט א פארבאט צו פארקויפן גויים געווער. איז געקומען דער זעלבער רב אשי און האט מתיר געווען עס צו פארקויפן צו פערסער, און דער מאטיוו איז דא, ווי מען קען זען פון זיין דערקלערונג, געווען א היסטאריש־פאליטישער, וואס האט גארניט צו טאן מיט וועלכע ניט איז ראסן־פרעפערענצן: פערסער, האט ער געטענהט, פארטיידיקן אידן. אנדערע פעלקער זיינען חשוד, אז זיי וועלן נוצן דאס געווער, געקויפט פון אידן, כדי אנצופאלן אויף זיי גופא, אבער פערסער זיינען, אין יענעם פעריאד, געווען אידישע פריינט, און דערפאר איז נישטא קיין *פאליטישער מאטיוו* צו דיסקרימינירן קעגן זיי אין האנדל מיט כלי־זין.

אזעלכע פאקטארן האבן, אן שום ספק, געווירקט אויך אויף דער באציאונג צו גרים. אט זאגט, למשל, רב חלבו אז „קשים גרים לישראל כספחת", אז גרים זיינען אזוי שווער פאר אידן ווי א בייזע קרעץ. עס קען זיין, אז ער איז בכלל געווען גענויגט צו א געוויסער מאס פון ראסן־

שאָוויניזם, אָבער עס איז גאָרניט אויסגעשלאָסן, ווי אייניקע ווילן אָננעמען, אַז אַזאַ שאַרפער אויסדרוק איז געבוירן געוואָרן אַלס אַן עמאָציאָנעלע רעאַקציע קעגן די מעשים פון געוויסע גרים, און ר׳ חלבו האָט דאָ פּשוט געזינדיקט מיט אַ צו ברייטער גענעראַליזאַציע. הורדוסעס דינאַסטיע, וואָס שטאַמט פון די בני אדום, אויף וועלכע יוחנן הורקנוס האָט אַרויפגעצוואונגען די אידישע אמונה, איז געווען פאַרהאַסט ביים גאַנצן פאָלק, און האָט מיט אירע מעשים געקאָנט אַרויסרופן אַ נייגונג צו טראַנספערירן די שנאה צו איר אויף גרים בכלל. אַנטוישונג אין געוויסע גרים, וואָס זיינען ניט מקיים די מצוות, וועלכע זיי האָבן גענומען אויף זיך, האָט אייניקע געקאָנט ברענגען צו אַ געפיל, אַז „הגרים מעכבים את המשיח" (נדה י״ג), אַז גרים פאַרהאַלטן מיט זייערע מעשים משיחס קומען, אָדער צו אַ נאָך שאַרפערן אויסדרוק קעגן אידישע „מיסיאָנערן": „רעה תבוא למקבלי גרים" (יבמות ק״ט) — אַלדאָס בייזע זאָל קומען אויף די, וואָס נעמען אָן גרים. דאָס זיינען מערסטנטייל עמאָציאָנעלע אויסברוכן, וואָס האָבן ניט קיין נאָרמאַטיוון כאַראַקטער, און עס איז נישטאָ קיין גרונט זיי צו באַטראַכטן אַלס כאַראַקטעריסטיש. אויב, למשל, ר׳ אליעזר בן הורקנוס זאָגט „האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר" (ווער עס עסט ברויט פון די כותים, אָדער שומרונים, איז גלייך ווי ער וואָלט געגעסן חזיר־פלייש), דאַרף עס ניט הייסן, אַז ער האָט דאָס געמיינט בוכשטעבלעך, אַז זיין כוונה איז טאַקע געווען צו מאַכן פון זיין מימרא אַ געזעץ.

וועגן די זעלבע כותים זאָגט ר׳ שמעון בן גמליאל (קידושין ע״ו) אַרויס גאָר אַן אַנדער מיינונג: „כותים כישראל לכל דבר" — די שומרונים זיינען אידן אין אַלע הינזיכטן. יעדער פון די צוויי חכמים האָט דאָ אויסגעדריקט זיינע אַ סוביעקטיווע באַציאונג אָדער, אויב מען קען זיך אַזוי אויסדריקן, זיין פּערזענלעכן שטאַנדפּונקט. וויכטיק איז דאָ די אַלגעמיינע אַנטוויקלונגס־ליניע, וועלכע איז מיט דער צייט פאַרקערפּערט געוואָרן אין באַשטימטע און קלאָרע דינים און אין די פּרטים פון פּראָצעדור און ריטואַל.

און די אַלגעמיינע טענדענץ איז געווען — מקבל צו זיין גרים מיט אָפענע אָרעמס, כאָטש ניט וויייניקע פון די חכמים האָבן געהאַט זייער גוטן גרונט צו וואָרענען קעגן לייכטזיניקע גרים און קעגן אַזעלכע וואָס נעמען אָן דאָס אידנטום מיט זייטיקע פּניות אָדער עגאָאיסטישע כוונות. און רעדנדיק וועגן דער אַלגעמיינער טענדענץ, וואָלט געווען, גלויבן מיר, אַ גרויסע איבערטרייבונג אָנצונעמען, אַז הלל און שמאי האָבן אין זיך פאַרקערפּערט צוויי אַנטקעגנגעזעצטע שטאַנדפּונקטן וועגן דעם „אַדרעסאַט" פון דער אידישער אמונה, אַז הלל איז געווען אַן אוניווערסאַליסט און האָט געוואָלט אַריינברענגען וואָס מער גויים „אונטער די פליגלען פון דער שכינה", בשעת שמאי איז געווען אַ

פּאַרטיקולאַריסט אָדער ראַסיסט און האָט בכלל ניט געוואָלט אַז מענטשן פון אַנדערע ראַסן זאָלן זיך מגייר זיין. דער סיפּור־המעשה אין מסכתא שבת וועגן דעם ווי הלל און שמאי האָבן באַהאַנדלט יעדער אויף זיין אופן קאַנדידאַטן אויף זיך מגייר־צו־זיין, אויב מען לייענט אים אויפמערקזאַם, ברענגט אַרויס גאָר אַן אַנדער אונטערשייד צווישן זייערע אויפפאַסונגען. ווען דער גוי קומט צו שמאין און זאָגט אים „גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה, כשאני עומד על רגל אחת" (זיי מיך מגייר מיט דער באַדינגונג, אַז דו זאָלסט מיך אויסלערנען די גאַנצע תורה בשעת איך שטיי אויף איין פוס), דאַרף עס ניט הייסן, אַז דער גוי זוכט צו שטעלן דעם אידישן חכם אין אַ פאַרלעגנהייט, אָדער ער וויצלט זיך איבער אים, אָדער אַז ער איז „פויל" לאַנג צו לערנען די תורה. אין גרונט וויל ער גאָר וויסן, וואָס איז דער י ס ו ד פון דער אידישער אמונה, איר אַלגעמיינער רעגולאַטיווער פּרינציפּ; ער פאָדערט פון שמאין אַ מין קאָנדענסירטע פאָרמולע פון אידנטום אָדער, אַזוי צו זאָגן, דעם פילאָסאָפישן הינטערגרונט פון דער גאַנצער אידישקייט. אָבער שמאי איז אַ קפדן און ער איז אים מדחה ווייל „זיין שטאַנדפּונקט" אנערקענט ניט אַזאַ מין צוגאַנג צום אידנטום און אים שאָקירט דאָס פרעגן, אין וואָס עס באַשטייט „זיין קווינטעסענץ"; ער האָט דערווייל מורא, אַז דער גוי קען אָננעמען דעם אַזוי גערופענעם תמצית פון אידנטום און נאָכדעם ניט אָפּהיטן די מצוות מעשיות (אין מיטלאַלטער האָבן מיר געזען ענלעכע קאָנפליקטן ביי אידן, וועלכע האָבן גאָרניט געהאַט צו טאָן מיט דער באַציאונג צו גרים — אין דער פראַגע פון „עיקרים", די הויפּט־דאָגמען פון דער אידישער רעליגיע; עס זיינען געווען גרויסע אויטאָריטעטן אין אונזער טעאָלאָגיע, וועמען עס האָבן שאָקירט סיי דער רמב"ם, וואָס האָט פאָרמולירט דרייצן עיקרים, און סיי באַזונדערס די וואָס האָבן געהאַלטן, אַז די צאָל עיקרים איז נאָך קלענער. אַלע תרי"ג מצוות, האָבן זיי געטענהט, זיינען עיקרים און מען טאָר ניט זוכן קיין „עקסטראַקטן"). הלל אָבער האָט דעם גוי יאָ מגייר געווען, און בשעת יענער איז געשטאַנען אויף איין פוס האָט ער אים אויסגעלייגט די גאַנצע תורה: „וואָס עס איז דיר פאַרהאַסט, זאָלסטו ניט טאָן דיין חבר" — אָט דאָס איז די גאַנצע תורה, און דאָס איבעריקע איז בלויז אַ פירוש אָט אויף דער מצוה, און דו דאַרפסט איצט יענעם פירוש גיין לערנען.

הלל איז, ווי מען קען זען פון זיין פאָרמולע, אויך ניט געווען גרייט צו באַפרייען דעם גר פון די מצוות מעשיות: יענער דאַרף דאָך ערשט גיין לערנען דעם „פירוש". ניט טאָן מענטשן קיין שלעכטס, האָט ער געוואוסט ניט ווייניקער פון שמאי, איז נאָך ניט גענוג פאַר איינעם כדי צו ווערן אַ איד. די „שבע מצוות בני נח", די זיבן מצוות וואָס אַלע מענטשלעכע ברואים זיינען מחוייב מקיים צו זיין, זיינען שוין אין הללס צייטן געווען באַקאַנט, אָבער קיינער פון די חכמים האָט ניט געקענט

האַלטן, אַז אַ גוי וואָס איז מקיים יענע מצוות (וואָס זיינען אַ מין „נאַטירלעכע רעליגיע" און אַ ספּעציפיקאַציע פון הללס פאָרמולע „וואָס איז דיר פאַרהאַסט, זאָלסטו ניט טאָן דיין חבר") ווערט דורך דעם אַ מיטגליד פון דער אידישער רעליגיעזער געמיינדע. אידן האָבן שוין דעמאָלט געוואוסט, אַז ביי די אומות העולם זיינען פאַראַן „יראי אלהים" (גאָטפאָרכטיקע), אַזעלכע וואָס גלויבן אין גאָט מער אָדער ווייניקער לויט די אידישע אויפפאַסונגען און פירן אַ ריין, זיטלעך לעבן, אָבער דער יראַ־אלהים איז פונדעסטוועגן ניט קיין גר. זיי האָבן געוואוסט, אַז עס זיינען פאַראַן אויך חסידי אומות העולם, וואָס האָבן אַפילו אַ חלק אין עולם הבא, אָבער דאָס האָט זיי פאַר קיין אידן ניט געמאַכט. הללס פאָרמולע פאַר מגייר זיין איז דעריבער גאָרניט אַזאַ קלאָרע, ווי פילע ווילן אָננעמען.

עס איז כמעט אוממעגלעך זיך פאָרצושטעלן, אַז הלל זאָל טאַקע פּ ר אַ ק ט י ש האָבן אָנגענומען אַ גוי פאַר אַ גר־צדק בלויז אויפן סמך פון דער עטישער פאָרמולע, וואָס יענער האָט אויף זיך מקבל געווען. יענע עטישע פאָרמולע, אָן גלויבן אין גאָט, אין א יי ן גאָט, קען זיין, אויך פאַר הללן, טאַקע אַ הויכער פּרינציפּ פאַר מענטשלעכע האַנדלונגען, אָבער נאָך ניט קיין רעליגיע; דער „בין אדם למקום", דעם מענטשנס פליכטן צו גאָט, זיינען פאַר הללן געווען ניט פון קיין קליינער באַדייטונג, און ווי וויכטיק עס איז ניט געווען אין זיינע אויגן דער „בין אָדם לבריות", די סאָציאַלע פליכטן צו מיטמענטשן, זיינען זיי לחלוטין ניט גענוג כדי צו דערפילן גאָטס ווילן. עס איז אויך אוממעגלעך זיך פאָרצושטעלן, אַז הלל זאָל האָבן אָנגענומען אַ גר אָן מילה, און וועגן דעם ווערט אויך אין דעם סיפור־המעשה גאָרנישט ניט דערמאָנט. די גאַנצע אגדה שיינט אונז דערפאַר צו זיין ניט קיין באַריכט פון אַ מעשה שהיה, נאָר גיכער אַן אָפּקלאַנג פון אַ קאָנפליקט צווישן הלל און שמאי — ניט אויפן שטח פון אוניווערסאַליזם און פּאַרטיקולאַריזם, נאָר אין דער פראַגע פון ריטואַל און רעליגיעז־עטישער געזינונג, אַקזאַקטער, אין דער פראַגע פון ב אַ ט אָ נ ו נ ג — וואָס איז ווערטפולער אין רעליגיעזן לעבן: די מצוות מעשיות, אָדער די כוונה און די מעשים טובים? שמאי איז געווען מער פאַנאַטיש אין ענינים פון ריטואַל, מער „קפדן", און די פראַגע פון „עיקר" און „טפל" האָט אפשר פאַר אים ניט עקזיסטירט אין דער מאָס, אין וועלכער זי האָט געקענט עקזיסטירן פאַר הללן. עס מוז ניט הייסן, אַז הלל איז געווען אַן אַ נ ט י ־ ר י ט ו אַ ל י ס ט.

ער האָט צו דעם געהאַט אַן אינטימע באַציאונג, דאָס האָט אים ניט ווייניק געוואָרעמט, אָבער קיין אַבסאָלוטן ווערט האָט ער יענעם עלעמענט ניט צוגעשריבן. אים האָט אויך געקאָנט שאָקירן די „מעכאַניזאַציע" פון די מצוות מעשיות די „מצוות אנשים מלומדה" אָן דעם „רחמנא ליבא בעי", ביי אַ טייל פון זיינע פאָלקסגענאָסן, ווי דאָס האָט אין די

לעצטע דורות שאַקירט, לאָמיר זאָגן, דעם בעל־שם, אָדער ר' נחמן בראַצ־לאַווער, אָדער דעם קאָצקער רבין.

הלל'ס פאָרמולע האָט אין זיך אַן עלעמענט פון אַלעמיק מיט אידן, מיט אַנדערע חכמים; זי איז אַ רעאַקציע קעגן דער איבערבאַטאָנונג פון די מצוות מעשיות, און דאָס וואָס ער זאָגט דעם גר־קאַנדידאַט איז ער מסתמא גרייט צו זאָגן אויך אַ אידן.

און דעריבער דאַרף די מעשה מיטן גר נישט אויסגעטייטשט ווערן אין די טערמינען פון פּאַרטיקולאַריזם און אוניווערסאַליזם.

דער פּרינציפּ פון דער הלכה — יעדער גוי וואָס נעמט אויף זיך דעם עול תורה מוז אויפגענומען ווערן

וויפל הארבע ווערטער, ווערטלעך און קריטישע באַמערקונגען וועגן גרים מיר זאָלן ניט געפינען אין דער תלמודישער ליטעראַטור (און זיי זיינען פאַראַן ניט ווייניק), זיינען זיי נישט אימשטאַנד צו פּאַרטונקלען מיט זיך די אַלגעמיינע ריכטונג אין אידנטום, וועלכע האָט געפירט צו אַ מער אָדער ווייניקער אויסגעשפּראָכענעם אוניווערסאַליזם. אין דער ספערע פון אגדה, אינם פרייען „קינסטלערישן שפּיל פון אַסאָציאַציעס און איינפאַלן, האָבן זיך געוויסע חכמי־התלמוד און בעלי־המדרש געקאָנט דערלויבן זיך לאָזן אויסדריקן מיט פאַראורטיילן און „אידיאָסינקראַ־זיעס", אָבער ווען עס איז געקומען די צייט פעסטצושטעלן אַ הלכה, האָט מען געמוזט „זיך נעמען אין די הענט", זיך גייסטיק און מאָראַליש דיסציפּלינירן און אַרויסטראָגן אַן אורטייל לויטן וואַכזאַמען רעליגיעזן געוויסן און ניט אויפן גרונט פון די דענק־געוואוינהייטן און „אימפּרע־סיאָניזמען", וואָס זיינען אַרויפגעצוואונגען געוואָרן פונם טאָג־טעגלעכן לעבן מיט זיינע אָפטמאָל איבנאויפיקע דערפאַרונגען. און די הלכה איז אַ קלאָרע: אַ גוי קען ווערן אַ איד, און וויל ער עס ווערן מיטן פולן הארצן און מיט ריינע כוונות, דאַרף מען אים מקבל זיין. דער זעלבער ר' חלבו וואָס האָט זיך דערלויבט צו זאָגן, אַז גרים זיינען פאַר אידן ווי אַ בייזע קרעץ, ווען עס קומט צו אים אַ גוי און דערקלערט זיין גלויבן אין אידישן גאָט, און איז מסכים זיך צו מל זיין און נעמען אויף זיך דעם עול פון מצוות, וואָלט, לויט די אָנגענומענע תקנות פון זיין צייט, ניט געהאַט פּראַקטיש קיין אויסוועג און ער וואָלט אים געמוזט מקבל זיין, ער וואָלט געמוזט מקיים זיין די הלכה, אָדער דעם מנהג וואָס האָט שוין געקראָגן די קראַפט פון אַ הלכה, אָדער זיך אונטערוואַרפן דעם כוח פון פּרעצע־דענטן („ראה מעשה ונזכר הלכה"), און אַריינגעמען דעם גוי אין דער אידישער געמיינדע, און אויב ער האָט טאַקע געהאַט קעגן דעם אַ סוב־יעקטיוון ווידערווילן, וואָלט ער זיך מסתמא געטרייסט מיט דער אגדה, לויט וועלכער אַ געוויסע צאָל גויים זיינען אויף אַן אייגנאַרטיק מיסטע־ריעזן אופן געשטאַנען ביים באַרג סיני: „אמר לו רב אחא בנו של רבא

לרב אשי: גרים מהו? (שבת קמ"ה) — און וועגן גרים וואָס זאָגסטו? דער קויט האָט זיך אָפּגעטאָן פון אידן ווייל זיי זיינען געשטאַנען ביים באַרג סיני, אָבער גרים זיינען דאָך נישט געשטאַנען, דאַרף עס הייסן, אַז זיי בלייבן שמוציק? אמר לו: אף על פי שהם לא היו, מזלם היה — האָט אים רב אשי געענטפערט: כאָטש זיי אַליין זיינען דאָרט ניט געווען, איז אָבער זייער מזל דאָרט יאָ געווען; זיי זיינען, אַזוי צו זאָגן, געווען פאַר־טראָטן ביים באַרג סיני גייסטיק, דורך זייער שיקזאַל אָדער „שטערן", און זייער פּ י ז י ש ע אָ פּ וו ע ז נ ה יי ט האָט ניט קיין באַדיי־טונג.

פאַר דער אַלגעמיינער אָריענטאַציע פונם תלמודישן אידנטום איז כאַראַקטעריסטיש ניט ר' חלבו, וועמען מיר האָבן שוין אַ פּאָר מאָל ציר־טירט, נאָר גיכער אלעזר בן פדת (פסחים פ"ז), וועלכער זעט אין דעם עצם גלות, אין צעשפּרייטן אידן איבער פרעמדע לענדער אַ באַשטימטן צוועק פון דער השגחה — צוצוציען גרים צום אידנטום. אלעזר בן פּדתס שטעלונג האָט זיך קריסטאַליזירט אין הלכה און מנהג, בשעת ר' חלבוס אַפאָריזם איז געבליבן אַ פּריוואַטע מיינונג.

דער וויכוח וואָס האָט זיך אַ לענגערע צייט געפירט צווישן די פאַר־שיידענע חכמי התלמוד אין דעם ענין גרים האָט זיך ניט געדרייט אַרום דער פראַגע, צי דאַרף מען בכלל זיי מקבל זיין אָדער ניט — וועגן דעם זיינען שוין צווישן זיי קיין חילוקי־דעות ניט געווען — נאָר הויפּטזעכ־לעך וועגן דער פּראָצעדור אָדער וועגן די באַדינגונגען, אונטער וועלכע אַ גוי קען ווערן אַ איד. אַזאַ וויכוח איז שוין פאָרגעקומען צווישן די ראשו־נים פון די תנאים. ר' יהושע בן חנניה, למשל, האָט געהאַלטן, אַז „טבל ולא מל, הרי זה גר" (אַז אויב אַ גוי האָט דורכגעמאַכט די צערעמאָניע פון טבילה, קריגט ער שוין דעם סטאַטוס פון אַ גר, כאָטש אַפילו ער האָט זיך ניט מל געווען); פון דער אַנדערער זייט, האָט ר' אליעזר בן הורקנוס געוואָלט גלויבן, אַז „מל ולא טבל, הרי זה גר" (אַ גוי וואָס האָט זיך מל געווען, איז שוין אַ גר, אַפילו אָן טבילה), אָבער סתם חכמים האָבן אָנגענומען — און דאָרט וואו מיר באַגעגענען זיך מיט אַ מיינונג פון אַנאָנימע חכמים איז דאָס די הלכה — אַז „אינו גר עד שימול ויטבול" (מען קען ניט ווערן קיין גר, סיידן מען מאַכט דורך ביידע, סיי מילה און סיי טבילה). אויך דאָ, אין דער מיינונג־פאַרשיידנקייט צווישן די צוויי דערמאָנטע תנאים, האָבן מיר צו טאָן ניט מיט אַ חילוק צווישן פּאַרטיקולאַריסטן און אוניווערסאַליסטן.

ט ב י ל ה איז אַ לייכטע זאַך, מ י ל ה אַ פאַרהעלטניסמעסיק שווערע — איז ר' יהושע בן חנניה גרייט מוותר זיין אויף אַ שווערער אָפּעראַציע און זיך באַנוגענען מיט טבילה אַלס סימבאָלישע אָפּקערונג פון גוי־אישקייט אָן באַקערונגס צייכנס צו אידישקייט, בשעת, אַנדע־רע, די סתם חכמים, זיינען קעגנעריש צו אַזאַ „רעפאָרם־אידנטום" (אין

דער גרייטקייט צו באפרייען פון מילה א גר ליגט שוין, זאל דא באַ־מערקט ווערן, א פאטענציעלע גרייטקייט צו באפרייען פון דער דאזיקער מצוה אויך א „ראסן־אידן”). אונז איז ניט קלאר, ווער עס איז חנניה, יענער סוחר פון יהודה, וועגן וועלכן יוסף פלאוויוס דערציילט, אז ער האט פארקערט מיט זוטוס, דעם קעניג פון אדיאבענע. זיין מוטער און פרוי האבן זיך ביידע מגייר געווען און אויך דער קעניג האט באשלאסן דאס צו טאן און זיך — אויך מל זיין, אבער גראד דער איד חנניה האט אים דערפון געפרואווט אפרעדן: „מען קען פירכטן גאט, האט ער אים דערקלערט, אויך אן מילה; דער עיקר איז אפצוהיטן די טראדיציע פון די אבות און דאס איז וויכטיקער פון מילה”. דער סוחר פון יהודה האט דא אויסגעדריקט א מיינונג, וואס איז ווארשיינלעך שוין ניט איינמאל ארויסגעבראכט געווארן פון חכמים און ער האט דערפון געוואוסט; עס איז זיך שווער פארצושטעלן, אז א סוחר, ניט קיין „חכם”, זאל נעמען אויף זיין אייגענעם אויטאריטעט צו געבן אזעלכע עצות. דער דאזיקער וויכוח וועגן דער פראצעדור פון זיך מגייר זיין איז שפעטער איבערגע־טראגן געווארן אין דער עוואנגעלישער אור־געמיינדע און ר'האט דארט, דארף מען גלויבן, די זעלבע באדייטונג וואס ר'האט געהאט ביי די חכמים. די אפאסטאלן וואס זיינען קעגן ארייננעמען אין דער קריסטלעכער גע־מיינדע ערלים, וועלכע ווילן זיך ניט מל זיין (און באנוגענען זיך, הייסט עס, מיט טבילה), זיינען אין תוך געווען ניט ווייניקער אוניווערסאליס־טיש געשטימט איידער פוילוס, וועלכער פאדערט אפצושאפן מילה אלס א באדינגונג צו ווערן א מיטגליד אין דער געמיינדע פון די נוצרים. זיי טאד־לען ניט פוילוסן און די אנדערע פאר זייער מיסיאנערישער ארבעט אין סיריע, אין גריכנלאנד, אויף די אינזלען פונם מיטללענדישן ים. זיי ווילן זיך בלויז ניט אפזאגן פון זייער סטאנדארד ביים מקבל זיין גרים . . .

גרים־קלאסיפיקאציע לויט זייער אידישקייט־אויפפאסונג

אין דער זעלביקער צייט האט אבער ביי א באדייטנדן טייל אידן עקזיסטירט א סקעפטישע און אפילו א קריטישע באציאונג צו גרים — און זיי האבן זיך געשטעלט די פראגע, אין וועלכער מאס איז די באקער־רונג פון גוי צום אידנטום אן עכטער אקט, און צי מען מעג זיך פאר־לאזן אויף אים, אויף וויפל עס האנדלט זיך וועגן זיין פראקטישער אויפ־פירונג אלס א מיטגליד פון דער אידישער געמיינדע. געוויסע אידן האבן אויך ניט געגלויבט, אז ווען דער גר וועט געשטעלט ווערן פאר א שווערן נסיון, וועט ער אים וועלן אדער־זיין בכוח אויסצוהאלטן — צי וועט ער פעאיק זיין, אויב מען וועט דארפן, גיין אויף קידוש־השם. עס זיינען דערפאר געמאכט געווארן פארשיידענע פארזוכן צו קלאסיפיצירן גרים אין באשטימטע קאטעגאריעס, לויט זייערע כוונות און אינעווייניקסטן ווערט.

אין תנא רבי אליהו, למשל, איז דורכגעפירט אן אונטערשייד צווישן

„גר כנכרי לכל דבר“ (אַ גר, וואָס איז אין אַלע הינזיכטן אַ פרעמדער), „גר משול כחמור“ (אַ גר וואָס איז געגליכן צו חמורן) און „גר כאברהם אבינו“. דער ערשטער טיפּ גר ווערט כאַראַקטעריזירט אויף פאָלגנדן אופן: „ביי אים אין הויז האָבן זיך געפונען נבלות און טרפות, קריכנדיקע און אָפּשיילעכע באַשעפענישן, האָט ער זיך אַ זאָג געטאָן: לאָמיך זיך מגייר זיין און לעבן צווישן זיי, ווייל זייער עסן איז פיין און זיי האָבן ימים טובים און שבתים, און די אַלע אומריינקייטן וועלן אויסגעמעקט ווערן פון מיין הויז“. איז ער געגאַנגען און האָט זיך מגייר געווען און גאָט האָט געזאָגט צו ישראל: „קינדער מיינע, אַזוי ווי ער האָט אייך ליב, זאָלט איר אים אויך ליב האָבן“. קיין איד אין פולן זינען איז ער ניט, ווייל געקומען צום אידנטום איז ער בלויז דערפאַר וואָס אַ געוויסער נוסח פון אידישן לעבן איז אים געפעלן געוואָרן — אויב מען מעג זיך אַזוי אויסדריקן, געוויסע, פאַרהעלטניסמעסיק אויבערפלעכלעכע, עלעמענטן פון דער אידישער ציוויליזאַציע — אָבער אים דאַרף מען פונדעסטוועגן ניט נאָר טאָלערירן, נאָר אַפילו מקרב זיין. דער צווייטער טיפּ גר איז געגליכן צו חמור, דעם פאָטער פון שכמען, וואָס האָט זיך געוואָלט מגייר זיין צוליב אַ פרוי. וועגן אים זאָגט גאָט אָן ישראל: „קינדער מיינע, ער האָט געבעטן ביי אייך רו, איר לאָזט אים אין רו“: קיין ליבע פאַרדינט ער ניט און צופיל מקרב זיין איז אים ניטאָ קיין גרונט, ווייל ער האָט זיך דאָך מגייר געווען מיט אַ זייטיקער פניה, אָבער טאָלערירן דאַרף מען אים — מען דאַרף אים געבן „מנוחה“. דער העכסטער טיפּ גר איז אָבער פאַרקערפּערט אין אברהם אבינו, וועלכער האָט זיך מגייר געווען כדי ער זאָל קענען אַריינקומען „תחת כנפי השכינה“ (אונטער די פליגלען פון דער שכינה). דאָס איז אַן אַקט פון עכטער באַקערונג און דערפאַר איז אברהם ניט נאָר אַ גר, נאָך אויך אַ מגייר, און די אגדה דערציילט אונז אַז גאָט האָט אים געשיקט פון לאַנד צו לאַנד, כדי ער זאָל אַנדערע אויך באַקערן צום אמתן גלויבן.

אין דער אומגאַנגס־שפּראַך האָבן אויך עקזיסטירט „גרי אריות“, וואָס זייער פּראָטאָטיפּ זיינען געווען די כותים אָדער שומרונים, פון וועמען עס ווערט דערציילט (אין מלכים ב׳ י״ז), אַז דער מלך אַשור האָט זיי באַזעצט אין שומרון און די לייבן פלעגן זיי דאָרט אויסהרגענען, ביז זיי האָבן אָנגענומען, לויט דעם מלך אַשורס באַפעל, „דעם געזעץ פון גאָט פונם לאַנד“.

קיין הויכע מיינונג וועגן אַזעלכע גרים האָט דאָס שפּעט־אידנטום ניט געקאָנט האָבן, ווייל דאָס איז פאַר זיי געווען אַ באַקערונג אויס מורא און אונטער דרוק, ניט מיט פרייען ווילן. אַן אַנדער נאָמען פאַר דער זעלבער קאַטעגאָריע איז געווען גרי מרדכי ואסתר, אַזעלכע וואָס האָבן אָנגענומען די אידישע אמונה אין אַ צייט, ווען אידן האָבן געקראָגן אַ געלעגנהייט, ווי נאָך המנס מפּלה, זיך נוקם צו זיין אין זייערע

גויאישע שונאים. קיין אכטונג האבן ביי פילע אידן ניט געקענט ארויס־רופן אויך די אזוי גערופענע „גרי חלומות", אזעלכע וואס דער בעל־החלומות האט זיי אנגעזאגט אין שלאף, אז זיי זאלן זיך מגייר זיין. אויך זיי זיינען געקומען צום אידנטום אויס פחד, אונטער היפנאטישן צוואנג אדער צוליב אבערגלויבן, און וועגן די אלע דריי גרופן וואס האבן א זייער דורכזיכטיקע אלגעמיינע כאראקטעריסטיק, פלעגט ר' נחמיה זאגן (יבמות כ"ד), אז זיי קענען ניט באטראכט ווערן פאר אמתע גרים „עד שיתגיירו בזמן הזה", ביז וואנען זיי וועלן זיך ניט נאכאמאל מגייר זיין אין אונזערע טעג.

אויף אייניקע גרים האט מען געקוקט ווי אויף אייגנארטיקע „הויכ־שטאפלער", מענטשן וואס האבן ניט געקענט דערגרייכן קיין הויכע סאָציאלע שטעלונג אין זייער אייגענער, גויאישער, וועלט, און האבן גע־מיינט, אז ביי אידן וועט זיי געלינגען צו קריגן חשיבות און מאכט: דאס זיינען די אזוי גערופענע „גרי שולחן מלכים", גויים וואס זיינען גרייט זיך מגייר צו זיין ווייל זיי האבן די אמביציע צו זיצן ביי א „קעניגליכן טיש" (אומגעפאר ווי יענער לעגענדארישער „נכרי" וואס איז געקומען צו שמאי, ער זאל אים מגייר זיין מיט דער באדינגונג, אז מען זאל אים נאכדעם מאכן פאר א כהן־גדול). א געוויסער סקעפטיציזם האט געמוזט עקזיסטירן אויך בנוגע פילע גרים וואס האבן זיך באקערט צום אידנטום אפילו אן זייטיקע כוונות, אבער זייער רעליגיעזע טראנספארמאציע איז ניט געווען גענוג ראדיקאל. אין תלמוד איז פאראן א צאל שטעלן, אין וועלכע גרים ווערן באשולדיקט, אז זיי זיינען ניט גענוג בקי אין מצוות, „ואוחזים מעשי אבותיהם בידיהם" (און האלטן זיך נאך ביי מעשים פון זייערע עלטערן). רבי אליעזר הגדול ווייזט אן (בבא מציעא נ"ט), אז די תורה האט זעקס און דרייסיק מאל געווארנט קעגן דעם גר „מפני שסורו רע", ווייל זיינע געוואוינהייטן זיינען שלעכטע און אים איז ניט לייכט זיך צו באפרייען פון די מידות און מנהגים פון זיין אמאליקער סביבה. אין יבמות ווערט אויסגעדריקט די מורא, אז א גר קאן אמאל חרטה האבן אויף זיין באקערונג און זיך אפזאגן פון אידישקייט („יחזור מגרותו") שוין נאכדעם וואס ער האט מקדש געווען א בת ישראל, און ר' יוסי (אין עבודה זרה) לאכט אפ פון גרים און פון זייער מאנגל אין כאראקטער און קוראזש: אין משיחס צייטן וועלן זיי זיך אזוי דערשרעקן פאר די ליידן פון דער גוג און מגוג מלחמה, אז זיי וועלן זיך אפזאגן פון מקיים זיין די מצוות.

אבער דער פראקטישער אויספיר פון די אלע ספקות, אויסזעצונגען און פארדאכטן איז ניט געווען סתם אפצושטויסן גויים און זיי ניט אויפנעמען אין דער אידישער געמיינדע; אויפן גרונט פון באאבאכטונגען און פסיכאלאגישע אפשאצונגען האט מען בלויז געראטן א געוויסע פארזיכטיקייט אין מקבל זיין גרים און געזוכט איינצופירן א

באשטימטע פראצעדור. אין „יבמות" זעען מיר דערפאר א געווויסן עקזאַמען וואס א פרעמדער האט געדארפט דורכגיין כדי זיך מגייר צו זיין.

א גר וואס קומט זיך מגייר זיין אין דער איצטיקער צייט זאגט מען אים: „מה ראית שבאת להתגייר?" — צוליב וואס ווילסטו זיך מגייר זיין? ווייסטו דען ניט, אז אידן זיינען איצטער אנגעווייטיקט, אפגעשטויסן, פארטריבן און פארצערט, און עס קומען אויף זיי יסורים? ענטפערט ער: „יודע אני ואיני כדאי" (איך ווייס און איך בין ניט ווערט צו ווערן א איד) — איז מען אים מקבל — זיין ענטפער איז א באווייז, אז ער איז יא, ווערט! — און מען לערנט אים אויס א צאל לייכטע מצוות און א צאל וואגיקע מצוות.

וואס דאס משנה־אידנטום, ערב דעם חורבן, אין דער עפאכע פון חורבן און נאך דעם חורבן, האט געזוכט אינם גר, איז געווען פולע אויפריכטיקייט, גרייטקייט אויסצושטיין א מארטירערישן שיקזאל און אננעמען יסורים באהבה, ענדגילטיקע פארבונדנקייט מיט דער אידישער אמונה און מיט דער קהלה, וואס רעפרעזענטירט די אמונה.

מורא געהאט האט מען (און די ווירקלעכקייט האט אזא מורא ניט ווייניק געשפייזט) פאר לייכטזיניקער באקערונג צום אידנטום, פאר מאנגל אין כאראקטער מקיים צו זיין די מצוות און אויסצושטיין נסיונות, און פאר „רעצידיוון" פון געצנדינסט: די ווערטער וואס דער חומש זאגט וועגן הגרן „ותלך ותתע במדבר" (און זי איז געגאנגען און פארבלאנדזשעט געווארן אין דער מדבר) טייטשן אייניקע בעלי־אגדה אויס אין דעם זינען, אז כאטש לעבנדיק אין אברהמס הויזגעזינט האט הגר שוין געגלויבט אין איין און איינציקן גאט, אבער ווי באלד זי איז אנגעקומען אין דער מדבר, האט זי גלייך פארבלאנדזשעט צוריק אויף די וועגן פון עבודה זרה. אט פון אזא הגר־רעצידיוו האט דאס אידנטום זיך געוואלט פארזיכערן ביים מקבל זיין גרים, און אזא שטעלונג טראגט, ווייטער אמאל איבערגעהזרט א רעליגיעזן כאראקטער, איז רעליגיעז מאטיווירט און האט מיט ראסןגעפילן אדער ראסן־פרינציפן קיין שום פארבינדונג ניט. מען טאר קיינמאל ניט פארגעסן, אז די זעלבע אגדה וואס האט אזוי פיל מאל געווארנט קעגן גרים און ווי געקוקט פון זיי פון אויבן אראפ, האט אויך פארשטאנען זייער הויך צו שאצן אן אויפריכטיקע באקערונג צום אידנטום. ווי זי האט דעם בעל־תשובה אוועקגעשטעלט אויף א פלאץ, וואו אפילו „צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד" (וואו פולשטענדיקע צדיקים זיינען ניט זוכה צו שטיין), האט זי אויך, אין אירע מאמענטן פון התרוממות־הנפש, אוועקגעשטעלט דעם עכטן גר, דעם גר־צדק, אויף איין מדרגה מיט אידן, אדער אפילו העכער פון אים. אט זעען מיר, צום ביישפיל, אין ילקוט שמעוני:

משה האט געזאגט צום אויבערשטן: איז דער דאזיקער גר ביי דיר

חשוב ווי אַ לוי? האָט אים גאָט געענטפערט: ער איז אין מיינע אויגן העכער פון אַ לוי, ווייל ער האָט זיך מגייר געווען צוליב מיין נאָמען.

עס ווערט דערציילט פון אַ הירש וואָס האָט געוואַקסן אין דער מדבר און איז אַליין געקומען און זיך אויסגעמישט מיט די שאָף. האָט אים דער פאַסטוך געגעבן עסן און טרינקען און אַרויסגעוויזן ליבע מער ווי צו זיינע שאָף. האָט מען אים געפרעגט: ווי קומט עס, וואָס דעם הירש ווייזטו אַרויס מער ליבע ווי די שאָף? האָט ער זיי געענטפערט: וויפל מי האָב איך מיך אָנגעמיט מיט מיינע שאָף, אַרויספירנדיק זיי אינדערפרי און צוריקברענגענדיק זיי אינאָוונט, ביז זיי האָבן אויסגעוואַקסן; און אָט איז דער הירש גאָר אויסגעוואַקסן אין דער מדבר און איז אַליין אַריינגעקומען אין דער טשערעדע — זאָל איך אים ניט באַזונדערס שטאַרק ליב האָבן? אַזוי האָט אויך גאָט געזאָגט: וויפל האָב איך מיך אָנגעמיט אַרום ישראל? איך האָב זיי אַרויסגעפירט פון מצרים, און האָב פאַר זיי באַלויכטן דעם וועג, און האָב פאַר זיי אַראָפּגענידערט דעם מן, און האָב זיי אַרומגענומען מיט די וואָלקנס פון כבוד, ביז זיי האָבן אָנגענומען די תורה; און אָט דער גר איז אַליין געקומען — „לפיכך שקול עלי כלוי וישראל", דערפאַר איז ער מיר אַזוי חשוב ווי אַ לוי און ווי אַ ישראל.

אויב די דאָזיקע און ענלעכע אגדות שפּיגלען אין זיך אָפּ דעם מער באַטאָנטן אוניווערסאַליסטישן אויסדרוק קעגן אַנדערע אגדות, וואָס זייער טענדענץ איז צו דעסקרעדיטירן געוויסע טיפּן גרים, האָט די הלכה זיך געשטעלט, בדרך כלל, אויפן שטאַנדפּונקט פון חיבת־גרים און האָט ענדגילטיק דורכגעזעצט דעם פּרינציפּ, אַז ראַסן־אָפּשטאַם קען ניט זיין קיין עיכוב פאַר אַריינטרעטן אין אייביקן „ברית" מיט גאָט און פאַר ווערן פולווערטיקע מיטגלידער פון דער אידישע געמיינדע. ר' סעדיה גאון האָט שוין טיילווייז אויפן גרונט פון אגדה און שטייענדיק מיט ביידע פיס אויפן באָדן פון הלכה, געקענט זאָגן אין זיין „אמונות ודעות", אַז מיר זיינען טאַקע אַן אויסדערוויילט פאָלק, אָבער דאָס קען ניט מיינען, אַז װעלכע ניט איז באַשעפעניש איז גאָטס אַ (ספּעציעלער) ליבלינג: „דער ווערט פון יעדן מענטשן איז גלייך חשוב אין זיינע אויגן", ווייל „אין אומתנו אומה אלא בתורתה".

און דער גרעסטער קאָדיפיקאַטאָר פון הלכה, דער רמב"ם, וועלכער האָט דעם „אתה בחרתנו" ניט אַריינגענומען אין זיינע דרייצן עיקרים, אים סאַנקציאָנירט, אָבער געזאָגט אַז קיין „ט ע ם" פאַר דעם האָט ער ניט — האָט א ו י ס ג ע ש פּ ר י י ט דעם ב ג ר י ף פון א ו י ס ד ע ר ו ו י י ל ט ק י י ט אויך אויף ניט־אידן, אויב זיי האָבן אָנגענומען דעם אידישן גלויבן. פּונקט ווי ער האָט, אין קעגנזאַץ צו ר' יהודה הלוי, צוגעשריבן די סגולה פון נבואה אויך די אומות העולם, אַזוי האָט ער אויך — ווייטער אַמאָל אין קעגנזאַץ צו אַזאַ „עטנאָצענטריסט" ווי דער בעל־הכוזרי, וועלכער האָט געוואָלט האַלטן, אַז די תורה איז געגעבן געוואָרן נאָר פאַר אידן — באַהויפּטעט מיטן גאַנצן אויטאָריטעט פון

זיין פּערזענלעכקייט, אַז די „אַדרעסאַטן" פון דער תורה זיינען סיי אידן און סיי גרים (און דאָס הייסט, אין פּאָטענציעלן חשבון, דער גאַנצער מענטשלעכער מין). אין זיין ענטפער צו אַ גר־צדק, וועלכער פרעגט ביי אים*), צי מעג ער זאָגן אין זיין דאַווענען „אלהינו ואלהי אבותינו" (אונזער גאָט און דער גאָט פון אונזערע עלטערן), שרייבט ער אים, אַז ער מעג זאָגן אַלע תפילות „ככל אזרח מישראל", ווי יעדער בירגער אין ישראל, ווייל ווער עס האָט זיך מגייר געווען, ביזן סוף פון אַלע דורות, געהערט שוין דערמיט אַליין צו אברהם אבינום תלמידים, און אַלע אַזעלכע זיינען קינדער פון זיין הויזגעזינט. דער גר־צדק מעג, אויב ער וויל, אויך דאַנקען גאָט אין זיין תפלה פאַר האָבן אים אַרויסגעפירט פון מצרים, ווייל זינט ער איז אַרונטערגענומען געוואָרן אונטער די פליגלען פון דער שכינה „אין כאן הפרש בינינו ובינך, וכל הנסים שנעשו כאילו נעשו לנו ולך, וכבר בחר בך הבורא והבדילך מן האומות ונתן לך התורה (איז שוין ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן אונז און דיר, און אַלע נסים וואָס זיינען געטאָן געוואָרן זיינען גלייך ווי געטאָן געוואָרן אי פאַר אונז, אי פאַר דיר, און דער באַשעפער האָט דיך שוין אויסדערווילט און האָט דיך אָפּגעשיידן פון די פעלקער, און האָט דיר געגעבן די תורה)". די גייסטיק מאָראַלישע ביאָגראַפיע פון אַ גוי וואָס האָט זיך באַקערט צום אידנטום מאַכט אים, ביים רמב"ם, פאַר אַ גלייכן שותף אין דער קאָלעקטיווער ביאָגראַפיע פונם אידישן פאָלק, אויך אַ שותף צו זיין יחוס. דאָס אידישע פאָלק און די אידישע רעליגיעזע געמיינדע (כנסת ישראל הייסט ביידע), מיט איינעם וואָרט, אידנטום, איז, אויף אַזאַ אופן, אויב מיר מעגן דאָ נוצן אַנרי בערגסאָנס טערמינאָלאָגיע, גיכער אַן אָפענע געזעלשאַפט, איידער אַ געשלאָסענע געזעלשאַפט, אַ קיבוץ וואָס איז אין פּרינציפּ גרייט צו ווערן אַל־אומפאַסנד, אַבסאָרבירן אין זיך יעדע מענטשלעכע באַשעפעניש, זיך ניט קימערנדיק וועגן זיין ראַסן־שורש.

עס קען ניט זיין אונזער אויפגאַבע אין די ראַמען פון דער דאָזיקער אָפּהאַנדלונג צו געבן אַן איבערזיכט פון דער מיטלאַלטערלעכער אידישער טעאָלאָגיע און פון אונזער שפּעטערער ליטעראַטור אין איר באַציאונג צו דער פּראָבלעם פון אויסדערוויילטקייט. דאָס אידנטום איז אויסגעפורעמט

---

*) מיר ציטירן לויט יחזקאל קויפמאַנס „גולה ונכר". (אגב זע אונזער ספר „עטרת יקותיאל" עמוד 427 די הלכה פון רמב"ם הלכות בכורים: אַז דער גר ברייגגט בכורים און דאַרף לייענען דעם וידוי פון בכורים די פּרשה פון: „...איך זאָג היינט פאַר ד' דיין גאָט, אַז איך בין געקומען אין לאַנד וואָס גאָט האָט געשוואָרן אונזערע עלטערן...". דער רמב"ם באַגרינדעט עס „שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו, שנכנסין תחת כנפי השכינה". (רעד.)

געוואָרן אין זיין מענטאַליטעט, לעבנסשטייגער און רעאַקציעס אויף דער אויסן־וועלט הויפּטזעכלעך דורכן תנ"ך, תלמוד און מדרשים, אָדער, ווי מען מעג עס אַנדערש פאָרמולירן, דער תנ"ך, דער תלמוד און מדרשים זיינען די רעקאָרדן, וואָס ווייזן און דערציילן ווי אַזוי דאָס אידנטום האָט זיך אויסגעפורעמט. סתם אידנטום איז פּרושים־אידנטום ביז היינטיקן טאָג.

מיר האָבן זיך סומך געווען אויפן רמב"ם, ניט אַריינגייענדיק אין די אינטערעסאַנטע פּרטים פון דער אתה בחרתנו אופפאַסונג, אין אירע פאַרשיידענע וואַריאַנטן ביי מיטלאַלטערלעכע אידישע טעאָלאָגן, נאָר פאַרבייגייענדיק און בלויז דערפאַר, וואָס, ניט געקוקט אויף זיין גאַנצן „מאָדערניזם", איז ער אָנגענומען געוואָרן בכל תפוצות ישראל פאַרן גרעסטן אויטאָריטעט אין הלכה, און גראָד ביי אים איז דער אידישער אוניווערסאַליזם געקומען צו אַזאַ קלאָרן אויסדרוק און צו דער מדרגה פון קאַטעגאָרישקייט. צוליב מאַנגל אין פּלאַץ וועט שוין פאַר אונז ניט מעגלעך זיין צו דיסקוטירן דאָ די פראַגע פון אידישער אַקטיווער „מיסיאָנערישקייט" — צי, אין וועלכער מאָס, און אין וועלכע היסטאָרישע עפּאָכן האָבן אידן געזוכט צו באַקערן גויים צו זייער אמונה, וואָס זיינען אין דער הינזיכט געווען זייערע דערגרייכונגען, און פאַרוואָס האָבן זיך אידן פּעריאָדיש נאָכאַמאָל איינגעשלאָסן אין זייער עטנישער „קליפּה" און אינגאַנצן אויפגעהערט צו טראַכטן וועגן מאַכן „נפשות" צווישן די אומות העולם. מיר גלויבן אָבער, אַז מיט די שוואַכע מיטלען וואָס מיר האָבן געהאַט אין אונזער רשות און מיט אַ סך ווייניקער בקיאות ווי דער קעגנשטאַנד פאָדערט, איז אונז אין אַ געוויסער מאָס געלונגען צו דעמאָנסטרירן די קראַפט און דעם אידייען־גאַנג פון דער אוניווערסאַליסטישער טענדענץ אין אידישן לעבן.

ניט קיין אויסדערוויילטע ראַסע נאָר אַ אויסדערוויילטע אמונה

די אַזוי גערופענע „רעזולטאַטן" פון דער אידישער גייסטיקער געשיכטע איז, גלויבן מיר, אַ קלאָרע. גאָט איז איינער, די וועלט איז איינע און דער מענטשלעכער מין איז אַן איינהייט. דערוויילע איז דער מענטשלעכער מין צעשפּאָלטן, און אַ מחיצה שטייט צווישן אירע צוויי טיילן — דעם אידישן און דעם אומות־העולמדיקן. די מענטשהייט מוז אָבער פריער שפּעטער גובר זיין איר צעשפּאָלטנקייט און ווערן (אין רעליגיעז־מאָראַלישן, ניט גראָד אין עטנישן זינען) איינס, און געשען מוז עס ניט דורך דעם וואָס אידן וועלן אָננעמען די יראהס פון די אומות העולם, נאָר דורכדעם וואָס די אומות העולם וועלן אָננעמען די אידישע תורה. אַנדערש איז ניטאָ קיין פּלאַץ פאַרן אחרית־הימים, אַנדערש וועט גאָט קיינמאָל ניט זען זיין ענדגילטיקן „טריאומף".

„אתה־בחרתנו דאַרף דערפאַר פאַרשטאַנען ווערן — לויט דעם ווי דער דאָזיקער באַגריף איז אויפגעפאַסט געוואָרן

דורך דער טיפערער פאָלקס־עמפינדונג און געלעבט אינם פאָלקס גייס־טיקע ראַנגלעניש מיט דער וועלט און מיט זיך אַליין — ניט אין דעם זינען פון זיין אַן אויסדערוויילטע ראַסע, נאָר אין זי־נען פון האָבן אָנגענומען די אויסדערוויילטע אמונה, וואָס איר איז באַשערט צו ווערן די אמונה פון דער גאַנצער וועלט. אָבער אויב דאָס זאָל זיין דער עכטער זין פון „אתה בחרתנו", זיינען אידן, אין די טיפערע שיכטן פון זייער אייגענעם באַוואוסטזיין, ניט „סופּעריאָר", און אַנדערע פעלקער ניט „אינפעריאָר", און זיי שטייען ניט איינע צו די אַנדערע אין די באַציאונגען פון העכערע און נידעריקערע סובסטאַנ־צן, נאָר די אידן זיינען פּאָרגעשריטן און די אומות העולם זיינען צוריקגעשטאַנען. ביי אידן האָבן זיך די אויגן שוין געעפנט, ביי גויים נאָך ניט, אָבער אויגן האָבן זיי איינע און די זעלבע.

צווישן יעקבן און עשון איז אוודאי און אוודאי פאַראַן אַ גרויסער אונטערשייד; דאָס איז אָבער ניט קיין אָרגאַנישער, נאָר בלויז אַ היסטאָ־ריש־ביאָגראַפישער און, דאָס הייסט אויך, אַ צייטווייליקער אונטערשייד. עשו איז אַ צושטאַנד, ניט קיין וועזן. יעדער יעקב איז אַ געוועזענער עשו, יעדער עשו איז אַ פּאָטענציעלער יעקב. די גייסטיקע דערוואַכונג, די „ווידערגעבורט" איז ביי יעקבן פאָרגעקומען פריער ווי ביי עשון, איז ער דערפאַר דער בכור, אָבער ניט העכער. און ווען מען וואָלט געמעגט רעדאַגירן אַ פאָלקס קלאַסישע טערמינאָלאָגיע, וואָלט געווען ניט ווייניק גרונט צו כאַראַקטעריזירן די ספּעציפישע אידישע שטע־לונג אין דער וועלט און צו דער וועלט גיכער אַלס באַוואוסטזיין פון בכורה איידער פון בחירה.

„אומות העולם" און „עם עולם"

די פעלקער און נאַציאָנען ווערן אָנגערופן „אומות העולם" אָבער נישט — „אומות לעולם".

(נתן, ז"ל, בירנבוים).

תפילה און תורה

מען האָט געפרעגט אַמאָל ביי אַ גדול:
וואָס איז דער אונטערשייד פון תפילה ביז תורה לערנען?
האָט ער געענטפערט:
תפילה איז דאָס וואָס דער מענטש פאַרלאַנגט פון גאָט
און תורה איז דאָס וואָס גאָט פאַרלאַנגט פון מענטשן.

מורינו הרב ר' יעקב רוזנהיים.

המלחמה העולמית השניה והיהדות

לא הי' זמן שמאורעות היום התקיפו במדה הכי מרובה את האמונה התמימה כזמננו. באנגלי' פרסם עתון ידוע שבאחרונה האמינו אמנם ביחוד הבורא, אבל אחרי המקרים הנוראים של העת הנוכחית, שואל הכותב — פרופיסור מפורסם — אי' אלקים? — והוא בא לידי מסקנה שיש לשוב לשיטת השיתוף ח"ו, היינו א' טוב וא' רע לוחמים זה בזה. גם בין היהודים נחלשה האמונה ורבים פרצו בשאלה: „אי' אלקינו?".

עלינו להתבונן בכל ענין המלחמה, שהעמים רוצים להשתרר זה על זה ולשלוט האחד על השני. ההכרח להכיר שהרע נוצר גם כן מהקב"ה לטובת האדם, יוצר הכל ב"ה ברא את הרע למען תהא לאדם בחירה חפשית. תיכף בבראו את החומר ברא גם את הרע. רק רגע אחד הי' — במעמד הנבחר בשעת נתינת הלוחות — כשהי' ישראל חפשים מיצר הרע, ממלאך המות, ומהיסורים הטבעיים וההיסטוריים. כעת הרע שבעולם הן המלכיות והמלחמה בפרט.

„יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע" — הוא הקב"ה. המושג „בריאה" קודם ל„יצירה", כי הבריאה היא בבחינת „יש מאין", וענין היצורה הוא שאיזה דבר שכבר נברא מקבל צורה. עלינו להבין, איפוא, שבריאת הרע הוכרחה, כדי לתת האפשרות להוציא את האור לעולם, בזמן הגאולה הקב"ה עושה שלום ובורא רע, כלומר, מהרע יצא אז הטוב.

שנית: הרב ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל פירש את הכתוב „ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים" (בראשית ג' כ"ד) באופן זה: הקב"ה ברא את להט החרב ואת הרע למען יפחד האדם וירכש את הג"ע, כלומר לא שלא ישוב לג"ע, אלא אדרבא שישוב לד' ולעולם הבא. „ולהט החרב המתהפכת" — זאת היא המלחמה שנשנית ומתהפכת מזמן לזמן, וכל התרבות של העמים יורדת ונשברת על ידי להט החרב. לכן נקרא הקב"ה „בעל מלחמות, זורע צדקות ומצמיח ישועות", כי מן הרע ומן המלחמות הוא מוציא את האור ואת הצדק ואת הישועה.

שלישית: החידוש של הנסיון, כמו שכתוב „כי מנסה ד' לדעת הישכם" וכו'. אם הורגים צדיקים ותמימים קדושי עליון — האיך נבין את זה? אך זהו הנסיון, והנסיון הוא רק כשצדיקים נהרגים, אז יבחן אם האמונה קבועה — האמונה אשר נצטוינו להאמין למרות כל, —

בבחינת „כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", או „ואהבת את ד' בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך".

אבל במשחק העולם בבמה ההיסטורית השחקנים הם האומות. לפי מושגנו כל אומה ואומה נקראה לחיים ולכולן יש שר מיוחד שהקב"ה הפקיד עליהן, והם לוחמים ומנצחים ונופלים וממיתים זה את זה, וכדי לעשות שלום ואחדות ביניהם, הקב"ה בורא רע, ועל ידי אמצעי, מוציא אור מחושך ההיסטורי, והאמצעי מתוך הי' אברהם אבינו ותולדותיו. היות שהמלחמה בין האומות הכרח, נברא אמצעי המקשר, וזה „אורייתא קוב"ה וישראל חד הוא", כי הם המקדשים שם שמים, יוצרים את הנקודה המרכזית בתוך העולם, לעשות את האחוד ולקדש שם שמים ברבים.

היציגה של „השם" כמרכז ברבים זוהי התכלית, ולכן נאמר: „שמע ישראל" וגם „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" מפאת שני היחודים: יחוד עילאי, והוא שמע ישראל, למעלה מן הזמן ומן המקום והוא שיבת העולם לאחדות הגמורה ויחוד תתאי, הוא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אשר הוסיפו אבותינו, והוא קבלת עול מלכות שמים במקום ובזמן על במת ההיסטוריא. הכל הוא מד' ובסבתו וכלם נבטלים ואינם נגדו — זוהי יראה עילאה.

וחכמינו הוסיפו אחדות משפיעה של ישראל בעמים, למען הביע, שכל העולם וכל העמים יאורגנו על ידי עם ישראל לאיחוד גדול למען השם. זמן ומקום הם מושגים אנשיים. להקב"ה אין הגבלת הזמן והמקום. הוא אחד בלי שני, אבל — ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, על ידי גלגולי הזמנים בתוך המלחמות ועל ידי להט החרב המתהפכת.

ועתה מה הוא ענין המלחמה הפרטית, הזאת, שבזמננו? אין לנו עסק בנסתרות, אך חז"ל אמרו „שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חריב", הגבילו איפוא את הרע של העולם לפרק ידוע ואח"כ יכין העולם לצדיקים. לפי חשבון זה יש עוד זמן לסבול ערך 297 שנה, ולפ"ז הלא אנו באמת בעיקבתא דמשיחא והעולם ההיסטורי מתקרב למטרתו בעינים פקוחות אפשר לראות שחיים אנו בתקופה יחידה במינה. בעיקר נשים לב לעובדות אלה:

א) זו הפעם הראשונה שבעל-מלחמות סבך את כל העולם כלו, כל כדור הארץ נכלל במלחמה בפעם הראשונה מיום בריאתה.

ב) שיטת הלאומיות היא יסוד חייהם של כל העמים, מזמן נמרוד ועד עכשיו („נעשה לנו שם"), אך כעת ברור כבר, שאם ימשכו בשיטה זו יבוא חורבן לעולם בלחמם בעד זכות קיומם, והעולם לא יתקיים אם לא יכירו במלכות שמים ויש להם לוותר מלאומיותם הקיצונית.

ג) כשיצא יעקב אבינו מארץ ישראל נתברך „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה". פירוש המלים הללו טרם הי' ידוע לנו, ואך עתה נבין

את הברכה הזאת על בורי'. יעקב נתנבא אז שבניו יהי' בכל תפוצות התבל והתכלית היא למען לבוא למטרה של „ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך" — היינו לאחד את כל העולם לברכה ולכבוד שמים.

ד) זה עתה השלמנו את דרכנו לארבע כנפות הארץ. ממזרח שמש מבואו מהולל שם ד'. כל תרבות באה ממזרח למערב, ועכשיו ממערב למזרח. איך לא נחזה שהדבר מתקרב להשלמתו והמשבר כבר התחיל? יחיד אם נמצא חולה בחולי הקדחת, הרי מחלתו עולה ע"י מלחמת ה„בקטריות". בשעת המשבר בא הבירור אם החולה יחיה, ומהיכן בא המשבר? — ה„בקצילים" מתגברים, אבל הם בעצמם יוצרים בקטריא מתנגדת להם ומתחלת מלחמה בין הכוחות הטובים והרעים, וזהו שיוצר את המשבר ואת החום. כך הוא גם בעולם. זוהי המלחמה הנוכחית: הקריזיס בא, מהרע עצמו יוצא הטוב.

אחד מעשרה הנסים המובאים במשנה באבות הי' שלא אירע קרי לכ"ג ביוה"כ. איך נבין נס זה? מהו החידוש שבו? — נראה שכל השנה השטן עובד בזעת אפו להניע את כל אחד ואחד לחטוא, אבל ביוה"כ הוא מרכז את עצמו כדי להכשיל את היחיד הגדול המיצג את כל העולם, וזהו הנס. זהו הטעם שהיטלר, יצור של הסטרא אחרא, סמל הרע ההיסטורי, רכז שנאתו על היהודים, נציגי הקדושה בעולם כי מתקרבים לסוף ולכן הס"א רכזה כל כחותי' ושמה משקלה על המיצג הגדול, על העם העברי. כי אם לא עכשיו אימתי.

דואגים אנו כעת למצבה של ארץ ישראל, לפני עינינו פרק ל"ח ול"ט של ספר יחזקאל והמסופר שמה ע"ד גוג ומגוג. לדברי הגמרא גומר זה גרמניא, ויחזקאל התנבא ע"ד מלחמת גוג ומגוג ואומר: שגומר נוסע וממשיך בעלי בריתו ובא לארץ ישראל ללחום נגד ד' על אדמת ישראל. הלא זהו מצבנו אנו. ואולי אבני אלגביש של יחזקאל המה הפצצות של האוירונים האמריקאים המשחיתים את היטלר וחייליו על אדמת ישראל.

בעיקבתא דמשיחא, אשר אנו נמצאים כעת, עלינו לשוב בכל מעשינו ומחשבותינו להקב"ה. קרבנות של חיים ומות עלינו להביא להקב"ה.

דוד המלך במזמור: „מה אשיב" כשמדבר על הגאולה, פתאום קורא מנהמת לבו: „יקר בעיני ד' המותה לחסידיו". מה זה? אלא הוא הדבר שאמרנו. הקב"ה מנחם אותנו: „אף בגאולה אל תתיאשו למרות מה שתראו כי המותה יקר מאד בעיני ד'". אנו אין לנו האושר למות למען ד', עלינו האסון שעלינו לחיות — אבל דעו לכם, כי הכל הוא למען „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שתתגלה מלכות שמים ויצא מיתקא ממתיא ומתוך רע וחושך יפוץ אור גדול ושלום עד אין קץ!

מתתיהו מיזיש.

העלעניזם און אידנטום

אינם חודש סיון, אין דערזעלבער צייט כמעט, ווען אידן פּראַווען דעם יום־טוב שבועות, האָבן די גריכן, בלויז מיט איין טאָג גערוקט, דעם זיבעטן טאָג מאַרגעליאָן (דער גריכישער סיון), — אויך געפייערט.

דער מאַרגעליאָן יום־טוב האָט געדינט אַלס דאַנק־יום־טוב פאַר דער נייער פּרוכט און, אגב, אויך אַ שמחה פון גייסט לכבוד אַפּאָלאָן, דעם אָפּגאָט פון פּאָעזיע. ביי אונז — אַ חג־ביכורים, ביי זיי אויך; ביי אונז — מתן תורה, ביי זיי — אַ פרייד לכבוד דער ליטעראַטור. אויפן ערשטן בליק, דוכט זיך — איינס און דאָסזעלבע; אָבער ביי אַ נעענטערער באַטראַכטונג דערקענט מען באַלד וואָס פאַר אַ פּרינציפּיעלער קעגנזאַץ דאָ איז פאַראַן. זעלטן לאָזט זיך אַזוי פילן דער קעגנזאַץ צווישן דער העלענישער און דער אידישער וועלט־אויפפאַסונג, צווישן דער העבּרעאישער און דער העלענישער קולטור און ציוויליזאַציע, ווי גראָד דאָ; הגם אין תחילת וואַרפן זיך אַזויפיל קרובהשע פּאַראַלעלן.

די גריכישע קולטור איז געבויט געווען אויף עסטעטיק, אויף שיינקייט, אויף דעם רושם פונם אויג; וואָס שיין איז, איז געווען אויך גוט. די גריכישע קולטור איז געווען אין איר יסוד — אַמאָראַליש; איז געווען דער פּראָדוקט פון אַ קליינעם פאַרמעגלעכן אויבערשיכט, וועמען אונגעהויערע מאַסן שקלאַפן האָבן געדינט אַלס באַזע. פיזישע אַרבעט איז ביי דער אינטעליגענץ באַטראַכט געוואָרן מיט דער גרעסטער פאַראַכטונג. סאָקראַטעס האָט באַטראַכט דעם באַרוף פון אַ בעל מלאכה אַלס אומפּאַסיק פאַר אַ פרייען מענטש. פּלאַטאָנס מיינונג איז געווען, אַז בעלי־מלאכות קאָנען קוים טאָלערירט ווערן אינם אידעאַלן־שטאַט, וואָס ער האָט באַשריבן פאַר דער צוקונפט; אַריסטאָטעלעס האָט באַשטימט דאָס אָרט פאַר בעלי־מלאכות נעבן די שקלאַפן.

דער גריכישער אָפּגאָט אַפּאָלאָ, דער סימבאָל פון פּאָעטישער שיינקייט, האָט גאָרנישט געהאַט צו טון מיט האַרציקייט, רחמים און גנאָד. אין דער גריכישער עפּאָפּייע, אין דער איליאַדע זעט מען אַפּאָלאָן אַלס אַ מין מלאך־המות, ער נעמט דעם בויגן און שיסט אויף דעם, וואָס איז אים נישט ליב. די גריכן האָבן דעם יום־טוב לכבוד אַפּאָלאָן, דעם מאַרגעליאָן יום־טוב פאַרהערלעכט דורך מענטשן־קרבנות. דאָס פאַרגעסן געוויינלעך

אלע פארהערער פון דער גריכישער קולטור. צוויי מאן, וועלכע זענען באַשטימט געוואָרן דערצו, האָט מען דעם זיבעטן טאָג סיון (מארגעליאָן) געטריבן איבער דער שטאָט, אלס א מין כפרה, כדי עס זאָל זיין א גוט גערעטעניש און נאָכדעם האָט מען זיי מקריב געווען. דער גריכישער יום־טוב פון ביכורים, פונם גייסט איז אויך געווען א חג פון אכזריות, פון בלוט־פארגיסונג, פון נשמה־קאלטקייט.

די אידישע קולטור, להיפך, איז געווען א קולטור פון נשמה, פון געמיט; א קולטור, געבויט אויף די פעלזן־פעסטע יסודות פון עטיק. תורת־משה שטיצט זיך נישט אויף יחידים, אויף איין קלאס; אלע ששים רבוא אידן זענען געשטאנען ביים בארג סיני, מחוטב עצים ועד שואב מים. ארבעט איז נישט אונטערגעוואָרפן געווען קיין שום פאראכטונג. אונזערע גדולים האָבן זיך אָפגעגעבן מיט מלאכה: טוב תורה עם מלאכה; פשוט נבילה בשוק ואל תצטרך לבריות. שמאי איז געווען א בוי־מייסטער, הלל — א האָלצהעקער, ר' יהושע — א נאָדל־מאכער, ר' יצחק — א קאָוואל; דער כהן גדול פנחס — א שטיינקריצער, ר' יוחנן, ר' חנינא, ר' אושיעא — שוסטערס, ר' יהודה — א בעקער, ר' אבא — א טישלער, אבא הושעיא — וועשער, ר' יוסי בר חלפתא — א גארבער, אבא בר זמונא — א שניידער א. אז. וו.

אונזער יום־טוב שבועות איז געווען א פאָלקס יום־טוב. דער ביכורים־ברענגער האָט זיך געדארפט פרייען מיט אלעם גוטן, וואָס גאָט האָט אים באשערט אין זיין הויז, ווי „אויך דער לוי און דער פרעמדער". ווען די ביכורים פלעגן אָנקומען קיין ירושלים — דערציילט אונז די משנה, פלעגן ארויס אלע בעלי־מלאכות און זיי באגריסן: „אונזער ברידער פון דעם און דעם אָרט, איר זענט געקומען בשלום". נישט קיין קלאסן יום־טוב איז עס, אלזא, געווען, נאָר א פאָלקס יום־טוב.

דער באקאנטער דייטשער פילאָזאָף פרידריך ניטשע, האָט אין זיין ווערק „די געבורט פון דער טראגעדיע" דערקלערט אפאָלאָן אלס סימבאָל פון דער קונסט, וואָס איז זיך נתגלה אָפטיש און מאניפעסטירט זיך אויף א רעאלן אופן, וואָס ווערט געזען און אויפגענומען מיטן אויג. דער קעגנזאץ פון אפאָלאָן איז ביי אים דיאָניזאָס, דער סימבאָל פון רויש, עקסטאז און אינערלעכער מוזיק.

די גריכן, וואָס זייער העכסטער אויסדרוק איז געווען אפאָלא, האָבן געבויט זייער ציוויליזאציע אויף דער אָפטישער קונסט, סקולפטור, עפּיק, בילד אין וואָרט און טעכניק. הארץ איז דערביי נישט געווען.

די אידן, וועלכע האָבן געבויט אויף אינערלעכקייט, וועלכע האָבן געהאט אן אָפּנויגונג קעגן אָפטישער קונסט, זענען פארעכנט געוואָרן ביי די גריכן אלס פארהערער פון דיאָניזאָסן.

מ'קען געפינען אין דער גריכישער און רוימישער ליטעראטור נישט וויי־ניק מאָל די אידענטיפיקאציע פונם אידישן גאָט־באגריף מיטן גריכישן דיאָ־

ניזאָס. אַנטיאָכוס עפּיפאַנעס, וועלכער האָט ארויסגערופן דעם קאַמף פון די חשמונאים, האָט בשעתו זיך באַמיט צו רעפאָרמירן די עבודה פונם בית המקדש אין ירושלים, בלויז לויט די פאָרשריפטן פונם דיאָניזאָס־דינסט. דער באַקאַנטער גריכישער שרייבער פּלוטאַרך האָט אין אַ גאַנץ חיבור זיך אָפּגעגעבן מיט דער שקלא וטריא, צי איז דער אידישער גאָט באַגריף באמת איינס און דאָסזעלבע, וואָס דיאָניזאָס.

די אידן, געבוירענע וויזיאָנערן, אנשי נבואה, — האָבן די וועלט באַשאָנקען מיט ליריזם און געלעגט דעם אַקצענט אויפן האַרץ, — רחמנא לבא בעי. דער אידעאַל פונם אידנטום איז נישט שיינקייט, וואָס איז אויך גוט, נאָר גוטסקייט, וואָס איז אויך גערעכט. דער צדיק — דאָס איז דער לייכטנדיקער מוסטער פון אונזער פאָלק. סאָציאַלע גערעכטיקייט איז געווען דער חוט השדרה פון אונזערע שמיטות און יובלים.

ר' יהודה הלוי האָט אַמאָל געשריבן: זאָל דיך נישט פאַרפירן די חכמה פון די גריכן, זי איז בלויז בלומען, אָבער נישט קיין פּרי.

די גריכישע וועלט פון אַפּאָלאָן איז גייסטיק צוזאַמענגעבראָכן אונטער דער ווירקונג פון משה רבינו. נישט די איליאַדע און אָדיסיי זענען געוואָרן דאָס בוך פון דער מענטשהייט, נאָר דוקא — דער תנ"ך. די פּאָעטישע מייסטער־ווערק פונם גריכישן גייסט ווערן געלייענט דורך יחידי־סגולה, ווערן געלערנט און פאַרגעסן אין הומאַניסטישע גימנאַזיומס. ווער האָט גיי אין זינען? אונזער תורה אָבער, די תורת־משה, איז שוין איבערזעצט אין בערך אכט הונדערט לשונות און אונזער תהילים ווערט געזאָגט און געזונגען ביז היינט אין אַלע שולן און להבדיל קירכן פון דער גאָרער וועלט.

דער גרעסטער קינסטלער פון דער רענעסאַנס־עפּאָכע, מיקעל אַנדזשעלאָ, האָט אויסגעמייסטערט די געשטאַלט פון משה רבינו אין אַ קאָלאָסאַלער סטאַטוע. נישט האָמערן, נישט סאָקראַטעסן און נישט פּלאַטאָנען, נאָר משה רבינו האָט דער גרויסער מאַרמאָר־באַצווינגער ארויסגעהאַמערט פון שטיין ביי דער שוועל פונם הומאַניסטישן צייט־אַלטער. — דאָס מוזן מיר זיך נעמען אין זכרון אריין.

תורה שבכתב ותורה שבעל־פה

תורה צוה לנו משה

„יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" —
מלמד ששתי תורות נתנו לישראל:
אחת בעל־פה ואחת בכתב.

(ספרי וזאת הברכה)

*

„סמכוני באשישות" (שהש"ש ב. ה) בשתי אשות תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

ד"א: „סמכוני באשישות" — אלו ה ה ל כ ו ת;
„רפדוני בתפוחים" — אלו ההגדות שריחן וטעמן כתפוחים.
„כי חולת אהבה אני" —
אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבוש"ע כל חלאים ש א ת ה מ ב י א עלי בשביל לאהבני לך; כל חלאים ש א ו מ ו ת ה ע ו ל ם מ ב י א י ן עלי בשביל שאני אוהבת אותך.

(שה"ש רבה).

*

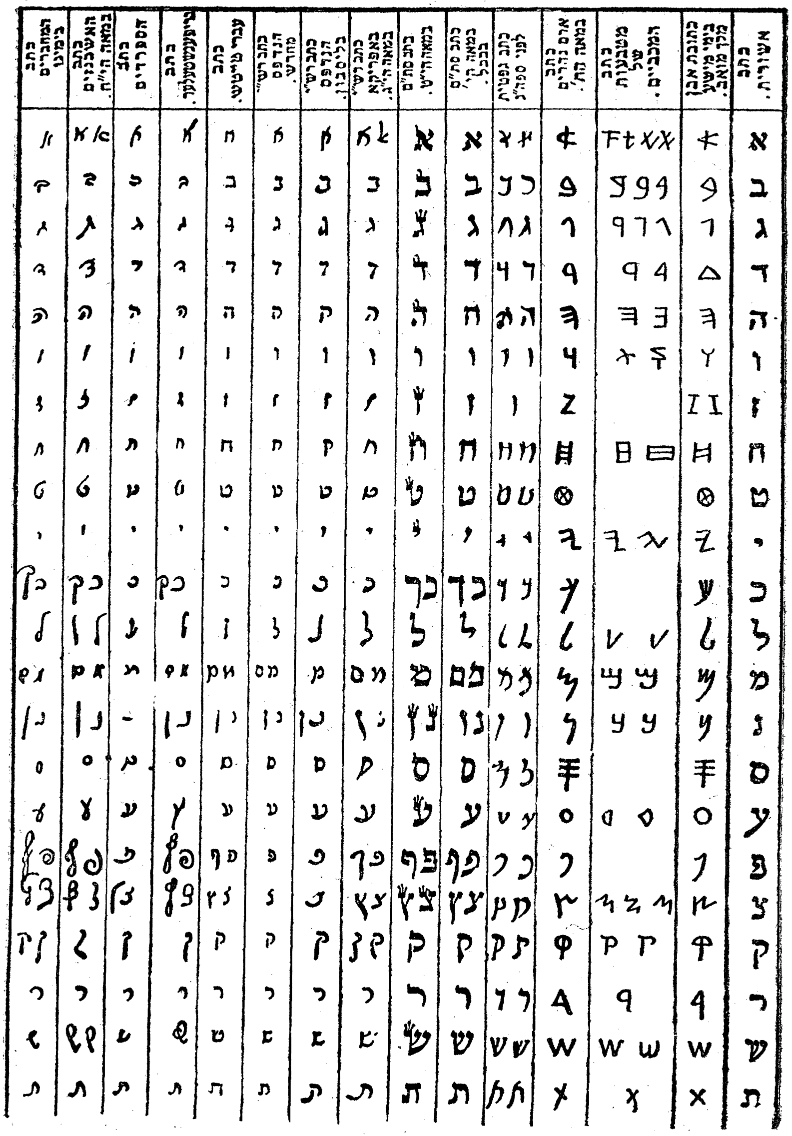
„תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" אל תקרי „מ ו ר ש ה" אלא „מ א ו ר ס ה" (פסחים מט:) וכמו שנאמר: וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'.

היחס אל התורה אינו רשאי להיות כיחס אל דבר, שנתקדש אך בקדושת המסורה והירושה, אלא היחס צריך להיות ר א ש ו נ י וחדש, יחס מקורי של ב ח י ר ה מ א ה ב ה.

לא כיחס של נ כ ד ל ס ב ת א, שהוא מכבדה, אמנם, ומעריצה, אבל אינו מניחה להתערב בחייו הפרטיים; אלא כיחס הצעיר לבחירת לבו, שהוא משתפה בחייו.

ומשום כך אמרו חז"ל: „אעפ"י, שהניחו לו אבותיו לאדם ספר־תורה מצוה לכתוב משלו" (סנהדרין כא:) על כתיבת ספר תורה חדש אדם מראה את אהבתו ויחסו שבמישרין אל התורה.

(הרב הגאון יחיאל וינברג).



התורה שבכתב והתורה שבעל-פה
(סקירה כללית)

(על פי: יהודה דוד אייזנשטיין, משה אריה הלוי באמבערגער, הרב דוד קופיליבסקי, זכרי' פרנקל, וי. ל. ברוד.)

תורה

הוראה, משפטי ה' הכתובים בתורת משה, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל ע"פ ה' ביד משה (דב' ד' מד'). ספר תורת ה' (דהי"ב יז"ז, י"ט) תורת משה (יהושע ח' ל"א), ספר משה (דהי"ב כ"ה, ד'). יהודי אלכסנדריא קראו לתורה (תורת המשפטים) וכן תרגמו השבעים. אך באמת מורה השם תורה גם על הוראת המוסר ודרך ארץ, כי התורה כוללת כללים להנהגת האדם כל ימי חייו וקורות ישראל, ותורת המשפטים היא רק חלק אחד מהתורה. התורה נקראת בפי חז"ל חמשה חומשי תורה (מגילה ט"ו), והומשים (חגיגה י"ד). וכן בלשון יונית ורומית Pentateuch והם: בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים.

בכל התורה יש נ"ד סדרות, פרשיות פתוחות מאתים ותשעים, ופרשיות סתומות שלש מאות ושבעים ותשעה.

סכום הפסוקים חמשת אלפים ושמנה מאות וארבעים וחמשה. ובערך שלש מאות אלף אותיות מסכום מליון ומאת אלפים בכל התנ"ך בערך, התורה לקריאה לפני הצבור נכתבתה על קלף.

בתלמוד ומדרשים

תורה איקרי לשון נקבה דכתיב תורת ה' תמימה משיבת נפש (תהל' י"ט, קדושין ב'), כל התורה כולה איקרי מגילה דכתיב אני רואה מגילה עפה (זכריה ה', גיטין ס'). ונקראת עץ חיים (ערכין ט"ו), ואריב"ל גפן זו תורה (חולין צ"ב). א"ר חנן למה נקרא שמה תושיה, מפני שהיא מתשת כחו של אדם, ד"א תושיה שניתנה בחשאי מפני השטן (סנהדרין כ"ו). ר' פינחס בשם רשב"ל אמר התורה שנתן לו הקב"ה למשה נתנה לו אש לבנה הרותה באש שחורה, היא אש מובללת באש חצובה מאש ונתונה מאש דכתיב ממינו אש דת למו (דב' ל"ג, שקלים פ"ו, א'). אין טוב אלא תורה שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי על תעזובו (משלי ד'), בא וראה שלא במדת הקב"ה מדה בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן, נתן להם תורה לישראל ושמח, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי על תעזובו (ברכות ה'). חמדה טובה יש לו (להקב"ה) בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם וביקש ליתנה לבניו שנאמר ה' עוז לעמו יתן וגו' (תהל' כ"ט, זבחים קט"ז). התורה קדמה לבריאת העולם אלפים שנה והקב"ה

התיעץ בתורה בבריאה (ב"ר פ"ג). ואחר שברא אדם הראשון המתין כ"ו דורות עד שנתן התורה לישראל (פסחים קי"ח). תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו (בלי תורה) שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח (סנהדרין צ"ז). וא"ר א אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי (ירמי' ל"ג, פסחים ס"ח). והקב"ה בעצמו יושב ועוסק בתורה בשלש שעות הראשונות ביום (ע"ז ג') ומיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד (ברכות ח'). וזו מליצה יפה להורות עד כמה גדול למוד התורה, וכי כל העולם כלו מתנהג לפי חקי התורה, עד שגם מעשי בראשית הם לפי חוקים ומשפטים קבועים בתורה שהיא חכמת ה', התורה תתקיים לעולם, וחמשה חומשי תורה אין עתידין ליבטל אף כי נביאים וכתובים יבטלו (ירוש' מגילה דף ע' ע"ד), ואמרו דנין דברי תורה מדברי תורה ואין דנין דברי תורה מדברי קבלה (נדה כ"ג), שהם נביאים וכתובים, ואלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה (נדרים כ"ב), ועיקר גדול הוא להאמין בתורה מן השמים (סנהדרין צ').

שכר לעוסקים בתורה ועונש על ביטול תורה

בין הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קימת לעולם הבא נחשב תלמוד תורה כנגד כולם (פאה פ"א). ואמרו כל העוסק בתורה יכורין בדילין הימנו וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין וכו' (ברכות ה') וכל העוסק בתורה מוחלין לו על כל עונותיו (שם ה'). ואין מבשרין אותו בשורות רעות (שם י"ד). א"ר ששת מאי דכתיב אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד (משלי ג') אלא למיימינין בה אורך ימים איכא וכ"ש עושר וכבוד למשמאילים בה עושר וכבוד איכא אורך ימים ליכא (שבת ס"ג). רבא אמר למיימינין בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא (שבת פ"ח). אריב"ל המהלך בדרך ואין עמו לויה יעסוק בתורה שנאמר כי לוית חן הם וגו' (משלי א') חש בראשו יעסוק בתורה וכו', חש בגרונו יעסוק בתורה וכו' חש במיעיו יעסוק בתורה וכו', חש בכל גופו יעסוק בתורה שנאמר ולכל בשרו מרפא (שם, עירובין נ"ד). א"ר שמואל איניא משמיה דרב גדול ת"ת יותר מהקרבת תמידין וכו' (שם ס"ג). בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה (ר"ה י"ח). א"ר יוסף גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות וכו', גדול ת"ת יותר מבנין ביהמ"ק, שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה וכו'. גדול ת"ת יותר מכבוד אב ואם שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש (מגילה ט"ז). העוסק בתורה מבפנים תורה מכרזת עליו מבחוץ (מ"ק ט"ז). העוסק בתורה בלילה מושך עליו חוט של חסד (חגיגה י"ב). רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואינו מלמד את בני אלא תורה, שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותי אבל בימי זקנתו הרי הוא מוטל ברעב, אבל תורה אינה כן, עומדת לו

לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנתו וכו' (סוף קדושין). תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות וכו' (ע"ז כ'). ר"מ אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת, שכל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה (אבות פ"ו), (וכל הפרק הזה מדבר בשבח התורה, כמו אשרי תמימי דרך בתהלים). וגדול עונש הפורש מן התורה ובפרט הפורק עול תורה ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה שאין לו חלק לעוה"ב (ירושלמי פאה פ"ב), בעון בטול תורה בנים מתים (שבת ל"ב). בעון בטול תורה חרב וביזה רבה ודבר ובצרת בא (שם ל"ג). גשמים נעצרים בשביל בטול תורה (תענית ו') ת"ר שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום, על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, ועל שאי אפשר לעסוק בתורה ועוסק וכו' (חגיגה ה'). מעוות לא יוכל לתקון (קהלת ו') זה ת"ח הפורש מן התורה (חגיגה ט'). כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה בטלה מאכילין אותו גחלי רתמים (שם י"ב). הפורש מדברי תורה אש אכלתו (ב"ב ע"ט). ותחלת דינו של אדם הוא על דברי תורה (סנהדרין ז').

דרכי התורה ומי שראוי לעסוק בה

ר"א אומר ספר (תורה) וסייף ירדו כרוכים מן השמים, אמר להם אם עשיתם את התורה הכתובה בזה אתם נצולים מזה ואם לאו הרי אתם לוקים בו, והיכן פירושו של דבר? הרי הוא אומר ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים (ספרי פ' עקב פ"מ סוף).

כך דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תהיה ובתורה אתה עמל וכו' (אבות פ"ו ד'). הלל אומר דאשתמש בתגא חלף, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה גוטל חייו מן העולם (שם פ"ד ה'). ראב"ע אומר אם אין ד"א אין תורה ואם אין תורה אין ד"א וכו', אם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח (שם פ"ג י"ז), כי יגיעת שניהם משכחת עון. ר"מ אומר הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה (שם פ"ד ו'), מה תינוק צריך לינוק בכל יום כך צריך ליגע בתורה כל שעה, יום תעזבנו יומים תעזבך (ירוש' ברכ' פ"ט) אך יפה תורה עם יראת שמים (יומא ע"ב), וגבר דחיל חטאין גדול מבר אוריין (שבת ל"א), והעוסק בתורה לבד (מבלי גמילות חסדים) דומה למי שאין לו אלוה (ע"ז י"ז). אבל אמרו אין עברה מכבה תורה (סוטה כ"א). א"ר יהודה לא איברא לילא אלא לשינתא, א"ר שמעון בן לקיש לא איברא סיהרא (לבנה) אלא לגירסא (ערובין ס"ה) בין אלה שעסקו בתורה בזמן הבית נזכר דוד המלך שקם בחצות הלילה לעסוק בתורה (ברכות ג'), ושמנו של חזקיה המלך היה דולק בבתי כנסיות ובתי מדרשות ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב, ולכן נעשה לו נס כי נשמדו חילות סנחריב, ודרשו בעת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד (ישעי' ח'), לא כהראשונים שהקלו מעליהם עול תורה אבל אחרונים שהכבידו עליהם עול

תורה וראויין הללו לעשות להם נס (סנהדרין צ"ד). תנא דבי אליהו לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאו (ע"ז ה'), כיון שעשה עצמו כמדבר שמופקר לכל, תורה נתנה לו במתנה (נדרים נ"ה). ריב"ז לא הלך ד"א בלא תורה (סוכה כ"ח), רשב"י וחבויו היתה תורתן אומנתן (שבת י"א), ת"ח שבבבל עושין ציצים ופרחים לתורה, שהיו מצויינים בלבושיהן ומפארים את עצמן, לפי שאינם בני תורה (שבת קמ"ה) כלומר שלא היו מיוחסים שאבותיהם היו לפעמים מעמי־הארץ. ר' נחמן משדר גוזאי (שומרים שיצאו לפניו לכבודו) אמר אי לאו תורה כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא (קדושין ל"ג). הלל מחייב את העניים ור' אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים ללמוד תורה, ואין העני יכול להתנצל כי היה טרוד במזונותיו שאומרים לו כלום עני היית יותר מהלל? והעשיר לא יכול לומר שהיה טרוד בנכסיו שאומרים לו כלום עשיר היית יותר מר"א בן חרסום? (יומא ל"ה). ואמרו הזהרו בבני העניים שמהם תצא תורה (נדרים פ"א), וא"ר יוחנן שלשה זוכים הן: של מזבח ושל ארון ושל שלחן, של מזבח זכה אהרן ונטלו, של שלחן (מלכות) זכה דוד ונטלו, של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבא ויקח (יומא ע"ב). ר' מאיר אומר מנין שאפילו נכרי ועוסק בתו"ה הרי הוא ככ"ג וכו' (ב"ק ל"ח), אמר ר' ברכיה אם רואה אדם שהתורה פוסקת מזרעו ישא בת ת"ח (יומא ע"א), ואמרו כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם (ב"מ פ"ה). א"ר יונתן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מביהמ"ד ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל (במ' י"ט) אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה, ור"ל דרש ע"ז אין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה (שבת פ"ג) ור"ע לא חש לגזרת המלכות על למוד התורה, והיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, וכאשר שאלו פפוס בן יהודה: עקיבא! אי אתה מתירא מפני מלכות? המשיל לו משל השועל שהציע לפני הדגים לצאת מהמים ולדור עמו ביבשה למען לא יפלו ברשתות שמביאים עליהם בני אדם. והדגים ענו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות?! לא פקח אתה אלא טפש אתה. ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו עאכו"כ. אף אנחנו עכשיו שאנו יושבין ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חייך ואורך ימיך כך, אם אנו הולכין ומבטלין ממנה עאכ"ו (ברכות ס"א).

תורה שבעל־פה

התורה נחלקת לשני חלקים, חלק אחד נקרא תורה שבכתב, חמשה חומשי תורה, שכתב משה ע"פ ה'. וחלק שני נקרא תורה שבעל פה וכוללת פירושים וביאורים להבין התורה שבכתב, ודינים ותקנות וסייגים לחזק אותה ונקראת ג"כ התורה המסורה והיא שלשלת הקבלה שנמשכת מזמן משה עד סוף בעלי התלמוד. א"ר אלעזר תורה רוב בכתב ומיעוט על פה שנאמר אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו (הושע ח'), ור' יוחנן

אמר רוב על פה ומיעוט בכתב שנאמר: כי על פי הדברים האלה (שמות ל"ד). ודרש ר' יהודה כתיב כתב לך את הדברים האלה, וכתיב כי על פי הדברים האלה (שם) הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב (גיטין ס') ולכן נקראה תורה שבעל פה, ונקראו ג"כ שתי תורות, ודרשו יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל, אחת על פה ואחת בכתב. שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו כמה תורות ניתנו לישראל? אמר לו שתים, אחת בכתב ואחת בעל פה (ספרי, וזאת הברכה סי' שנ"א ועי' יומא כ"ח). וכן הגוי שבא לפני שמאי להתגייר שאלו כמה תורות יש לכם אמר לו שתים, תורה שבכתב ותורה שבע"פ, א"ל שבכתב אני מאמינך ושבע"פ איני מאמינך וגער בו והוציאו בנזיפה, בא לפני הלל וגייריה והוכיח לו אח"כ כי שתיהן תורה אחת, ואי אפשר לזו בלא זו (שבת ל"א).

תורה שבע"פ כוללת דברי הנביאים (שקראו קבלה) והזקנים והסופרים התנאים ואמוראים, והלכות למשה מסיני. וא"ר לוי בר חמא אמר רשב"ל מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם (שמ' כ"ד) לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא, והמצוה זו משנה, אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים, להורותם זה גמרא, מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני (ברכות ה'), וגם מה שהסופרים עתידים לחדש (ירוש' פאה פ"ב די"ז ע"א). דרש רבא מאי דכתיב ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ (קה' י"ב), בני הזהר מדברי סופרים יותר מדברי תורה, שד"ת יש בהן עשה ולא תעשה ודברי סופרים כל העובר עליהן חייב מיתה. שמא תאמר אם יש בהן ממש מפני מה לא נכתבו? א"ק עשות ספרים הרבה אין קץ (ערובין כ"א). ואמרו כי נמשלה המקרא (תורה) כמים, והמשנה כיין והתלמוד (גמרא) בקונדיטון וכו', ועוד נמשלה מקרא במלח והמשנה בפלפלין והתלמוד כבשמים (סופרים פט"ו, ז' - ח'), ר"ל כי אי אפשר לזה בלא זה, וכלם ביחד הם השלמת התורה, וכמו שאמרו דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר (ירוש' ר"ה, פ"ג). ומשה בעצמו היה מקור להתורה שבע"פ, ודרשו הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר (דב' א' ה'), אמר להם כבר אני סמוך למיתה מי ששמע פסוק אחד ושכחו יבא וישננו, מי ששמע פרשה אחת ושכחה יבא וישננה, הלכה אחת ושכחה יבא וישמענה, לכך נאמר באר היטב (ספרי דב' ס"י ד'). ואין להבין כי משה למד כל פרטי הדינים, רק הכללים. וכן אמרו במדרש, וכי כל התורה למד משה (בארבעים יום שהיה בהר) והכתיב ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב י"א), אלא כללים למדהו הקב"ה למשה שנאמר ככלותו לדבר אתו (שמ' רבה פמ"א, ו').

נחיצת תורה שבעל־פה

התורה שבע"פ היא כנשמה לגוף וכשלהבת בגחלת, כי התורה שבכתב לבדה היא כספר החתום, ואין להבין כמה מצות מבלי ביאור ופירוש שנמסר

לנו על פה מזמן משה עד חתימת התלמוד, ומה שלמדו ע"פ כללים ומדות שגם הם מסורים בקבלה. וגם נמצא בתורה איזה כתובים הסותרים זה את זה ואין ליַשר הסתירות רק ע"פ המסורה. כמו אדות סכום השנים שישבו בני ישראל בארץ מצרים שמפורש בקרא ארבע מאות ושלשים שנה. ובאמת ישבו רק רד"ו שנה. ובמנין הלוים שנאמר בכלל שנים ועשרים אלף וכשאתה מונה הפרטים תמצא יתרים שלש מאות (עי' בכורות ה'). ונאמר שבעת ימים תאכלו מצות וכתוב אחד אומר ששת ימים (דב' ט"ז) כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? אלא לעשות הראשון חובה ושאר הימים רשות (מכילתא בא פי"ז). ועוד כי בתורה לא נתבארו רק ראשי המצות אבל לא הפרטים. כמו למשל המצוה הראשונה פרו ורבו, לא נתבאר אם היא מצוה או רק ברכה, ואם תאמר שהיא מצוה לא נדע אם המצוה מוטלת על האיש לבד או גם על אשתו. וכן לא נבין מהו ענין לקיחת ארבעה מינים בחג הסוכות לא נדע מהו פרי עץ הדר, ונעלם ממנו מיתת שרפה אם הוא בגוף בחבלי זמורה או בנשמה ע"י פתילה של אבר, ונעלם מאתנו אופן השחיטה, ומה חלב ומהו דם האסור, ואם עין תחת עין כמשמעו, ואם ממחרת השבת היא שבת בראשית או יו"ט. ואם לא תבשל גדי בחלב אמו הם דברים כהויתן, ומהו טוטפות, וכדומה הרבה. ויש פירושים מקובלים על מצות שנראים כעוקרים את פשט המקרא לגמרי, כמו בתורה נאמר ארבעים יכנו, והקבלה אמרה שלא ילקה אלא ל"ט מלקות (מכות כ"ב).

ועוד בשלשה מקומות הלכה עוקרת מקרא, התורה אמרה בתער והלכה בכל דבר, התורה אמרה בספר והלכה בכל דבר, התורה אמרה בעפר והלכה אמרה בכל דבר (סוטה ט"ז, ירוש' קדושין פ"א). ואמר רבא אע"ג דבכל התורה כלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתיא גזירה שוה אפיקתא מפשטיה לגמרי, שנאמר והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו, ואין קורין אותו בשם אחיו יוסף או יוחנן, רק לנחלה (יבמות כ"ד). ודורשים עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהל' קי"ט). גם מסיפיה לרישיה: הפרו תורתך, מ"ט? משום עת לעשות לה' (ברכות ס"ג), ואר"ל פעמים שבטולה של תורה זהו יסודה דכתיב אשר שברת (שמ' ל"ד), אמר לו הקב"ה למשה יישר כחך ששברת (מנחות צ"ט). ואיזה מצות ואזהרות האמורות בתורה הם הלכתא למשיחא, כמו בן סורר ומורה שלפי חז"ל לא היה יכול להיות באפשרות ובמציאות ונכתב רק משום דרוש וקבל שכר (סנהדרין ס"ח) או משום יגדיל תורה ויאדיר (תמיד ל"א). ועוד יש הרבה ענינים בתורה שבע"פ שלמדו ע"פ מדות התורה, וגם דרך סברא משקול הדעת, כמו שאמרו בכמה מקומות אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא, משמע ששניהם שקולים (עי' כתובות כ"ב). ועוד תקנות וגזרות לפי צורך הזמן, וסיינים רבים.

ולפי זה נמצא כי תורה שבע"פ כוללת הענינים האלה: א') פירושים מקובלים מסיני שאפשר להסמיכם, אפילו ברמז לתורה שבכתב, ב') הלכות מקובלות שאין להסמיכם למקרא אך נמסרו מפה לפה ולמדו אותם מפי השמועה, ומיד כשבא חכם אחד ואמר כך קבלתי שומעין ואין

משיבין עליו, ג׳) דברים הנלמדים מדרשות גמורות ע״פ מדות התורה המקובלות, ד׳) תקנות, ה׳) גזרות כוללות שיצאו מפי ב״ד הגדול שעמדו למנין על הדברים ונשארו קבועים וקיימים, אין לבטלם בשום אופן, ע״פ הכלל שאין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חבירו אא״כ גדול הימנו בחכמה ובמנין (עדיות פ״א), זולת במקומות דלא נתפשטו הגזרות והתקנות בכל מקום ובאופנים אחרים.

ספקות ומחלוקות

רוב מחלוקת של בעלי התלמוד נוסדו על הפירושים עה״ת שלמדו חז״ל מן הסברא ומן ההקש העיוני ואין להם סמך במקרא, וגם בדברים הנלמדים מדרשות שלא קבלו מרבם, ומר דרש דרשה זו ומר לא דרש, ונשארו במחלוקת. והנה מתחלה לא היתה מחלוקת בישראל, ואמרו ג׳ בתי דינין היו בירושלים, אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה ואחד על לשכת הגזית. באין לזו של הר הבית, אם שמעו אמרו להם (ואם לא שמעו) אומר להם כך דרשתי וכך דרשו חבירי, באים לזה בפתח העזרה וכו׳, ואם לאו אלו ואלו באים לב״ד הגדול שבלשכת הגזית שמשם תורה יוצאת לכל ישראל (ספרי שופטים ס״י קנ״ב). ואם הדבר מסופק גם לסנהדרין מפני דעות שונות, עמדו למנין והכריעו כדעת המרובין. ורק מזמן הזוגות, והראשון היה יוסי בן יועזר בזמן החשמונאים שנתפזרו חכמי הדור מחמת גזרות היונים, ולא היו יכולין להתאסף ללשכת הגזית לעמוד על המנין, אז נולדה המחלוקת בתורה שבע״פ, והמחלוקת הראשונה היתה בענין סמיכת הקרבן (חגיגה י״ז). אמנם במקום שהיה אפשר לקיים הפסק ע״י עדות חכם נאמן פסקו הלכה כמותו. וזאת ראינו בספק לענין הקרבת קרבן פסח בשבת שחל בערב חג הפסח שלא נודע לבני בתירא, וכיון שאמר הלל „כך שמעתי״ פסקו כמותו. וכמעט כל מסכת עדיות כוללת שמיעות של קבלה בתורה שבע״פ.

קריאת התורה

תקנה ישנה היא לקרוא בתורה בצבור כסדר פרשיות התורה בכל שבת, ופרשיות מיוחדות לר״ח ומועדים, והיו להם מתורגמן לתרגם הדברים לפני המון העם שלא הבינו בלשון הקדש. והתקנה הזאת הועילה הרבה לפרסם את טוב התורה בין העמים. יוסיפוס בספרו „נגד אפיון״ יאמר כי היא תקנת משה רבנו בעצמו „והניח את העם לשבות מכל מלאכתם למען הקהל יחדו לשמוע את דברי התורה, ולמען הבין אותה באר היטב, לא פעם אחת לבד או פעמים ויותר, זולת מדי שבת בשבתו, על כל זה לא שמו לבם המחוקקים האחרים זולתו״ (יוחסין השלם בסוף צד 28, ועי׳ גם קדמוניות סט״ג פ״ב ג׳). וכן פילון מזכיר המנהג ומפורש ב„אבנגליון״ „כי יש למשה מאז ועד היום קוראי שמו (בתורה) בכל עיר ועיר והוא נקרא בבתי כנסיות בכל שבת ושבת״ (מפעלות השליחים ט״ו כ״א). וכל אלה הם עדים גם בלתי מאמינים כי התקנה לקרות בתורה בשבת היא ישנה ועתיקה,

וכמו שהיתה בידי חז"ל כי משה רבינו התקין שיהיו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל. ועזרא התקין לישראל שיהיו קורין בתורה בשני ובחמשי ובשבת במנחה (ירוש' מגילה פ"ד דף ע"ה ע"א, ב"ק פ"ב, מס' סופרים פ"י, א' אלפסי מגילה פ"ד, רמב"ם תפלה פי"ב א', ועי' הערת וויים למכילתא בשלח ויסע פ"א). מקור התקנה הוא ממה שצוה משה במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וגומר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו' למען ישמעון ולמען ילמדון לעשות את כל דברי התורה הזאת (דב' ל"א י' - י"ב). ויש סמך לדבר כי קראו התורה בשבתות וחדשים ממה שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת (מ"ב ד' כ"ג) כי בימים האלה הלכו להנביא לשמוע דבר ה'. והמלך יאשיהו אסף את כל העם למקטן ועד גדול ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה' (שם כ"ג ב') ובשובם לא"י מגלות בבל נאספו כל העם, ועזרא הסופר קרא בספר תורת משה „לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין" ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ וגו' ובפתחו עמדו כל העם וגו'. ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא (נחמי' ח' א' - ח') אולם לא נדע כמה פרשיות קראו בכל שבת בראשית התקנה, ובסכום הקריאה יש מחלוקת בין בני מערבא ובני מדנחאי, כי בבבל היו נוהגין לקרות סידרא בכל שבת והיו מסיימין כל התורה בסוף השנה, ואנשי א"י היו מקצרין בקריאה וסיימו התורה פעם אחת בכל שלש שנים, והזכירו זאת בעלי התלמוד כי בני מערבא מסקי לדאורייתא בתלת שנין (מגילה כ"ט, ירושלמי שבת פט"ז דט"ו ע"ג, מס' סופרים פט"ז י"א), אך בבבל נהגו לקרות כל התורה במשך השנה ולגומרה בשמיני חג העצרת (שם ל') בשמחת תורה. מנהג א"י היה נוהג עוד במצרים (קאהירא) במאה הי"ב בימי ר' בנימין הנוסע, אשר יספר כי יש שם שני בתי כנסיות אחד לאנשי א"י ואחד לאנשי בבל, ואינם נוהגין כלם מנהג אחד בפרשיות ובסדרים של תורה, כי אנשי בבל קוראין בכל שבוע פרשה כמו שעושין בספרד וכמנהגנו אנו ובכל שנה מסיימין את התורה, ואנשי א"י עושין מכל פרשה ג' סדרים ומסיימין את התורה בסוף ג' שנים, אך יש ביניהם תקנה להתחבר כולם ולהתפלל ביחד ביום שמחת תורה (מסעות בנימן, מהדורא א' שער צד צ"ה).

בראשית תקנת הקריאה ע"י משה היה הקורא הנביא או הכהן או המלך והיה קורא כל הפרשא או הסידרא של אותו יום שבת או יו"ט, ואח"כ חלקו את הפרשה בין קרואי העדה, ובשבת בין שבעה טובי העיר, וכל אחד קרא חלקו, ומפני שהיה עולה על הבימה קראו לזה „עליה". ובמשנה אמרו כי בליל שבת אסור לקרות לאור הנר שמא יטה, אבל החזן (שמש בביהכ"נ) רואה היכן תינוקות קוראין, כדי לסדר ראשי פרשיותיו (שבת י"ב), ופירש"י שמתוך שראש הפרשה שגורה בפיו הוא נזכר בכולה למחר ומסייע את שבעה הקורין בנקודיה וטעמיה בלחש (שם). אולם מפני שבין הקרואים היו לפעמים מעמי הארץ שלא יכלו לקרות לכן תקנו אח"כ להעמיד בעל

קורא (או בעל קריאה) שיהא מקריא בשביל כולם, כדי שלא יתביישו ע״ה. ומברכים כל אחד מהקרואים לפני הקריאה: בא״י אמ״ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא״י נותן התורה. ולאחריה: בא״י אמ״ה אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכינו בא״י נותן התורה. ולמדו כי תורה צריכה ברכה לפניה שנאמר כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו, ומעונה ברכה לאחריה ק״ו מברכת המזון (ירוש׳ מגילה פ״ד ב׳). כ״ג כשהיה קורא הפרשה ביוה״כ מברך על התורה (יומא ס״ה) ופרש״י ברכה שלאחריה אשר נתן לנו וכו׳.

תקנת עזרא

לפי חז״ל תיקן משה רבינו הקריאה גם בשני ובחמישי כדי שלא ילינו ישראל שלשה ימים בלא תורה, ועשה התקנה הזאת אחר מעשה דרפידים, לפי שבחמישי עלה להר ובשני ירד, ודרשו וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים (שמ׳ ט״ו) ואין מים אלא תורה. בברייתא אמרו כי עמדו נביאים שביניהם ותקנו שיהיו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין ג׳ וד׳, וקורין בה׳ ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא תורה, ותקנת הנביאים היתה יתירה על תקנת משה, כי מעיקרא היה חד גברא קורא תלתא פסוקי א״נ תלתא גברי תלתא פסוקי כנגד כהנים לוים וישראלים, אתו אינהו ותקני תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין. ותקנת עזרא היתה לקרות גם בשבת במנחה משום יושבי קרנות שיושבין בחנויות ועוסקין בסחורה בחול ואין להם פנאי לבוא לביהכ״נ לשמוע הקריאה ביום ב׳ וה׳. ובגמרא משמע שעזרא היה מוסיף על תקנת הקריאה של ב׳ וה׳ על תקנת הנביאים שקדמוהו, ותיקן שיהיו קוראים עשרה פסוקים בשלשה. ואם כן עזרא תיקן ביתר שאת גם הקריאה הזאת (עיין ב״ק פ״ב רש״י).

ואלו הימים שיש בהם קריאת התורה בצבור: בשבתות של כל השנה בשחרית ובמנחה, בר״ח במועדים, וביוה״כ שחרית ומנחה בחולו של מועד, בחנוכה ופורים, בשני ובחמישי של כל שבוע, בתעניות שחרית ומנחה. מספר הקרואים: בשבת בשחרית שבעה (מלבד המפטיר), ביוה״כ ששה, ביו״ט חמשה, בחוה״מ ור״ח ארבעה, בשבת במנחה, בשני ובחמישי, בחנוכה ופורים, ובתענית, קורין שלשה גברי. ובזמן שקורין משבעה עד חמשה רשאים להוסיף אבל לא לפחות, ואם קורין ד׳ או ג׳ אין מוסיפים. ונוהגין להוסיף רק בשבת בשחרית ולא בימים אחרים. ואין פוחתין לכל אחד משלשה פסוקים, ולא פחות מעשרה פסוקים לכל הקריאה בפרשה, זולת בפרשת ויבא עמלק שיש בה ט׳ פסוקים קורין ג׳ פסוקים לכל אחד. ואין מתחילין פחות משלשה פסוקים סמוך לפרשה ולא מסיימין פחות מג׳ פסוקים מהפרשה, אין מדלגים בתורה, ואין מפסיקים בתוכחה.

בסדר האזינו מתחילים ע״פ הסימן „הזיו לך״: האזינו, זכור, ירכיבהו, וירא, לולא כעס, כי ידין. בשירת הים ובעשרת הדברות ובמ״ב מסעות בסדר מסעי, ובשמונה פסוקים בסוף התורה אין מפסיקים בהם (אבודרהם).

הקורא יכוון להתחיל ולסיים בכי טוב. כל תיבה שהיא קרי וכתיב נקראת כפי המסורה שהיא הקרי, ומעשה באחד שקראו כמו שהוא בתורה (הכתיב) והתרו בו שיקרא עפ"י המסורה ולא רצה ונדוהו (או"ח סי' קמ"א ח'). בסדר תשא קוראים להלוי פרשת העגל כי בני לוי לא היו בעשיית העגל, וקוראין בקול נמוך. בסדר בהעלותך מן „ויהי העם" בקול נמוך, וכן התוכחה. בשנה פשוטה מחברין שתי סדרות. כהן נקרא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל. אם אין שם כהן קוראים לוי או ישראל ראשון במקום כהן, ונתפרדה החבילה שאין צריך לקרות לוי אחריו. ואם יש כהן ואין לוי קורא הכהן ראשון וגם שני במקום הלוי אבל אין קוראים כהן אחר, שלא יאמרו הראשון פגום, וכן אין קוראים לוי אחר לוי. ואם הוסיפו בשבת על מנין הקרואים יכולין לקרוא כהן או לוי אחרון, וכן יכולין לקרוא אותם למפטיר. אבל כל שבעה אסור לעלות לתורה (יו"ד סי' שפ"ד). אשה לא תקרא בצבור משום כבוד צבור (רמב"ם).

ואלו הם החיובים שצריך הסגן לקרוא אותם לתורה: בר מצוה באותו השבוע, חתן ביום חופתו או בשבת שקודם החתונה או לאחר החתונה, בעל אשה יולדת בשבת שהולכת לביהכ"נ, סנדק ומוהל ביום המילה ובעל הברית ביום המילה או בשבת שלפניו, בעל יאָהרצייט על מיתת אביו או אמו, מי שיוצא לדרך או שבא מן הדרך, וכן נוהגין לחלוק כבוד לאורח נכבד לקרותו לתורה. יש מדקדקים לעלות לתורה לכה"פ פעם אחת בחדש. ונוהגין לברך את הקרואים במי שבירך והוא מברך את כל הקהל ונודר נדבה בשביל ביהכ"נ או לצדקה. אין קורין בצבור פחות מעשרה שהוא מנין. ואין אדם רשאי לקרות עד שיאמר לו הסגן שיקרא, וצריך הסגן שיעמוד לימינו והחזן או איש אחר משמאלו כדי שיהיו שלשה כעין קבלת התורה מסיני: הקב"ה משה וישראל. ונוהגין כבוד בס"ת שיהיה מוכתר בכתר ובמטפחת ויד. ומוכרים העליות והמצות (היינו הוצאה והכנסה, הגבהה וגלילה) בדמים יקרים. ובשעה שמוציאין ומכניסים התורה להיכל עומדים כל העם. ויש מדקדקים לעמוד גם בעת הקריאה. אם נמצא טעות בס"ת בשעת הקריאה מוציאין ס"ת אחר ומתחילין ממקום שנמצא הטעות ומשלימין מנין הקרואים. אבל משום חסרות ויתרות אין להוציא ס"ת אחר. קורין בנגינות ובטעמים, ויש נגינות פרטים לפרשיות מיוחדות כמו שירת הים, או עשרת הדברות שיש להם טעם עליון וטעם תחתון, ובתשעה באב נוהגין לקרות בשחרית בקול נמוך וכמעט בלי טעמים. (שו"ת משאת בנימין סי' ה'). בשבת קורין הסדרא של השבוע, ובשבת במנחה קורין מהסדרה של השבת שלאחריה וכן בשני וחמישי. במועדים קורין מעניני דיומא, בר"ח פרשת התמיד וקרבנות שבת ור"ח בפ' פינחס, ואם חל ר"ח בשבת קורין למפטיר וביום השבת ור"ח, בחנוכה קורין בקרבנות הנשיאים בפ' נשא, בפורים קורין ויבא עמלק, ומנהג הוא שקורין במדבר קודם עצרת (שבועות), ואתחנן אחר תשעה באב, נצבים קודם ר"ה, צו קודם פסח בשנה פשוטה, ובשנה מעוברת קורין מצורע או אחרי קודם פסח (או"ח סי' תר"ד). בשעת השמד שגזרו שלא לקרות בתורה, קראו בנביאים מעין

המאורע אבל לא מכתובים, ואף אחר שבטלה הגזרה התקנה במקומה עומדת להפטור בנביא, אך אין המפטיר ממנין הקרואים ואין מפטירין אלא בשבתות ויו"ט ותשעה באב בלבד (רמב"ם תפלה פי"ב ב' ועי' מס' סופרים פי"ז ז'), ונהגו להפטיר בתעניות אחרות דרשו ה', (ובת"ב אסוף אסיפם), בשבת ר"ח חנוכה וארבע פרשיות קורין בס"ת שניה למפטיר מעניני דיומא. וכשחל ר"ח בשבת פ' שקלים או פ' החדש קורין בשלשה ספרים. וכן ר"ח טבת שחל בשבת חנוכה, וכן בשמחת תורה קורין בשלשה ס"ת. מימות עזרא ואילך וגם בימי התלמוד והגאונים היו נוהגין לתרגם כל פסוק בלשון ארמית ע"י מתורגמן, ואנו איננו נוהגין כן, אך כל אחד קורא לעצמו שנים מקרא ואחד תרגום.

הפטרה

(נכתב ג"כ אפטרא או אפטרתא והיא מלשון סלוק כמו אין מפטירין אחר הפסח).

עיקר ההוראה היא ברכה בשעת נטילת רשות לפטור מרבו או אדם גדול, גם הפטירה שחכם לוקח מן הנאספים בסיום הדרשה, ונתיחד השם הפטרה (רבים: הפטרות).

להפרשה מנביאים מעניני דיומא שקוראים אחר קריאת התורה בשבתות וביו"ט בבתי כנסיות. יש חלוקי דעות אדות הזמן הראשון שהתחילו לקרות ההפטרות, לדעת אחרים מיד אחר חתימות ספר נביאים תקנו הפטרות, (עי' בלאך, שטודיען צור געשיכטע דער זאממלונג דער אלט־העברעאישן ליטעראטור צד 57). ר' דוד אבודרהם משער כי התחילו להפטיר בנביא מזמן השמד (של אנטיוכוס הרביעי אפיפנוס 165-168 קודם מה"נ) שגזרו על ישראל שלא יקראו בתורה וכנגד שבעה שהיו עולין לקרות בתורה ואין קורין פחות מלשה פסוקים עם כל אחד ואחד, תקנו לקרות כ"א פסוקים בנביאים, ואם נשלם הענין בפחות מכ"א כגון הפטרת שובה שהיא קטנה אינו צריך לקרות יותר, ולכן נקראת הפטרה לפי שהיו נפטרין בה מקריאת התורה (אבודרהם סדר תפלות של שבת ס"ג, דפוס וויניציא שכ"ו). ולקריאת הנביאים שלא חשבו הגוים מעיקר הדת לא חששו, וגם אחר שביטלה הגזרה לא בטלו המנהג.

ביכלער רוצה להוכיח כי נגד הצדוקים והשומרונים תקנו את הפטרות ונראה שדבריו צדיקים בנוגע להשומרונים שהאמינו רק בתורת משה ולא בספרי הנביאים וכדי להוציא מלבם תקנו חכמים לקרות גם בנביאים.

קריאת ההפטרה בנביאים נזכרת במשנה ואמרו אין מפטירין במרכבה ורבי יהודה מתיר, רבי אליעזר אומר אין מפטירין בהודע את ירושלם (מגילה כ"ה), בתוספתא (מגילה פ"ד) נמנות ההפטרות של ארבע הפרשיות קודם הפסח ושל המועדים ויו"ט שני של גליות ור"ח ויוה"כ של שבת חוה"מ פסח וסוכות. בחנוכה (שבת) קורין בנשיאים ומפטירין בנרות דזכריה. ר"ח שחל בשבת מפטירין והיה מדי חדש בחדשו ואם חל באחד בשבת מפטירין מאתמול מחר חדש. ר"ח אב שחל להיות בשבת מפטירין

חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי. בת"ב יש חלוקי דעות ואמר אביי האידנא נהוג עלמא למקרי כי תוליד בנים ומפטירין אסוף אסיפם (מגילה ל') בתענית קורין בספרא ואפטרתא (ויחל משה ומפטירין דרשו את ה' בהמצאו (רש"י תענית י"ב). ואי אפשר לומר כמו שחושבים אחרים כי בימי המשנה והתלמוד לא היו מפטירין בכל שבת ושבת רק בימים המפורשים שם, כי באמת הפטירו גם בשבתות פשוטות, ובמס' סופרים פי"ג נרשמו הברכות שאומרים קודם ואחר ההפטרה (עי' שנויים בסדר רב עמרם גאון), ומסיים בא"י מקדש ישראל ויום פלוני חוץ משבת שאינו מזכיר בחתימה ישראל אלא מקדש השבת בלבד, (ובגמרא, אפטרתא מגן דוד פסחים קי"ז). בתוספתא (מגילה פ"ד) אמרו אין מפטירין בנביא יותר (צ"ל פחות) משלשה פסוקין בכרך אחד וכו', אם היתה פרשה קטנה כגון כה אמר ה' הנם נמכרתם קורין אותה בפני עצמה וכו'; מדלגין בנביא וכו' ואין מדלגין מנביא לנביא ובנביא של שנים עשר מדלגין וכו'. וההפטרות האלה אינם של מועדים או הזמנים המיוחדים הנזכרים לעיל, ובגמרא אמרו האי ספרא דאפטרתא אסור למקרי ביה בשבת מ"ט דלא ניתן ליכתב (פחות מספר אחד שלם לעצמו (רש"י גיטין ס'). ולכן נוהגין עתה לכתוב ספרים שלמים מנביאים על קלף כדי שיהא מותר לקרות בהם, עכ"פ משמע שהיה להם ספר מיוחד מן ההפטרות של כל השנה ולא הפטרות של יו"ט בלבד, גם ממה שאמרו בגמרא על ר"ח שחל בשבת שמפטירין בהפטרה מיוחדת מוסח שהפטירו בכל שבת ושבת, שאם לא כן מאי שנא שבת ר"ח שמפטירין הלא אין חיוב להפטיר בר"ח בימי החול ומדוע יפטירו אם יקרה ר"ח בשבת? אלא ודאי שבמשנה ובגמרא נזכרים רק השנוים שעושים בהפטרות בשבתות שחל בהן מועדים או זמנים מיוחדים.

הפטרות שונות למאורעות מיוחדים

אמנם נמצאו שנוים רבים בסדר ההפטרות בכל הזמנים וגם כעת בין האשכנזים והספרדים, ולפעמים לצורך מיוחד סדרו הפטרה מיוחדת, כמו בעת שנתמנה רב האי לגאון למלא מקום אביו רב שרירא קראו באותה שבת (כעין הוספה למפטיר) יפקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר, והפטירו ויקרבו ימי דוד למות, ובמקום פסוק ושלמה ישב על כסא דוד אביו קראו: והאי ישב על כסא שרירא אביו ותכון מלכותו מאד, וכשנפטר הרמב"ם נכנסו הקהל בבית הכנסת וקראו ברכות וקללות והפטירו בנביא משה עבדי מת (אבודרהם סדר הפרשיות וההפטרות). על קדמות ההפטרות יש גם ראיה מכותבי ברית החדשה המסיחים לפי תומם (מעשה השלוחים י"ג ט"ו) ואמרו כי ישו קרא ודרש בישעיה ס"א (לוקוס ד' ט"ז והלאה).

תורה שבעל-פה

תורה שבעל פה, וכולל משנה, תוספתא, גמרא בבלי וירושלמי, פסיקתא, ספרא, ספרי ומכילתא, ומדרשים. הלשון תלמוד כמו לימוד וגמרא (היינו לימוד). וראיה כי המשנה קרויה תלמוד ממה שאמרו אין למדין הלכה לא מפי תלמוד (ב"ב ק"ל, נדה ז') ופי' ר"ח מפי תלמוד זה שכתוב במשנה. אבל לרוב קראו התלמוד את הגמרא בשקלא וטריא, וע"ז דרש ר"א: „ביד משה" (ויק' י' י"א) זה תלמוד, יכול אפילו משנה ת"ל ולהורות. ר' יוסי ב"ר יהודה אומר יכול אפילו תלמוד ת"ל ולהורות (כריתות י"ג), משמע שהתלמוד אינה הוראה, כי בהוראה הולכין אחרי הלכה פסיקתא, ולכן מנו: מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות (סוכה כ"ח) ואמרו הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד (ב"מ ל"ג). ר"ע אומר כל ימי עני רעים (משלי טו' מו.) אלו בעלי תלמוד, וטוב לב משתה תמיד (שם) אלו בעלי משנה, ורבא אמר איפכא (סנהדרין ק'). לדעת וויס (דו"ד ח"ג י"א) עיקר התלמוד הוא מדרשה של המשנה כמו שמדרש הכתוב הוא תלמודו של המקרא. ולפ"ז מדרש ותלמוד שוים במושגם, והמשנה הוא תלמוד המקרא.

משנה

משנה או משנה*, למה נקראת משנה? בשביל שהיא שנייה לתורה, שהתורה ששמעו כל ישראל בהר סיני היא תורה שבכתב, ומשה רבנו שמע המשנה מפי הגבורה פעם שניה והיא תורה שבעל פה וכו'. משנה היא לשון שינון כמו שנאמר ושננתם, ובלשון רבותינו: שנה פרק אחד כלומר קרא פרק אחד. וראיה לפי' הראשון כי גם הסופרים היונים מכנים את המשנה שענינה שנייה לתורה, גם ת"י הבין כן כי העתק במשנה (מ"ב בב', יד') בבית אולפנא. וראיה גם מלשון חז"ל אם קרית לא שנית ואם שנית לא שלשת (ברכות י"ח). שהוא סדר מקרא משנה וגמרא. ולפי' שני יש להביא ראיה ממה שאמר: כיצד סדר משנה? משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו, נסתלק אהרן וישב משמאל משה, נכנסו בניו ושנה להן משה פרקן, נסתלקו בניו אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן וכו', נמצא ביד הכל ארבעה (ערובין נ"ד) והיינו ענין לימוד ושינון. המשנה כוללת אסיפת ההלכות וגם מדרשי המקרא או מדרש ההלכה והגדות שקבע רבי (רבי יהודה הנשיא). אבל כבר קדמוהו במלאכת האסיפה הזאת רבי עקיבא ונקראת על שמו משנת ר"ע (סנהדרין פג ד, עדיות פ"ז ב', תוספתא מעשר שני פ"ב, תוס' ערכין פ"ה), ור"מ תלמידו הוסיף ג"כ על המשנה, ומזכיר מס' עוקצין (הוריות י"ג), ור' יוסי מזכיר

* הנון קמוצה או סגולה.

מס' כלים (בסוף). רבי השלים את בנין המשנה, אף כי נזכר שמו במשניות ע"י „דבי רבי" שהם תלמידיו, כמו רבינא ורב אשי שחתמו הגמרא ושמם נזכר בה ע"י רבנן סבוראי. וגם רבי סידר המשניות בשתי מהדורות, והראשונה נקראת משנה ראשונה (כתובות פ"ה ג', גיטין פ"ה ו' ועוד), והמשניות שלא הכניס רבי במשנה נאספו אח"כ בתוספתא.

אמנם לפעמים נקראות הלכות וגם הלכה יחידית מתנא אחד בשם משנה, כמו משנת ר"א בן יעקב שהיא קב ונקי (יבמות מ"ט, גיטין ס"ז), משנת דר' נתן (כתובות צ"ג) ר"ל שיטתו. ור' הושעיא נקרא אבי המשנה כלומר התוספתא.

רבי מסדר משנה

סדרי המשניות השונים שקדמו לרבי גרמו ערבוב בהוראה וע"ז אמרו: התנאים מבלי עולם. ושאלו: מבלי עולם ס"ד? אמר רבינא שמורין הלכה מתוך משנתן, וכן א"ר יהושע וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן, שנאמר הליכות עולם לו אלא שמורין הלכה מתוך משנתן (סוטה כ"ב) והכוונה על המשניות הראשונות ששנו תנאים יחידים ואין הלכה כמותן (עי' שני פירושים אחרים ע"ז ברש"י). וכשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל וכו' דכתיב ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' (עמוס ח') וכו', רשב"י אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו (דב' ל"א), אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו? שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד (שבת קל"ח, קל"ט), עד שבא רבי והחזיר העטרה ליושנה ויסדר כל המשניות בסדר נכון לפי ההלכה הברורה, ע"פ כללים ידועים. ואף כי הלכה כרבים נגד היחיד, הזכיר גם דברי היחיד שאם יראה ב"ד את דברי היחיד יסמוך עליו (עדיות פ"א ה'), או לסמוך עליו בשעת הדחק (גיטין י"ט). ולפעמים שנה רבי דברי היחיד בלשון „חכמים" מפני שהלכה כמותו (עי' חולין פ"ה).

שנוי נוסחאות ולשון המשנה

כאשר אמרנו עשה רבי שתי מהדורות בסדור המשנה, והוא בעצמו החליף בכמה מקומות הנוסחא הראשונה, כמו הזהב קונה את הכסף שבילדותו היה שונה הכסף קונה את הזהב (ב"מ פ"ד א'), או נכרי מבטל ע"ז שלו ושל חברו, שלמד בילדותו נכרי מבטל ע"ז שלו ושל ישראל (ע"ז פ"ד ד'). בירושלמי נתקיימה הנוסחא ששנה בילדותו, ויש עוד חלופי נוסחאות כאלה בין המשנה שבירושלמי ובין המשנה שבבבלי ולפעמים להיפך. ולכן מצינו לפעמים כי האמוראים הרשו לעצמם לומר „סמי מכאן" או „חסורי מחסרא", „הכי קאמר" או „אית תני כך", „אנן תנינן" אך לרוב היא המשנה בבבלי מתוקנה כראוי, כי רב (אבא אריכא) הביא המשנה האחרונה המוגהת מרבי בזקנותו לבבל (רפופורט כרם חמד ח"ז 157). אף כי במקומות אחדים אנו מוצאים כי גם רב היה לו נוסחא אחרת שלא

בנוסחת הבבלי (עי' ערובין נ"ג), ואפשר שהשנוי הזה נעשה אחרי שיצא רב לבבל, ומפני שנוי הלשונות באו לפעמים לידי טעות, עד שהצריך ר' יוחנן להזהיר ולומר: הלשונות שבררו להם הראשונים או שבררו להם המשניות אין רשות לבריה להוסיף עליהם (ירוש' נזיר פ"א א'). וכן הזהירו שלא להחליף שמות חכמי המשנה, ואמרו שהמחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע עובר על לא תשיג גבול עולם (ספרי פ' כי תצא). ספר המשנה ע"פ סדר רבי התפשט בין חכמי ישראל, וישננו אותו בבתי המדרש לתלמידיהם שהם האמוראים אשר התוכחו בפירושה והוא הגמרא.

ויש חלוקי דעות אם המשנה היתה כתובה בספר או כי שננו אותה בעל פה. לפי אגרת רב שרירא גאון ערך רבי את המשנה בכתב ידו, וכן דעת רבנו נסים בר' יעקב בהקדמתו לספר המפתח (הוצאת גאלדענטהאל ג' ע"א), ור' שמואל הנגיד במבוא התלמוד, והרמב"ם, בהקדמתו לסדר זרעים ובהקדמתו ליד החזקה, והמאירי בבית הבחירה ובפירושו על מס' אבות (דפוס ווין 1854 דף ו', ח', ט') אבל רש"י בפירושיו כתב כי המשנה היתה מסודרת ע"י רבי בעל פה ולא בכתב (שבת י"ג, עירובין ס"ב, סוכה כ"ה, כתובות י"ט, ב"מ ל"ג). וכן דעת בעלי התוספות עי' שטראק, איינ־לייטונג אין דער תלמוד צד 54, ולדעת ווייס הוא דבר אשר לא יסבול השכל שחבור גדול כזה המכלכל ענינים רבים ושונים ואשר דקדקו בו בכל מלה ומלה, יעשו רק כדברים הפורחים באויר מבלי תת לו זכרון בספר. אמנם אפשר שרבי היתה לו מגלת סתרים שכתב לעצמו ולמד לתלמידים על פה, וכן עשו כל ראשי הישיבות, כי דברים שבע"פ אי אתה רשאי לומר בכתב, ורק אח"כ התירו לכתוב משום עת לעשות לה' הפרו תורתך.

לשון המשנה זכה וברורה על טהרת לשון המקרא, ואף שנזכרו במשנה מלים ובטוים אשר לא נמצא מקורם במקרא, אין זו ראיה שהם חדשים אשר המציאום חכמי המשנה, כי אפשר שהיו שגורים בפי העם אך לא בא זכרם במקרא משום שלא היה מקום לזוכרם. אמנם מצד אחר נוכל לומר כי לשון המשנה מיוחדת, שנתפתחה במשך הזמן מחתימת התנ"ך עד עריכת המשנה, וגם לפי טבע ענינה הוכרחו החכמים לחדש מלים ודבורים למושגים שונים, ונעזרו בזה מן הלשונות שהשתמשו אז והן הארמית והסורית והיונית ואח"כ גם הרומית, אלא שנתנו להם צורה ונטיה עברית. ובמשנה עצמה נמצא לפעמים סגנונים שונים ושנוים בדרכי הלשון, עד שאפשר להכיר איזהו משנה ישנה (כמו מס' עדיות) ואיזהו משנה מאוחרת. כי בכלל נזהרו מסדרי המשנה למסור הלשון שקבלו מכל תנא ותנא בדיוק גדול, ואם צריכין ביאור היה רבי מוסיף איזה דברים לפרשם, כמו במס' שבת: הבנים יוצאין בקשרים וכו' (פ"ו מ') הוסיף בה רבי ופירש: וכל אדם אלא שדברו חכמים בהווה (רש"ג באגרתו, ועי' דרכי המשנה צד 230. על דקדוק לשון המשנה ותכונתה ע"י משפט לשון המשנה לווייס (ווין 1867).

חלוקת המשנה

המשנה נחלקת לששה סדרים: א) זרעים, ב) מועד, ג) נשים,

ד) נזיקין, ה) קדשים, ו) טהרות; וכל סדר נחלק למסכתות. זרעים יש לו י"א, מועד י"ב, נשים ז', נזיקין ה', קדשים י"א, וטהרות י"ב מסכתות (רמב"ם). החלוקה הזאת של ששה סדרי משנה היתה ידועה מכבר (ב"מ פ"ה), גם בשם שש ערכי משנה (פסיקתא דר"כ, הוצאת באבער ז' שה"ש רבה פ"ו ד'), גם בר"ת „ש"ס" — „ששה סדרים" (חגיגה ג', מ"ק י'),

ואמר ריש לקיש מאי דכתיב: „והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת" וגו' (ישעי' ל"ג). אמונת זה סדר זרעים, עתיך זה סדר מועד, חוסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות (שבת ל"א).

מזמן הגאונים חשבו את המסכתות הקטנות לסדר מיוחד והיה להם שבעה סדרים (שערי תשובה סי' קמ"ג ועי' מסכתות קטנות הוצאת האפ־מאן צד 98). אבל טעות הוא בידי גייגער („איינינגעס איבער פלאן" וכו' צד 487) לשער כי בזמן התלמוד היה החלוקה גם חמשה סדרים, כי טעה בפירוש המדרש (במד' רבה פי"ג), ובכל מקום מונים הז"ל ששה ספרים. ומה שאמר עולא לשתמש איניש במאן דתני ארבעה ולא לשתמש במאן דמתני ארבעה (מגילה כ"ה), הוא מפני שעיקר למודם היה ארבעה סדרים הראשונים ולא למדו בקדשים וטהרות מפני שהדינים האלה אינם נוהגין בזמן הזה (זולת מס' חולין, בכורות ונדה). ואמר רב פפא לאביי כי בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי, וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין וכו' אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסתר מתיבתא וכו' (ברכות כ'). ור"ל כי עיקר למודם של תלמידי רב יהודה היה בנזקין, ורב יהודה בעצמו כשהגיע לעוקצין היה קשה לו התלמוד. ובימי אביי ורבא כבר למדו התלמידים כל הש"ס וגם עוקצין שהיא המסכתא האחרונה. ומה שאמרו „אין סדר למשנה" היינו המסכתות אבל לסדרים יש סדר קצוב (עי' תוי"ט לסוטה פ"ט א').

מספר המסכתות ששים ושלש אף כי לפי המדרש המספר ששים (שה"ש רבה פ"ו ט'), כי חשבו שלש הבבות (ב"ק, ב"מ, ב"ב) למסכתא אחת ומס' מכות היתה נספחת לסנהדרין. והנה בתוספתא נחלקה מס' כלים לשלש בבות, ובמשנה היא מס' אחת, כי חלוקת התוספתא נעשתה אח"כ. שמות איזה מסכתות נזכרים בגמרא, כמו: ברכות (ב"ק ל'), תרומות (פסחים ל"ד), ראש השנה (תענית ב'), יומא (יומא י"ד), כתובות, נזיר ונדרים (סוטה ב'), קדושין (קדושין עו'), בבא קמא, בבא מציעא (ב"ק ק"ב), שבועות, מכות (שבועות ב'), עדיות וגם בשם „בחירתא" (ברכות כז' כח'), זבחים בשם שחיטת קדשים (ב"מ ק"ט), מנחות (מנחות ז'), כריתות (סנהדרין ס"ה), בכורות (ביצה כ'), כלים (משנה כלים בסוף), אהלות בשם אהילות (ערובין ע"ט), מדות (יומא ט ז'), תמיד (יומא י"ד), עוקצין (הוריות י"ג).

מועד קטן נקרא לפנים משקין, יומא — יום הכפורים, חולין — שחיטת חולין.

המסכתות של כל סדר וסדר דומות זו לזו בבחינת ענינן, מלבד בסדר

זרעים שנספחה לו בראשונה מס׳ ברכות (הרמב״ם בהקדמה), אבל לפי ווייס היתה כונת המסדר להורות כי לה׳ הארץ ומלואה והם כקדשי שמים וכל הנהנה מהם בלא ברכה מעל (ברכות ל״ה), ומבואר עוד יותר בירושלמי (שם) הנהנה מעוה״ז בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות וכו׳. ע״כ מנו סדר המסכתות בסדר זרעים: ברכות, פאה, דמאי, כלאים, שביעית, תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה, ערלה ובכורים.

המסכתות נחלקו לפרקים כבר בימי האמוראים הראשונים המזכירים את החלוקה הזאת (ירוש׳ ברכות פ״ב ה׳, שביעית פ״ה ה׳ ועוד), ולפעמים נזכרו הפרקים בשמם (ב״מ ל״ד, נדה מ״ח).

מספר כל הפרקים במשנה: חמש מאות ועשרים ושלשה ויש מונים תקכ״ד ונתנו סימן „על קרשך״ (סוף הסמ״ג דפוס וויניציא) כי הכניסו במספר את הפרק שנו חכמים שנספח למס׳ אבות. הפרקים נחלקו לפיסקאות או הלכות, וגם זאת מהחלוקה השניה, כמו שמנו שלש מאות הלכות בבהרת עזה (סנהדרין ס״ה).

הדפוס הראשון מהמשניות היה עם פירוש הרמב״ם בניאפולי בשנת 1492.

ברייתא

משניות חיצונות בהלכה ואגדה, שלא נכללו ע״י רבי יהודה הנשיא במשנה, כי כוונת רבי היתה להקל הלמוד מעל התלמידים ולכן קצר בלשון המשנה מה שהברייתא האריכה לפעמים בפירוש הדברים. גם השמיט כמה הלכות שנשנו בברייתות אם מפני שלא נראו בעיניו ובעיני חכמי בית מדרשו, או מפני שחשב שאין בהן תועלת כ״כ להזכירן, באשר לפי דעתו כבר נרמזו במשנה הסדורה, כמו שאמר אילפא שכל מה שנשנה במתניתא דר׳ חייא ור׳ אושעיא יש לפשוט ממתניתין (תענית כ״א), וכמו שכתב ר׳ שרירא גאון (אגרת א׳): „ושאר הלכתא כולהו אשתביקו והויין כגון ברייתא דמעיינין להו ומאן דמעיין בפירושי או בלישני רויחי״, ועל משנת ר׳ יוחנן בן זכאי ודומיהן אמר „שהן לא איקבעו למגרסינן לכולי עלמא״. ובאמת גדלה מעלת המשנה ממדרגת הברייתא לענין הלכה, ואם הברייתא מתנגדת להמשנה הלכה כמשנה, ואמרו סתם במשנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם (יבמות מ״ב עי׳ רש״י). בכל זאת מועילות הברייתות לפעמים לתרץ את המשנה, לפרשה, להגבילה או לעמוד על ההלכות שלא נזכרו במשנה.

הברייתות שנסדרו ונקבצו ע״י ר׳ חייא ור׳ אושעיא נקראות בשם „תוספתא״, והן היו מתוקנות משבושים ושגיאות, ואמרו „כל ברייתא דלא מיתני בי רבי חייא ור׳ אושעיא משבשתא ולא תותבו מינה בבי מדרשא״ (חולין קמ״א), אבל רוב הברייתות לא נסדרו ולא נערכו כראוי והן מפוזרות במכילתא ספרא וספרי ושני התלמודים, ויש מהן שנמצאו בחוברות מיוחדות מקובצות ע״י חכמים שונים ונקראו על שמם כמו משנת בר קפרא, משנת

ר' נתן, משנת ר' מאיר, משנת ר"ע או דר"א בן יעקב והברייתות הנזכרות בשמן להלן, חלק גדול מהברייתות הוא קדום או בזמן אחד עם המשנה, ור' אבהו ראה תוספתא עתיקה מברייתות ושמח בה (ירוש' פסחים פ"י ה). אך גם אחר חתימת המשנה נתוספו הרבה ברייתות, ביחוד בדור של חצי־תנאים או אמוראים הראשונים אשר מכונים בשם „תנא בראי" או „תנא ברייא" (ירוש' חלה פ"ד א', יומא פ"ו ו'). הברייתות שהיו שגורות בפי התלמידים ונתקבלו ע"י רוב חכמי בבל ובראשם רב (ולפעמים נזכר גם שמו בברייתא) ושמואל מובאות בתלמוד בבלי בשם תנו רבנן (ת"ר) שהוא תרגום הארמי של „שנו חכמים" העברי, גם בשם סתם „תנינא", „תנן", „תנינן", „ותנו עלה" או „תניא", והברייתות הפרטות שנאמרו בשם חכם הזכירו בצירוף השם הפרטי כמו תניא — תני — תאנא — תנא ר' פלוני, תנא דבי פלוני או תנא ר' פלוני קמיה דר' פלוני (ועי' יד מלאכי סי' תרג"ח). וע"ז אמר הרש"ג: „והנך ברייתא לא אית להון קץ, וכל חד וחד מרבנן גרים להו מפום רביה כדאמרינן במציעא, אשכחיה וכו' תני מר מידי בשכיר א"ל תנינא". ואמר עוד „ורבנן אמוראי דבתר רבי הוו צריכין טובא להלין ברייתא, דמנהון נפקין כל מיני עמיקתא, דאמרין במתניתין בלישנא קיימא וברמיזי ובכללי, ויוצאין מהן ענפין וחדושין ותולדות, כי לא חבר רבי אלא עקרין דלהון, ולא פשט דמויי דלהון וכו', וברייתות אחרות קרי להו קטיעות דלא לאוריי מינייהו כגון הלכות דרך ארץ והגדות אחרות".

הרבה פעמים נקראת הברייתא בשם מתניתא (ירושלמי ר"ה פרק ג' א', שם סנהדרין פ"ז א', בכורות י"ה, נדה מ"א). רש"י מפרש מה שנאמר מתניתא היא „תוספתא" ב"מ פ"ה, ולדעת ר' חיים אפענהיים ההבדל שבין מתניתא לשאר ברייתות הוא כי המתניתא כוללת המשנה עם הוספתה בברייתא, וברייתא היא מה שאין לה יחוס להמשנה או שלא נשנה ביחס אליה, ומביא ראיה מהגמרא בסוגיא דשבת: בהוציאו שנים אם חייבין או לא, וע"ז אמרו במתניתא תנא וכו' ונתרבה ההלכה ונשתנה קצת גירסת המשנה, ואח"כ אמרו תניא נמי הכי וכו' הרי שהברייתא מסכמת עם המתניתא (שבת צ"ב) והמתניתא היא מה שהוסיפו על המשנה, וברייתא היא שלא נשנה בהמשך המשנה. אמנם לפעמים נשתבש השם מתניתא ע"י המעתיקים שרצה לכתוב מתניתין וכדומה.

חלופי נוסחאות

מצינו לפעמים גירסת הברייתא בירושלמי משונה מגירסת הברייתא בבבלי או להיפך, ולפעמים סותרות זו את זו ולפעמים גירסת התוספתא מסכמת לגירסת הירושלמי או להבבלי או מתנגדת לשניהן כמו: תניא אמר ר' יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהיא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים, ב"ש אומרים מאור ואח"כ בשמים וב"ה אומרים בשמים ואח"כ מאור (ברכות נ"ב), וכן בתוספתא, ובירושלמי (פ"ח א') איתא, אמר ר' יהודה לא נחלקו ב"ש

וב"ה על ברכת המזון שהיא בתחלה וכו' על מה נחלקו על הנר ועל הבשמים, שב"ש אומרים בשמים ואח"כ נר וב"ה אומרים נר ואח"כ בשמים (ועי' ברי"ף פ' אלו דברים). השקלא וטריא בגמרא למה אין תוקעין בגבולין בר"ה שחל להיות בשבת אמרו משום גזירה שמא יעבירנו ד' אמות ברשו"ה (ר"ה כ"ט). ובירושלמי איתא, תניא רשב"י והקרבתם במקום שהקרבנות קריבין, התוספתא מסכמת עם הירושלמי ונגד הבבלי בברייתא: חמשה דברים נאמרו בגחלת וחמשה בשלהבת, גחלת של הקדש מועלין בה וכו' (ירושלמי ביצה פ"ה ד' — בבלי ביצה ל"ט — תוספתא ביצה פ"ד).

ומצינו שהתוספתא מתנגדת להירושלמי ולהבבלי כמו: אמר ר' שמעון מפני ד' דברים אמרה תורה לא יתן אדם פאה אלא בסוף שדהו מפני גזל עניים ומפני בטול עניים ומפני מראית עין ומפני הרמאים (תוספתא פאה פ"א) ובירושלמי (שם פ"ד ג') תני בשם ר' שמעון מפני חמשה דברים לא יתן אדם פאה אלא בסוף שדהו וכו' ומפני שאמרה תורה לא תכלה פאת שדך, ובבבלי (שבת כ"ג) תניא אר"ש בשביל ד' דברים אמרה תורה וכו' מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום לא תכלה. גם יש עוד ברייתות גדולות ועיקריות שהיו ידועות לירושלמי ולא לבבלי ויש שהיו ידועות לבבלי ולא לירושלמי כגון: הא דתני ר' נחוניא בן הקנה יום הכפורים כשבת לתשלומין ור' שמעון בן מנסיא אומר כמחוייבי כריתות כך חייבי מתות ב"ד (ירושלמי תרומות פ"ז א', מגילה פ"א ח', כתובות פ"ג א'), ויש נ"מ בין ר' נחוניא ובן ר' שמעון בן מנסיא נערה נדה ואחות אשתו כדמפרש הש"ס שם, ועי' בבלי כתובות ל'. אמר רב חסדא הכל מודים (כלומר שמעון התימני ור"ש בן מנסיא ע"ש ב"ט) בבא על הנדה שמשלם קנס ומזה ברור שלא היתה הברייתא ידועה להבבלי, ולהפך מצינו ברייתות ידועות לבבלי ולא לירושלמי, כגון: תנא הפותח מברך לפניה וההותם מברך לאחריה (בבלי מגילה כ"א) ובירושלמי (ברכות פ"ז י"א), ר' זעירא בעי, אילין שלשה קרויין מה את עביד לון כשלשה שאכלו כאחד או כשלשה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, אין תעבדינון כשלשה שאכלו באחד הראשון מברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה והאמצעי אינו מברך כל עיקר וכו והש"ס לא פשט לה.

וגם הברייתות אשר נמצאו בתוספתא שבידינו לא הובאו לפעמים בירושלמי או בבבלי ולפלא הוא כי מצינו בירושלמי אומר שהך ברייתא נשנית בבלי, כמו: דאמר ר' אילא ותניי תמן, כך היה המנהג בירושלם אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו וכו' (סוכה פ"ג י"ד) ובבבלי איתא בשם ר' אלעזר בר. צדוק (סוכה מ"א, וכן איתא בתוספתא). ובפירוש אמרו בירושלמי במעשר שני (פ"ב נ"ג ע"ג) תמן אמרין בשם ר' חסדא ולא ידעינן אם מן שמועה אם מן מתניתא. לפעמים נעשו השנויים ע"י שהוסיפו בש"ס פירוש על הברייתא ומבליעין אותו בדברי הברייתא עצמה,, וז"ל הרשב"א (הביאו ב"י יו"ד סי' קפ"ז): „מדרך הגמרא בכל מקום להוסיף בלשון התוספתא דרך פירוש בעלמא ושונין כאילו הוא מגוף התוספתא" ולפעמים בא השנוי ע"י טעות המעתיק, או שמשמיטים שם התנא או

האמורא. ומצינו ברייתות שלא נזכרו לא בתלמודים ולא בתוספתא רק בפוסקים כמו בשבלי הלקט סי' רל"ח בשם תשובות הגאונים הביא „תניא ר' אושעיא ימים שיש בהן קרבן מוסף וכו' ואומרין מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו".

ברייתות מיוחדות

מספר הברייתות עולה יתר הרבה על מספר המשניות, ואלה שנשנו בלשון ת"ר לבד עולים ליותר מאלף, וזולת אלה היו קבוצים של ברייתות רבות שנאבדו לנו בצוק העתים, ואלה הם הקבוצים שנודעים לנו: א) ברייתא דאבות, היא פרק ששי מפרקי אבות ונקרא ג"כ „פרק קנין התורה"; ב) ברייתא דרב אדא, על סוד העבור ונמצאה עוד בימי המפרש הלכות קדוש החדש להרמב"ם (עי' שם פ"י); ג) ברייתא דר' אליעזר והיא פרקי דר"א (עי' רש"י בר' י"ז ג', וספר הישר לר"ת סי' תרס"ח); ד) ברייתא דר' אליעזר בן יוסי הגלילי, והיא ל"ב מדות כללים ללמוד התורה, נדפסה בשסי"ן בסוף מס' ברכות; ה) ברייתא דמ"ט מדות; ו) ברייתא דר' יוסי בן חלפתא, היא סדר עולם, ונזכר גם בתלמוד בשם ברייתא (שבת פ"ח, מגילה י"א, יבמות פ"ב, נזיר ה', ע"ז ח', נדה ט"ו); ז) ברייתא דיוסף בן עוזיאל ס' קבלה ונזכר בריקאנטי, שטיינשניידער משער כי הוא יוסף בן עוזיאל הנזכר בא"ב דבן סירא; ח) ברייתא דישועה (לבוב 1877); ט) ברייתא דר' ישמעאל היא בראש הספרא וידועה בשם י"ג מדות דר' ישמעאל; י) עוד ברייתא דר' ישמעאל שהיא ספרי היכלות רבתי; יא) והוצאה חדשה עם הערות ע"י ר' מאיר פרידמאן ווין תרס"ח; יב) ברייתא דמעשה בראשית, והיא מדרש כונן; יג) ברייתא דנדה בתוספתא עתיקתא ח"ד (פראנקפורט 1890); יד) ברייתא דסוד העבור (עי' ר"ה כ'); טו) ברייתא דספרי (עי' רש"י סנהדרין ט') וכוונתו לספרי שני או לספרי זוטא; טז) ברייתא דר' פינחס בן יאיר (בספר הלקוטים ח"ב כ' כ"א, הוצאת גרינהוט); יז) ברייתא מפרקי מרכבה, והיא מדרש אגדת בראשית; יח) ברייתא דשמואל (שאלוניקי 1861; פראנקפורט דמיין 1863); גם יש לחשב את המסכתות הקטנות שבש"ס לברייתות והן הברייתות הקטיעות שהזכיר הרש"ג.

תוספתא

תוספות והערות למשניות, וקובץ ברייתות שהן משניות חיצוניות. ר' עקיבא עשה לפעמים פירוש למשניות לבאר ההלכות (עדיות פב' א', פ"ה א' כלאים פ"א ג', ערלה פ"ג ז'), וכן ר' אליעזר בן צדוק (תוספתא מנחות פ"י, כ"ג) ור' שמעון (ספרא ויקרא, חובה פ"ז), ור' יהודה (שבת ע"ה, ע"ז מ"ג) ור' יוסי (תוספתא כלים, ב"ק פ"ז, ד'), ועוד תנאים אחרים, ונאמר בהם לשון „הוסיף". וכל הוספות האלה נכללו בשם תוספתא. וכן נראה מהירושלמי דרב אבהו נחת לטבריא ואפוי נהירן דשמע אורייתא חדתא — תוספתא עתיקתא וקרא עלוי חכמת אדם תאיר פניו, ובאמת היה פירוש

המשנה (ירוש' שבת פ"ח הי"א ע"א, עי' גם פסיקתא רבתי פי"ד וקה"ר פ"ח א').

מסדר התוספתא

ר' יוחנן אמר סתם מתניתא ר"מ סתם תוספתא ר' נחמיה (סנהדרין פ"ו), אבל אין ראיה מזה שר' נחמיה הוא מסדר התוספתא,כמו שר"מ לא היה מסדר המשנה, רק שכל מקום שנזכר במשנה מאמר סתם הוא של ר"מ, וכן מאמר סתם בתוספתא הוא של ר' נחמיה. ובגמרא מביאים דברי ר"ע בתוספתא דתנא דבי שמואל דתניא ר"ע אומר פר העולה וכו' (יומא ע') והם ממש הדברים שנמצאו בתוספתא שלנו (יומא פ"ג י"ט). לפי מסורת החכמים התוספתא היא משנת ר' חייא הגדול או ר' חייא רבה בר אבא בר אחא, ונקרא ג"כ ר' חייא בירבי, והוא תנא וגם אמורא (ב"מ ה', נדה כ"ו, רש"י), והיה תלמיד רבי. אך גם שם ר' חייא נזכר בתוספתא (נגעים פ"ח ו'). וכמו שנזכר שם רבי במשנה. אמנם התוספתא שלנו כוללת גם הבריתות שסדר ר' אושעיא בר חמא בר ביסנא מקיסרין שנקרא ג"כ ר' הושעיא רבה או אושעיא בירבי (עירובין נ"ג, יבמות מ"ו) שהיה בזמן ר' חייא. ולפ"ז כוללת התוספתא דברי ר' נחמיה סתם, ומשנת ר' חייא עם ברייתות של ר' אושעיא. ומפני זה טעו חכמי קורא הדורות ליחס את התוספתא פעם לר' נחמיה ופעם לר' חייא ופעם לר' אושעיא. ולכן נמצא שנוי בסגנון הלשון בכמה מקומות כי לאן יצאו הדברים ממקור אחד, ואף לא ממסדר אחד. ויש עוד הוספות מאוחרות מזמן סדור התלמוד (הרא"ש חולין פ"ב סי' ו') ולכן קרוב לשער כי הסדר האחרון של התוספתא נעשה ע"י אמוראי סבוראי שסדרו גם המסכתות קטנות של הש"ס והם הוסיפו בה עוד הוספות ואגדות שמצאו מלוי ובר קפרא ושמואל, כי עוד תוספתות קטנות היו בזמן ההוא, ויחברון כולן יחד, והיא התוספתא שלנו.

סדר התוספתא ופירושים

התוספתא כמו המשניות היא בששה סדרים: זרעים, מועד, נשים, נזקין או ישועות, קדשים וטהרות. שמות המסכתות כמו במשניות ורק מס' יומא נקראת יום הכפורים. ונחסרו מהתוספתא המסכתות: אבות, קינין, מדות ותמיד, ומס' כלים נחלקה לשלש בבות: ב"ק ב"מ וב"ב, ואם נחשב כלים לשלש מסכתות עולה מספר כל המסכתות לס"א. כמה פרקים חסרים מהתוספתא או כי נכללו לפעמים שני פרקים בפרק אחד. מספר כל הפרקים בכתב יד ערפורט (הוצאת צוקערמאנדעל) 428, ובכ"י וינא 421. התוספתא נדפסה ראשונה עם האלפסי (וויניציא 1521) ובמהדורות הש"ס שנדפסו אח"כ .ובהוצאה מיוחדת ע"י ד"ר מ"ש צוקערמאנדעל מכ"י ערפורט (פאזעוואלק 1881) וכתב הוספות עם מבוא ומפתחות ופירוש המלות הקשות באשכנית (טרעוועס 1882). ל"א מסכתות נעתקו ללשון רומית ע"י אונולינו (חלקי י"ז - כ', וויניציא 1755). ויש איזה פירושים והגהות על התוספתא, ונדפסו כמעט כלם במהדורא האחרונה של דפוס ווילנא, והם: „תנא

תוספאה" לר' שמואל אביגדור בר' אברהם מסלאנים בשלשה חלקים: א') באור דברי התוספתא ע"פ סוגיות ש"ס בבלי וירושלמי בשם מנחת בכו־רים, ב') באור כמה שטות וסוגיות ודברי פוסקים ראשונים ואחרונים בשם עטור בכורים. ג') מראי מקומות לדברי התוספתא בש"ס בבלי וירושלמי ספרא וספרי, בשם מצפה שמואל. גם פירוש „חסדי דוד" לר' דוד פארדו. גם הגהות הגר"א על סדר זרעים, ופי' הגר"א על טהרות. „מגן אברהם" פי' מר' אברהם אבלי מקאליש על נזיקין, ופי' ר' יעקב כהנא, „מרי דמתניתא" על עירובין. ר' מאיר פרידמאן כתב פירוש על סדר מועד שהדפים בשם „תכלת מרדכי" חלק א' שבת ועירובין (פאקס 1898) ח"ב פסקים שקלים יומא סוכה (שם 1900).

התוספתא (אשר הוראתה „הוספה") היא אחות־תאומים להמשנה ומשמשת לה תוספת הערות והשלמה. על פי הרכבתה היא כוללת את שבעת היסודות האלה:

א) שיירים ממשניות עתיקות ומקובצי הלכה שונים;

ב) לקוטים מתוך המשניות של החכמים, שהיו אחר ר' יהודה הנשיא, כגון ר' חייא, בר קפרא, ר' לוי ור' אושעיה;

ג) סברות האמוראים, שהתעסקו ביחוד באספת הלכות עתיקות;

ד) הלכות שנעשו בהן בירורים על ידי הבקרת של האמוראים;

ה) הלכות שנשתנו בהסכם עם סברות האמוראים;

ו) הלכות שהן תוצאות המשא והמתן של האמוראים, או שהן סברתו הפרטית של אחד האמוראים;

ז) סברות והנחות, המשמשות פרוש למשנתו של ר' חייא.

התוספתא תלויה ועומדת ביחס ישר במשנתו של רבי, לפי שהיא משתדלת להוסיף, לפתח, להגביל, לתקן ולפרש את ההנחות של המשנה. לפי אפיה היא — גמרא בלשון העברית; כשם שהיא אינה מובנת בלי המשנה, כך אי אפשר להבין בלעדיה מקומות הרבה מן המשנה.

אבל עם כל הדמיון והקשר שאנו מוצאים בין המשנה והתוספתא יש ביניהן גם הבדל גדול. „ההלכות שבתוספתא חסרות את אותו השנון והקצור שבו מצטינות ההלכות שבמשנה, והן באות ברוב דברים ובאריכות יתרה. לפעמים עוד אפשר להכיר מתוך אחת ההלכות האלה את מהלך הוכוחים, שנתוכחו עליה החכמים בטרם יסדוה וקבעוה ואנו רואים אותה כשהיא נמצאת, במובן ידוע, במצב ההתהוות וההשתלשלות ההגיונית. מלבד זה באים פסקי הדינים שבתוספתא לא בפני עצמם, כמו בהמשנה, אלא על פי רוב הם כרוכים וקשורים אל דבר הכתוב, שממנו הסיקו אותם החכמים. דבר הכתוב משמש פתחון להלכה ומסביב לו סובב והולך המשא־והמתן של החכמים, אשר לא במהרה יוציאו ממנו דין או הוראה להתנהג על פיהם למעשה בחיי הדת והמוסר. האחד מוציא את המסקנה הזאת, והשני — את המסקנה האחרת; מה שהאחד דן בחיוב, דן השני בשלילה. כזאת אין אנו מוצאים במשנה אלא לעתים רחוקות. אין המשנה מביאה את דברי

המחלקות והוכוחים, אלא את ההחלטות האחרונות, שנמנו וגמרו עליהן החכמים, והכל בקצור ובצמצום. גם בדברי אגדה עשירה התוספתא מן המשנה. אנו מוצאים בה במדה מרובה ספורים ואגדות גדולים וקטנים, פתגמי חכמה ואמרי מוסר. המסכת הגדולה „סוטה" כוללת כמעט רק דברי אגדה.

מכל האמור בזה נראה ברור, כי ערכה של התוספתא בשביל חקר ההלכה גדול מאד. מתוכה אנו מקבלים ידיעה נכונה על דבר השתלשלות ההלכה ובירורה ועל ידה מתעשרת ומשתלמת המשנה השלמה הצריכה לגופה. ולא זו בלבד, אלא שגם מפאת חקר הלשון וקדמוניות היהודים משמשת לנו התוספתא אחד המקורות המצוינים של ספרות ישראל. חוקר דברי הימים והגיאוגרף מוצאים כאן ידיעות נאמנות על הענינים השונים ביותר, שלא היו יכולים למצאם בשום ספר אחר.

ימים רבים היתה התוספתא ידועה רק על פי ההוצאות של האלפסי, שהיתה נדפסת שם בצרוף אל כל מסכתא ומסכתא, עד שבא צוקרמנדל כמו שאמרנו לעיל והוציא אותה בספר מיוחד על יסוד כתבי היד שבארפורט ושבוינא ובתוספת שנויי גרסאות ונוסחאות.

מדרשים

ספרים המכילים עניני דרוש בהלכה ובפרט באגדה. כל המדרשים נוכל לחלק לשבע מערכות: א') מדרשי הלכות בזמן התנאים, כמו מכילתא (שמות), ספרא (תורת כהנים ויקרא), ספרי (במדבר ודברים), פרקי אבות; ב') מדרשי אגדות על התורה, כמו מדרש רבות ועל המגילות; ג') מדרשים על נו"כ כמו מדרש שמואל, מדרש משלי, מדרש תהלים, מדרש ישעיה, מדרש יונה, ומדרש איוב; ד') דרשות שלמות, כמו פסיקתא רבתי, פסיקתא דרב כהנא, תנחומא ילמדנו, אגדת בראשית, מדרש והזהיר; ה') מדרשים על עניני משיח, עוה"ב קבלה וסודות כמו פרקי דר' אליעזר, סדר אליהו רבה וזוטא, ספר היכלות, בהיר, זהר; ו') ילקוטים, כמו ילקוט שמעוני, ילקוט המכיר, ומדרש הגדול; ז') מדרשים קטנים. הרבה מדרשים אבדו במשך הזמן ומובאים מהם מאמרים בספרי ראשונים ויש שמזכירים רק שם המדרשים. ר' אליעזר מגמיזא בעל הרוקח מביא מאמרים ממדרשים רבים שאינם בנמצא אצלינו וגם ר' מנחם די לונזאנו מזמן האחרון מזכיר מדרשים שלא נודעו לנו.

סקירה כללית על אודות המדרשים ואפים ראה ספרנו „עטרת יקותיאל" ערך „אגדה".

תלמוד ירושלמי

הגמרא הוא פירוש והוספה להמשנה, מן האמוראים, ויש ממנו שני מינים: תלמוד ירושלמי ותלמוד בבלי, הראשון נקרא ג"כ „ירושלמי" סתם, או תלמוד ארץ ישראל, או תלמודא דבני מערבא, וכולל דברי האמוראים של ארץ ישראל, ובפרט מהישיבות בגליל מערי טבריא צפורי

וקיסרין, וגם נמצא בו דרבי אמוראי בבל שלא היו בא"י. התלמוד הירושלמי אשר בידינו היום הוא רק לארבעה סדרים: זרעים, מועד, נשים, נזקין ולשלשה פרקים הראשונים ממס' נדה, ולמס' שבת חסרה הגמרא ירושלמית מפרק כ"א עד סוף המסכתא, וכן חסרה הגמרא לפרק ג' דמס' מכות., ולמס' עדיות, ולאבות לא נמצא גמרא ירושלמית ולא בבלית. ונוסף הירושלמי על הבבלי שיש לו גמרא לכל סדר זרעים ובבבלי לא נמצא גמרא כ"א למס' ברכות. גם יש להירושלמי יותר על הבבלי גמרא למס' שקלים.

ויש לשאול אם נפקדו סדרי קדשים וטהרות ואיזה מס' של שאר סדרים ע"י שאבדו באורך הזמן, או שלא נסדרו כלל. והנה התוספות במס' נדה (ס"ו ד"ה ותבדוק) מביאין ירושלמי דפרק דם הנדה (ע"ש), הרי שהיתה בידיהם גמרא ירושלמית לפרק הזה, ומסתמא גם לפרקים שלפני פרק זה ואשר נחסרו מהירושלמי שלנו, הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים אומר: ונמצא מן הירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא לו תלמוד בשום ענין לא בבלי ולא ירושלמי אלא מס' נדה". והדברים האלה מורים שהיתה לעיני הרמב"ם גמרא ירושלמית לס' קדשים. וגם יש לשער שאמוראי א"י התעסקו הרבה בסדר קדשים, דהרי מס' חולין שהוא מסדר הזה מלאה הלכות הנצרכות מדי יום ביומו. ובמס' זבחים בבבלי הלא ראשי המדברים הם ר' יוחנן וריש לקיש וגם חכמים אחרים מא"י, וכן לעומת זה יש להתפלא מדוע לא הביא גם אחד מהראשונים מאמר מן הירושלמי קדשים? כמו האלפסי שהשתמש הרבה בירושלמי וכן הרמב"ם בפירושו למשניות, והרשב"א והרא"ש והר"ן לא הזכירו הירושלמי ממס' חולין. ומה שהביא רש"י במס' תמורה „לשון ירושלמי" כוונתו על גירסא שהובאה מירושלם וראיה ממה שאמר (שם ו' ע"ב ד"ה הכי גרסינן) ל"א בהני שנויי וכו' אלא זה ירושלמי וזה בבלי עכ"ל. ואי אפשר לפרש שזה גמרא ירושלמית שהרי בירושלמי לא נזכר מעולם פלוגתא דאביי ורבא, ולא נזכרו לא ר' אחא בריה דרבא ולא ר' אשי הנושאים ונותנים שם. ועל פלפולם קאי הא דאיתא שם בגמרא ל"א בהני שינוי דשנינן, ומה שהביא הרב אזולאי ראיות על ירושלמי סדר קדשים מהראב"ד ועוד, הראה פראנקעל כי טעות בידו (עי' מבוא הירושלמי מ"ה).

הירושלמי „החדש" על קדשים

בימים האחרונים קם ר' שלמה יהודה פרידלענדער המיחס א"ע למשפחת אלגאזי והודיע כי מצא כתב יד יחיד בעולם „ישן נושן" מירושלמי סדר קדשים וכבר הדפים ממנו מס' זבחים, ערכין (פ"א), חולין, בכורות (פ' ואראהל 1907-9) עם פירושו חשק שלמה, ואומר כי אחיו שסחר בעיר אזמיר וסביבותיה קנה ספרים עתיקים מעזבון ר' יהושע בנבנשתי בעל שדה יהושע על ש"ס ירושלמי, ובין ספריו היה הכ"י שנתן לו דון אברהם הלוי מאנוסי פורטוגאל ששב לדת יהודית בקושטא, שהיה לו מעזבון הכמר ששמו מלפנים דן שלמה נרבונו מברצלונא, והוא גמרא דבני מערבא כולל

כל סדר נזיקין בארוכה וגם על סדר קדשים ומס׳ תמורה, והכ״י הזה נתגלגל לידי העשיר סילימאן בנבנשתי שהשתמש בו בתור קמיע, ובשנת 1902 בא הכ״י בשאלה לידו ובעמל רב עלתה בידו להעתיקו. וימצא כי אחרי מס׳ מנחות רשום שם הסופר וזה לשונו: „אני הסופר יצחק בר׳ יוסף ן׳ אילברגלוני כתבתי כל תלמוד ירושלמי עד הנה, וכשעזרנו השם גם עד תומו, להחכם שר בישראל דון יצחק הלוי... פ... אשר הזיל זהב מכיסו לפארהו ולעטרהו לכבוד הבורא ברוך שמו הגדול וכו׳ והעתקתיו מספרים מדויקים ומוגהים בנוסחאות דייקנא כפי שהעתיקו מר אבי ג׳ ב׳ מ׳ מהירושלמי ששלטו בו עין ראש הגולה רבינו האי גאון וכו׳ ונשלם המלאכה כ״א ימים לירח תמוז שנת ארבע אלפים ותשע מאות ושתים ושבעים לבריאת עולם פ...״ (שורה אחרונה לא היה באפשרי להעתיק). עכ״ל, ולפ״ז שנת הכ״י הוא ד״א תתקעב (1312). וכ״י חולין ותמורה הוא מהסופר יצחק פרחי בקושטא שנת ה״א ת״ל (1670).

אך כאשר יצא הירושלמי הזה בדפוס קמו עליו מערערים מגדולי הרבנים להראות כי הוא מזויף ואינו הירושלמי האמתי, או כי הוא ילקוט מאמרים שנמצאו בירושלמי במסכתות אחרות. בראש המערערים היה הרב הגדול דר׳ ריטמער מראטערדאם במכ״ע „איזראעליט״ שיצ״ל במאינץ ומר בער ראטנער מחבר „אהבת ציון וירושלם״ על נוסחאות הירושלמי שכתב במכ״ע העולם שיצ״ל בווילנא איזה מאמרים להוכיח כי המו״ל הירושלמי החדש בדא אותו מלבו. והשיב לו ע״ז תלמיד המו״ל בקונטרסו „ענה בסיל״ (ווארשא 1908). אך הרב דר׳ ריטמער לא חש לזה והדפיס מאמר במכ״ע „הקול יעקב״ בווארשע לחרף ולגדף את המו״ל ואמר כי הוא רמאי וזייפן ובדא הירושלמי מלבו. ועיין מה שכתב פרופיסור דר׳ באכער ב„הקדם״ שיצא לאור בפטרבורג. גם הרב הגדול הרידב״ז מפרש הירושלמי יצא נגד המו״ל והגיד דעתו שאינו הירושלמי האמתי והראה המקורים במקומות אחרים בירושלמי שמשם לוקחו המאמרים שנדפסו תחת מס׳ חולין, אך לדעתו אין כאן זיוף רק שהוא ילקוט מאמרים מקובצים, ואף כי המו״ל השיב על דברי המבקרים בהקדמתו בארוכה למס׳ זבחים (עי״ש) בכ״ז כמעט אין ספק בדבר שאין זה הירושלמי המקורי רק לקוטים שלקט מחבר אחד (ואין נפקא מינה אם המחבר היה קדום או מאוחר) ע״ד שעשה ר׳ גרשון חנוך העניך בילקוטו ממאמרי התלמוד בבלי על מס׳ כלים. ואם היה החבור בכ״י „ישן נושן״ ונמצא בידי אחד, אחר כן היה יכול ג״כ לומר כי הוא הגמרא על מסכת כלים שחברו רבינא ורב אשי.

מסדרי הירושלמי ואמוראי א״י

הרמב״ם בהקדמתו לפירוש המשנה אומר: „וכן עשו חכמי א״י מה שעשה רב אשי, כתבו התלמוד ירושלמי ור׳ יוחנן הוא המחבר״, וכן כתבו הראב״ד בס׳ הקבלה והר״ש מקינון בס׳ כריתות. אולם אין הכונה כי ר׳ יוחנן חתם הירושלמי, כי הרבה חכמים שנזכרים בירושלמי מאוחרים הם לר׳ יוחנן, אך ר״ל כי ר׳ יוחנן הסדיר את הירושלמי בטבריא ותלמידיו

הבאים אחריו השלימוהו. וכמו שהסדיר רב אשי את הבבלי והשלימוהו רבני סבוראי, ור' יוחנן חי קרוב למאה שנה וראה סוף הדור הראשון מאמוראי א"י, ותחילת הדור השלישי, וכל זמן האמוראים נמשך ק"מ שנה (219-359), ונחתם התלמוד ירושלמי ק"מ שנה קודם חתימת התלמוד בבלי. אך פראנקעל במבוא מחלק כל דור לשנים ועושה משלשה דורות ששה. ומפני שתלמוד בבלי מאוחר, מורין הלכה כמותו בכל מקום שהוא מחולק עם הירושלמי. וכן פוסק הרי"ף בסוף ערובין וז"ל: וחזינן למקצת רבוותא דסבירא להו כעולא וסמיכי אגמרא דבני מערבא דגרסינן התם במס' יום טוב (ביצה), אמר ר' אליעזר כל משמיעי קול אסורי בשבת וכו' ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא אכפית לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דידן סמכינן דבתרא הוא, ואינהו הווי בקיאו בגמרא דבני מערבא טפי מינן, ואו לאו דקים להו דהאי מימרא לאו דסמכא הוא לא קא שרי להו אינהו. עכ"ל, ומשמע מזה שהתלמוד ירושלמי היה ידוע למסדרי התלמוד בבלי. וכן כתב רבנו יונתן שאין אנו חוששין לגמרא דירושלמי, דאותן רבנן בתראי שסידרו לנו התלמוד בבלי הביאו בו אותן סברות שהן כהלכה הנאמרת בתלמוד ירושלמי, ורוב התלמוד בבלי מהן, כגון דברי ר' יוחנן וריש לקיש וכל הנקראים בשם רבי, ומה שראו שהוא שלא כהלכה הניחו אותו בתלמוד ירושלמי (מובאים דבריו ביד מלאכי ח"ב כלל ב'), ומדבריו מוכח כי כבר היה הירושלמי מסודר לפני מסדרי התלמוד בבלי, וכן דעת רפופורט ור"צ חיות, אף כי פראנקעל הולך עליהם אך דבריו אינם מכוונים בזה.

הראשון מהגאונים שמביא את הירושלמי הוא רב סעדיה, וקראו בשם „תלמוד ארץ ישראל" (שו"ת שערי צדק ח"ג ש"ב סי' ט', ורבנו נסים בקירואן, צפון אפריקא, עסק הרבה בירושלמי (עי' תולדותיו לרפופורט), וחכמי ספרד עסקו בשני התלמודים ורק במקום שחולקים נתנו משפט הבכורה להבבלי.

בצרפת לא נדע הירושלמי בימים הראשונים, וגם רש"י לא ראהו אך העתיק איזה דברים ממנו ממה שמצא בספרים אחרים. ובמקום אחד כותב מצאתי בהלכות גדולות אמרי במערבא כשהערוד נושך את האדם אם הערוד קודם למים מת האדם, ואם האדם קודם למים מת הערוד (ברכות ל"ג ע"א ד"ה ומת), והוא בירושלמי במקומו (ברכות פ"ה), ובמקום אחר מביא בשם רב האי מה שמפורש בירושלמי (שבת צ"ב, ד"ה שכן משא) והוא בירושלמי במקומו.

בימי בעלי התוספות רבו קונטרוסי הירושלמי ומביאין את הירושלמי הרבה פעמים, הפוסקים הראשונים השתמשו בירושלמי הרבה וכנראה היה לפניהם בשלימות כמו שהוא לפנינו או באיזה קונטרסים חסרים ויתירים.

מרן הבית יוסף שקד על לימוד הירושלמי ומביאו לרוב בספרו כסף משנה. אך אחרי מותו אסף לימוד הירושלמי נגהו אצל הפוסקים האחרונים וכל מעינם היה בבבלי ובטור וש"ע, ורק בעת האחרונה התחילו המבקרים וגם הרבנים להגות בתלמוד ירושלמי.

מהדורות הירושלמי ומפרשיו

הירושלמי נדפס בראשונה בויניציא בלי שנת הדפוס בבית דניאל בומבירגי מאנוירשא בערך שנת רס"ג-רס"ד (1504). ובסוף הירושלמי כתבו המו"ל: עד כאן אשכחנא מהאי תלמודא, ולאינא טובא לשלחא איגרין ואיזגדין בכל דוכתין ופרינן ולאינא ולא אשכחנא אלא אילין ד' סידרין, וגליפנא יתהון בגילופין במאני אברא ופרזלא בעיונא סגין, ושקלינן וטרינן בהון טובא למיהך בארח קשוט בגירסות הישרות עם תלת מפוסין (ר"ל כ"י) אחרנין דוקניות דהוון קדמנא כד הוינא מגהין בהאי חיבור וכו'. שם המגיה ר' דוד פיצקון, בדפוס זה מסודרת המשנה דכל הפרק בראש כל פרק ופרק, וכל משנה מצויינת במלת „הלכה", ואח"כ באה הגמרא החוזרת על המשנה ומציינת הלכה של המשנה: הלכה ב' הלכה ג' (הלכה א' אינה צריכה ציון) ומפרשת אותה. ובאיזה מסכתות לא יבואו אותיות הסימן בהלכה, רק „הלכה" סתם. ולפעמים בא בגמרא במקום הלכה „מתני" עם איזה תיבות של המשנה, ולפעמים רשום „פיסקא". ונדפס שנית בקראקא בשנת בשונא"י שס"ט (1609) עם פי' קצר מלוקט מס' הראב"ה ויפה מראה ומסורת תלמוד ירושלמי, לר"י גדוליא. ונדפס שלישית בקראטאשין (1866) עם פי' קצר כמו בקראקא, ונלוו אליו הגהות ומ"מ ממסכתא למסכתא בירושלמי ובש"ס בבלי מכילתא וכו'. ופעם רביעית בזיטומיר (בשנת 1860-7) עם הפירושים פני משה ומראה הפנים לר' משה מרגלית. קרבן העדה ושיורי הקרבן לר' דוד בר' נפתלי מדעסוי, ושדה יהושע לר' יהושע בנבנשתי. ופעם חמישית בפיעטרקוב (1900) עם כל המפרשים אשר בדפוס זיטומיר ונוסף עליו חידושי רידב"ז ותוספות רידב"ז הרי"ד הרב מסלוצק.

מהירושלמי יש רק כ"י שלם בעיר ליידן הולאנד, וכ"י מקצתו בהוואטיקאן.

תלמוד בבלי

תלמוד בבלי, ר"ל הגמרא שהוסיפו אמוראי בבל (ומובאים גם אמוראי א"י) על המשנה, נקראת ג"כ גמרא שלנו או ש"ס דילן, וגם גמרא, תלמודא או ש"ס סתם. תלמודא דבבל התחילה ע"י רב ושמואל. רב אשי החל לסדר את התלמוד הזה, וחכמי הדור שאחריו סיימוהו, ונחתם בימי רב יוסי שהיה לראש בדור הראשון דרבנן סבוראי בשנת ד"א ור"ס (500).

התלמוד או הגמרא מסודר כסדר המשנה, ולא נמצא גמרא בכלם כ"א על ל"ו מסכתות וסימן: הליכות עולם ל"ו. ואלו הן: ברכות, שבת, עירובין, פסחים, יומא, סוכה, ביצה, ראש השנה, תענית, מגילה, מועד קטן, חגיגה, יבמות, קדושין, כתובות, גיטין, נדרים, נזיר, סוטה; בבא קמא; בבא מציעא; בבא בתרא, סנהדרין, מכות, שבועות, עבודה זרה, הוריות, זבחים, מנחות; חולין; בכורות; ערכין, תמורה, מעילה, כריתות, נדה. גם יש גמרא על מס' תמיד אבל נסדרה אחר רב אשי. ויש עוד קצת מסכתות שלא נכללו במספר מסכתות הגמרא, לפי שלא נוסדו על המשנה, והן ברייתות שנקראו מסכתות

קטנות. ואלו הן: מס' כלה פ"א, מס' כלה רבתי י' פרקים, מס' שמחות או אבל רבתי י"ד פרקים, אבות דר' נתן מ"א פרקים, מס' סופרים כ"א פרקים, מס' דרך ארץ רבה י"א פרקים, מס' דרך ארץ זוטא י' פרקים, ונוסף עליהם פרק השלום, מס' גרים ד' פרקים, מס' כותים ג' פרקים, מס' ספר תורה ה' פרקים, מס' תפילין פ"א, מס' ציצית פ"א, מס' מזוזה ב' פרקים.

ר' רפאל קירכהיים הו"ל עם ספרו כרמי שומרון, שבע מסכתות קטנות ירושלמיות, והן: מס' כפר תורה, מזוזה, תפילין, ציצית, עבדים, כותים, גרים. (פפד"מ 1851).

קשה לדעת אם היה גמרא למסכתות האחרות שבמשנה ואבדו במשך הזמן, או כי המסדרים השמיטו הגמרא למסכתות אשר דיניהם לא היו נוהגין אחר החורבן, ומה שקיימו הגמרא לסדר קדשים הוא מפני שעניני הקרבנות הם שלום פרים ע"י דרישתם והגותם, ואפילו אחר חורבן הבית כל העוסק בתורת הקרבנות כאלו הקריב קרבנות (מנחות ק', ויק"ר פ"ז).

תלמוד בבלי נדפס בראשונה בשלימות בויניציא אצל דניאל בומבירגי משנת ר"פ עד ב' כסלו רפ"ג (1520-2) עם פירש"י ותוספות ופסקי תוס' ורבנו אשר ופי' המשנה להרמב"ם. ועל מס' נדרים פי' הרן והרא"ש, ופ' ערבי פסחים עם פי' הרשב"ם, ועל הוריות שלא נמצא תוס' הדפים הירו־שלמי, וכן על כריתות לא נמצא שם התוס' שנמצא אצלינו בצד הגליון, ולא נדפס שם האבות דר"נ ומס' ד"א ופ' השלום. מנין הדפים מכל הש"ס שוה לשלנו, רק במס' ברכות יש בה ס"ו דפים. הש"ס הזה הוא בנייר יפה וחזק ובדיו שחור וגליונות רחבים, וכמעט נקי מתקוני הצנזור (רק בסנהדרין מ"ג). לישי (לישו הנוצרי) והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום (ישו הנוצרי) יוצא וכו' ותסברא (ישו) בר הפוכי וכו' חסרים אלו התיבות), אבל מלא הוא שבושים וטעיות וביותר בס' הרא"ש כי שם כמעט שאי אפשר ללמוד בו מרוב השבושים. המגיה היה ר' חייא מאיר בר' דוד, ונסדרו פירש"י והתוס' סביב לגמרא דף על דף מאת קרניליוו בן ברוך אדלקינד.

הש"ס הבבלי נדפס כמה פעמים כי בו עסקו כל הלומדים בתורה שבעל פה. והוא היסוד לכל הפוסקים ומורי הלכה בישראל. בדפוס באזיל משנות 1878-81 השמיטו המדפיסים הדברים שנאסרו מטעם הצנזור, וכן נעשה בדפוסים אחרים עד הדפסת פפד"מ בשנות 1720-22, שהחזירו בו כמה דברים שנשמטו מהצנזור, וגם הוסיפו עליו פירושים רבים, והגיהו הכל אחרי הנהות המהרש"ל והמהרש"א ולא נודעה עוד הגירסא הישנה, ואחרי הש"ס הזה הדפיסו כל המדפיסים אחריו, ונעשה ליסוד מוסד עם היום. דפוס אמשטרדם 1752-1766 הוא היותר יפה. אולם ההוצאה היותר משובחת היא דפוס ראם בווילנא משנות 1886 ואילך, עם האלפס ונושאי כליו.

בימי המלחמה העולמית הראשונה (1914-18) נדפס הש"ס מחדש באמריקה הצפונית על ידי „אגודת הרבנים החרדים בארצות־הברית וקנדה".

בשנות ה'תש"א־תש"ב בימי חורבן והשמדת הקהלות הקדושות בפולין, ליטא וביתר ארצות הכיבוש שדרכה כף־רגלם של הרודנים, הנאצים

מאשכנז, ימח שמם וזכרם, גלו אחדים ממרכזי התורה באירופה, ישיבת מיר ולומזה, לאזיה הרחוקה והגיעו בעירום ובחוסר כל לשנגאי בסין, אבל על קרקע בתולה זו עוד לא היה מצלצל „קול יעקב" ולא היה להם לא גמרות ולא ספרי מוסר, ולמרות הסבל הגשמי חסכו מה„פת־במלח הצר" שלהם וצרפו פרוטה לפרוטה ועלתה בידם להדפיס בשנגאי מסכתא גיטין (ועוד ספרים אחדים „חידושי הרשב"א" על כל הש"ס; „שערי תשובה" לרבנו יונה גירונדי; „מסילת ישרים" לרמח"ל).

ובזה נתקיים עוד הפעם מאמרם של חז"ל: „כל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמהם".

בשנת תש"ג נ ד פ ס ה בארץ ישראל המסכת „ביצה", מהש"ם החדש.

מסכתא זו, מלבד כל המפרשים שנמצאים בש"ם הווילנאי הנקרא „ש"ם ראָם" מכיל מדור מיוחד בשם „הלכה ברורה" מהרב הראשי לארץ ישראל הגאון ר' אברהם יצחק הכהן זצ"ל קוק.

מטרת „ההלכה ברורה" לברר ולאחד את דעות הפוסקים לשקלא וטריא שבכל עמוד ועמוד מהגמרא, כדי שההוגים והלומדים יראו לפניהם את כל החומר של הבעיה הנידונה מראשית ניתוחה והתפתחותה עד גמר פסק הדין להלכה ולמעשה.

ומפני זה מביא בעל „הלכה ברורה" את דעות הרמב"ם, הראב"ד, ספר מצוה הגדול, הטורים, שלחן ערוך הרמ"א והגר"א וכו'. כלשונם, בנוגע לסוגיא זו או לבעיה הנידונה בכל עמוד מהמסכת הנ"ל.

מסכתא „ביצה" יצאה לאור על ידי המכון לחקירת התלמוד על שם המוקיר רבנן והנדבן ר' ישראל אהרן פישל מנו־יורק.

ואנו מקוים שהש"ם הזה יזרוק אור חדש על פני ים התלמוד ויקויים על ידו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

מתלמוד בבלי יש כמה כ"י באוצרי הספרים הנודעים, אך כמעט כלם אינם בשלימות, זולתי הכ"י במינכען שהוא על כל הש"ם וכתוב על קלף דק וכלו בכרך אחד ומחזיק תק"ע דפים כמדת פוליו קטן, ובכל עמוד בערך שמונים שורות, ובסוף סדר טהרות אומר הסופר שלמה בר' שמשון שכתב כל הש"ם בעד הרב ר' מתתיה ב"ר יוסף, וסיים הכתיבה בי"ז טבת שנת מאה ושלש לאלף הששי (1343). ומהכ"י הזה חבר ר' רפאל נטע ראבי־נאוויטץ את ספרו „דקדוקי סופרים" על נוסחאות וגירסאות התלמוד. הכ"י הזה נדפס כולו ע"י פוטוגרפיא במספר קצוב (1912).

פרקים ודפים

הפרקים בתלמוד בבלי מתאימים עם הפרקים במשניות אך שונים הם במספרם מהפרקים בתוספתא וגם מתלמוד ירושלמי. ואלה הן המסכתות בתלמוד בבלי עם מספר הפרקים והדפים. וכל דף יש לו שני עמודים עמוד

א׳ (.) בצד שרשום בו הסימן של נקודה אחת ובצד השני הוא עמוד ב׳ (:) כשרשום בו שתי נקודות.

בסדר א׳ זרעים: מס׳ ברכות ט׳ פרקים ס״ד. דפים.

סדר מועד: שבת כ״ד פרקים קנ״ז: דפים, עירובין י׳ פרקים ק״ה. דפים, פסחים י׳ פרקים קכ״א: דפים, ביצה ה׳ פרקים מ׳: דפים, חגיגה ג׳ פרקים כ״ז. דפים, מועד קטן ג׳ פרקים כ״ט. דפים, ראש השנה ד׳ פרקים ל״ה. דפים, יומא ח׳ פרקים פ״ח: דפים, סוכה ה׳ פרקים נ״ו: דפים, תענית ד׳ פרקים ל״א. דפים, מגילה ד׳ פרקים ל״ב. דפים.

סדר נשים: יבמות ט״ז פרקים קכ״ב: דפים, כתובות י״ג פרקים קי״ב: דפים, קדושין ד׳ פרקים פ״ב: דפים, גיטין ט׳ פרקים צ׳: דפים, נדרים י״א פרקים צ״א: דפים, נזיר ט׳ פרקים ס״ו: דפים, סוטה ט׳ פרקים מ״ט: דפים.

סדר נזיקין: בבא קמא עשרה פרקים קי״ט: דפים, בבא מציעא עשרה פרקים קי״ט. דפים. בבא בתרא עשרה פרקים קע״ו: דפים, עבודה זרה ה׳ פרקים ע״ו: דפים, סנהדרין י״א פרקים קי״ג: דפים, שבועות ז׳ פרקים מ״ט: דפים, מכות ג׳ פרקים כ״ד: דפים, הוריות ג׳ פרקים י״ד. דפים.

סדר קדשים: זבחים י״ד פרקים ק״כ: דפים, מנחות י״ג פרקים ק״י. דפים; בכורות ט׳ פרקים ס״א. דפים, חולין י״ב פרקים קמ״ב. דפים, כריתות ששה פרקים כ׳: דפים, מעילה ששה פרקים כ״ב. דפים, תמיד ה׳ פרקים ל״ג: דפים.

סדר טהרות: נדה עשרה פרקים ע״ג. דפים.

ס״ה ל״ו מסכתות, ש״י פרקים, שני אלפים שבע מאות מ״ד דפים.

שרפת התלמוד

אחרי שנדפס הש״ס בויניציא ארבע פעמים במשך של שלשים שנה ונתפשט לרוב באיטליא, ובערי ארצות המזרח אשר סחרו את העיר ויניציא רוכלת העמים, ומעט מזעיר גם באשכנז ופולין, קמו שלשה משומדים, ואחד מהם שלמה רומאנו והביאו את דבת התלמוד רעה לפני האפיפיור יוליוס השלישי כי הוא מלא גדופים ונאצות נגד דת הנוצרים, וביום 10 אוגוסט 1553 ניתן הדת לשרוף את ספרי התלמוד והאגדה, ונשרפו ברומא בראש השנה שי״ד, ואח״כ ברוב מדינות איטליא ובויניציא אלפים ורבבות מספרים האלה, ובחדש מאי בשנה ההיא גזר האפיפיור שכל מי שנמצא אצלו ספר מספרי התלמוד בהחבא ולא יביאו במשך חדש ימים לפני חוקרי הדת יענש בגופו ובמאדו. בשנת 1559 נגזרה גזירת שרפת התלמוד גם בהולאנד ע״י התאמצות שני כמרים והמשומד ויטוריו אליאנו בן אחי שלמה רומאנו, ונשרפו יותר מעשרת אלפים מספרי התלמוד, והישיבה הגדולה שהיתה בקריטונא לר׳ יוסף איטלינגו נשבתה, ומאז ספו ספרי התלמוד מכל ארץ איטליא ונתמעטו מאד גם בשאר הארצות. על השרפה הזאת נוסדה הקינה שאנו אמורים אותה בתשבעה באב „שאלי שרופה באש לשלום אבליך...״ איכה נתונה באש אוכלה תאוכל באש בשר ולא נכוו זרים

בגחליך... אשר אספו שלך אל תוך רחובה כנדחת, ושרפו של עליון וכו'.

הגזרה נתחדשה לפני האפיפיור גריגורי הי"ג (1575-85) ולפני קלימנט השמיני בשנת 1593.

בשנת 1707 תפשו הכמרים כמה ספרי ש"ס בעיר בראנדענבורג וחפצו לשרפם אך פרידריך המלך הראשון מפרוסיא צוה להחזירם לבעליהם. בשנת 1757 לרגלי מלשינות הפראנקים והתוכחם עם הרבנים בקאמיניץ-פאדאלסק בפולין, צוה הבישוף דעמבאָווסקי לשרוף ספרי התלמוד אשר ימצאו תחת ממשלתו. בין המומרים שדברו סרה על התלמוד היה פפערפערקארן. והנוצרי רייכלין עמד לימין התלמוד.

ובימי הזועה של ערב שנות המלחמה העולמית, כשהכריז היטלער ימח שמו וזכרו רשע העולמית כולה וביחוד איש צר ואויב היהדות מלחמת השמדה של היהודים באירופה, שרפו וחרבו הנאצים ימחשו"ז על פי פקודתו ביום אחד, ביום ט"ז מר-חשון שנת תרצ"ח בכל ערי אשכנז יותר משש מאות בתי כנסיות ובתי מדרשים יחד עם ספרי התורה וספרי הש"ס.

ה א ג ד ה

התלמוד הבבלי כולל חלק גדול מן האגדה ובירושלמי האגדה מעטה בערך, והטעם כי בא"י היו להם ספרים מיוחדים לאגדה כמו בראשית רבה הפסיקתא והמכילתא ועוד. האגדה שבתלמוד היא מושכת את הלב כי נמצאים בה הרבה דברי מוסר ומעשיות וספורים מחכמי ישראל שצריכין ללמוד מהם. מחבר ספרדי אסף הרבה אגדות ועשה להן פירוש קצר ונדפס בשם אגדות התלמוד בקושטא שנת 1511. הס' „עין יעקב" ו„בית יעקב" או „עין ישראל" ו„בית ישראל", ע"י ר' יעקב בר' שלמה ן' חביב, שלקט ואסף כל האגדות ומדרשים וספורים ולמודי מוסר מכל הש"ס בבלי עם פירש"י ותוספות אשר עליהם בתלמוד, ועם חדושי הראשונים הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א הר"ן. ותוספ' החידושים בלשון „אמר הכותב" (קושטא 1511), ופעם שנית בויניציא שנת 1546. ועוד כמה פעמים אח"כ עם פירושים חדשים. והמהדורא היותר מהודרה ומושלמת בפירושים שונים הם אלה שנדפסו בווילנא ע"י ראם (1890). גם התוספתא יש בה אגדה ולפי דעת וויים אדר"נ היא תוספתא דאבות. ורב אלפסי הסיר כל האגדות וחבר רק ההלכה מן התלמוד. ויש כמה הלכות פסוקות לקוחות מהתלמוד.

העתקות בלשונות העמים ותקוני נוסחאות

לפי עדות הראב"ד בספר הקבלה (הוצאת נייבויער ח"א 69) העתיק יוסף ן' אביתור את כל התלמוד ללשון ערבית במאה העשירית בשביל הכליף אל-חכים אך ההעתקה הזאת איננה במציאות, ואפשר שהעתיק רק ראשי פרקים. המשנה ומסכתות יחידות נעתקו ללשון רומית וי"ח מסכתות ללשון אנגלית (עי' בישאָף, קריטישע געשיכטע דער תלמוד איבערזעצונגען צד 28-56, פפד"מ 1899), בשנת 1896 תרגם מר גאָלדשמידט התלמוד בבלי לאשכנזית עם נוסחת מהדורא הויניצית הראשונה.

י"מ ראבינאוויץ העתיק איזה מסכתות בנזיקין לצרפתית (ה'

ברכים, פארים 9-1873). מ״ל ראדקינסאן (מת בנוי־יארק בשנת 1904) הו״ל שבעה כרכים בהעתקה אנגלית, אחר אשר קיצר את הגמרא והחסיר ממנו כל מה שלא היה ישר בעיניו. הרעיון הזה של קיצור התלמוד עלה על דעתו כאשר קרא החוברת שכתב ר׳ מאיר איש שלום „אדות התלמוד אם יכול הוא להתרגם כלצרכו" (1885) ויאמר שם: „כי התלמוד הזה מיוסד על המשנה ומקצתו הוא פירוש על המשנה והוא מפרש לפעמים בדרך פשט כדרך כל מפרש ומבאר, וכל אלו הם מסובכים זה בזה עד שיבולבל הקורא לפעמים ולא ימצא מה העיקר וכו׳, וע״כ קשה הוא להבינו אם אין אדם רגיל בו מנעוריו וכו׳. וע״כ לא הצליחו ולא יצליחו מתרגמי התלמוד, כי בטרם נבוא לתרגמו צריכין אנו לנתח מאמריו ולהסירם זה מזה ולהתיר קשריהם ולסדרם בסדר שיוכל עין הקורא לראות כל חלקיו לעצמם ולעמוד עליהם". וגם הוא מראה ארבע דוגמאות איך לעשות, אולם רמא״ש לא החסיר כלום מהתלמוד, רק הפרידו לשלשה נתחים בשומו חלק אחד באותיות גדולות בתוך והוא הפנים, וחלק אחד באותיות ממוצעות על הגליון סביבו כפירוש על הפנים, ועוד חלק שלישי באותיות קטנות שהוא פירוש לפירושו, וכל זה עשה למען „יוכל להתרגם כל צרכן" בעד קוראים שלא „הורגלו בו מעודם", אבל ראדקינסאן לא הלך בדרך מדעי כזה רק החסיר כפי העולה על רוחו, ויקצר את התלמוד במספרים מעשה חייט, גם לא הבין את פירוש הגמרא בכמה מקומות, וחסרה לו ידיעת השפה האנגלית, ומלאכתו נעשתה ע״י אחרים אשר קיפח את שכרם, ולכן עלו לו טעיות רבות, כי היה מחסר העיקר או מחסר סוף המאמר שהוא פירושו של תחילתו, ובלעדו לא יובנו דברי התלמוד ונראים כדברי הבאי וכסותרים זה את זה. לפעמים מביא שקלא וטריא על מאמר שעיקרו החסיר מן הספר, וגם מהפך כוונת התלמוד ומזייף דבריו. ובכלל היה מעתיק כעם הארץ הכתובים, העתקה כזו הוא באמת חילול הקודש ונותנת שם חז״ל לשמצה בין חכמי העמים. אך ראדקינסאן לא חש לזה, כי מגמתו היתה לבצע כסף למכור את „יהורתו" לכמרים ונוצרים מלומדים וליהודים עשירים שאין להם ידיעה ברורה מהתלמוד.

בשנת תרפ״ב יצאה לאור בלונדון על ידי הוצאת ספרים „גמרא" המסכת הראשונה „ב ר כ ו ת" באידית, שתרגם המלומד מר יעקב מאיר ז״ל זאלקינד; עד עתה (1943) הופיעו רק עוד „פאה ו„דמאי".

משה קבל תורה מסיני ומסרה

(מהקדמות הרמב"ם לספרו „יד החזקה")

כל המצות שניתנו לו למשה מסיני בפירושן ניתנו שנאמר: „ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה". „תורה" זו תורה שבכתב, „והמצוה" זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.

כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו, ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד שנאמר: „לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו" וגומר, והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל שנאמר: „את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות" וגומר ומפני זה נקראת תורה שבעל פה.

אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה, וזקנים רבים קבלו מיהושע, וקיבל עלי מן הזקנים ומפנחס, ושמואל קיבל מעלי ובית דינו, ודוד קיבל משמואל ובית דינו, ואחיה השילוני מיוצאי מצרים היה ולוי היה ושמע ממשה והיה קטן בימי משה והוא קיבל מדוד ובית דינו, ואליהו קיבל מאחיה השילוני ובית דינו, ואלישע קיבל מאליהו ובית דינו, ויהוידע הכהן קיבל מאלישע ובית דינו, וזכריה קיבל מיהוידע ובית דינו, והושע קיבל מזכריה ובית דינו, ועמוס קיבל מהושע ובית דינו, וישעיה קיבל מעמוס ובית דינו, ומיכה קיבל מישעיה ובית דינו, ויואל קיבל ממיכה ובית דינו, ונחום קיבל מיואל ובית דינו, וחבקוק קיבל מנחום ובית דינו, וצפניה קיבל מחבקוק ובית דינו, וירמיה קיבל מצפניה ובית דינו, וברוך בן נריה קיבל מירמיה ובית דינו, ועזרא ובית דינו קיבלו מברוך בן נריה ובית דינו.

בית דינו של עזרא הם הנקראים „אנשי כנסת הגדולה" והם: חגי, זכריה, ומלאכי, דניאל, וחנניה, ומישאל, ועזריה, ונחמיה בן חכליה, ומרדכי־בלשן, וזרובבל והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא שמעון הצדיק והוא היה מכלל המאה ועשרים, וקיבל תורה שבעל פה מכולם והוא היה כהן גדול אחר עזרא.

אנטיגנוס איש סוכו ובית דינו קבלו משמעון הצדיק ובית דינו; ויוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים ובית דינם קיבלו מאנטיגנוס ובית דינו; ויהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי ובית דינם קיבלו מיוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן ובית דינם; ויהודה בן טבאי ושמעון בן

שטח ובית דינם קיבלו מיהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי ובית דינם; שמעיה ואבטליון גירי הצדק ובית דינם קיבלו מיהודה ושמעון ובית דינם; הלל ושמאי ובית דינם קיבלו משמעיה ואבטליון ובית דינם; ורבן יוחנן בן זכאי ורבן שמעון בנו של הלל הזקן קיבלו מהלל ובית דינו.

חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי והם גדולי החכמים שקיבלו ממנו ואלו הם: רבי אליעזר הגדול, ורבי יהושע, ורבי יוסי הכהן, ורבי שמעון בן נתנאל, ורבי אלעזר בן ערך.

רבי עקיבא בן יוסף קיבל מרבי אליעזר הגדול ויוסף אביו גר צדק היה, ורבי ישמעאל ורבי מאיר בן גר צדק קיבלו מרבי עקיבא וגם קיבל רבי מאיר וחבריו מרבי ישמעאל.

חבריו של רבי מאיר הם: רבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי נחמיה, ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יוחנן הסנדלר, ושמעון בן עזאי, ורבי חנינא בן תרדיון.

וכן קיבלו חביריו של רבי עקיבא מרבי אלעזר הגדול, וחביריו של רבי עקיבא הם: רבי טרפון רבו של רבי יוסי הגלילי, ורבי שמעון בן אלעזר, ורבי יוחנן בן נורי. רבן גמליאל הזקן קיבל מרבן שמעון אביו בנו של הלל הזקן, ורבן שמעון בנו קיבל ממנו, ורבן גמליאל בנו קיבל ממנו, ורבן שמעון בנו קיבל ממנו, ורבי יהודה בנו של רבן שמעון זהו הנקרא „רבנו הקדוש" והוא קיבל מאביו, ומרבי אלעזר בן שמוע ומרבי שמעון חביריו.

רבנו הקדוש חיבר המשנה ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמו־עות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו לפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדו מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול.

וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין, שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם, ורבצו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל.

ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה? לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין, והצרות מתחדשות ובאות, ומלכות עכו"ם פושטת בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות, חיבר חיבור להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח; וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמדו המשנה ברבים.

ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקבלו ממנו: שמעון וגמליאל בניו, ורבי אפס, ורבי חנינא בן חמא, ורבי חייא, ורב ורבי ינאי, ובר קפרא ושמואל, ורבי יוחנן, ורבי הושעיא. ואלו

הם גדולי החכמים שקיבלו ממנו ועמהם אלפים משאר החכמים; אף על פי שאלו האחד עשר קיבלו מרבינו הקדוש ועמדו במדרשו, רבי יוחנן קטן היה ואחר כן היה תלמיד לרבי ינאי וקיבל ממנו תורה, וכן רב קיבל מרבי ינאי, ושמואל קיבל מרבי חנינא בר חמא. רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עקרי המשנה, ורבי חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה, וכן רבי הושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה. ורבי יוחנן חיבר הגמרא הירושלמית בארץ ישראל אחר חורבן הבית בקרוב שלש מאות שנה.

ומגדולי החכמים שקיבלו מרב ושמואל: רב הונא, ורב יהודה, ורב נחמן, ורב כהנא. ומגדולי החכמים שקיבלו מר' יוחנן: רבה בר בר חנה, ור' אמי, ור' אסי, ורב דימי, ור' אבין. ומכלל החכמים שקיבלו מרבה ורב יוסף: אביי ורבא, ושניהם קיבלו גם מרב נחמן. ומכלל החכמים שקיבלו מרבא: רב אשי ורבינא. ומר בר רב אשי קיבל: מאביו רב אשי ומרבינא.

נמצא מרב אשי עד משה רבינו עליו השלום ארבעים דורות, ואלו הן: רב אשי מרבא, ורבא מרבה, ורבה מרב הונא, ורב הונא מרבי יוחנן ורב ושמואל, ורבי יוחנן ורב ושמואל מרבינו הקדוש, ורבינו הקדוש מרבי שמעון אביו, ורבי שמעון מרבן גמליאל הזקן אביו, ורבן גמליאל הזקן אביו מרבן שמעון אביו, ורבן שמעון מהלל אביו ומשמאי, והלל ושמאי משמעיה ואבטליון, ושמעיה ואבטליון מיהודה ושמעון, ויהודה ושמעון מיהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, ויהושע ונתאי מיוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן, ויוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן מאנטיגנוס, ואנטיגנוס משמעון הצדיק, ושמעון הצדיק מעזרא, ועזרא מברוך, וברוך מירמיה, וירמיה מצפניה, וצפניה מחבקוק, וחבקוק מנחום, ונחום מיואל, ויואל ממיכה, ומיכה מישעיה, וישעיה מעמוס, ועמוס מהושע, והושע מזכריה, וזכריה מיהוידע, ויהוידע מאלישע, ואלישע מאליהו, ואליהו מאחיה, ואחיה מדוד, ודוד משמואל, ושמואל מעלי, ועלי מפנחס, ופנחס מיהושע, ויהושע ממשה רבינו, ומשה רבינו מפי הגבורה, נמצא שכולם מה' אלהי ישראל.

כל אלו החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות. מהם ראשי ישיבות, ומהם ראשי גליות, ומהם סנהדרי גדולה, ועמהם בכל דור ודור אלפים ורבבות ששמעו מהם ועמהם.

רבינא ורב אשי הם סוף חכמי הגמרא, ורב אשי הוא שחיבר הגמרא הבבלית בארץ שנער, אחר שחיבר רבי יוחנן הגמרא ירושלמית בכמו מאה שנה. וענין שני הגמרות הוא פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיה, ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור הגמרא, ומשני הגמרות ומן התוספתא ומספרא וספרי ומן התוספות. מכולם יתבאר האסור והמותר, הטמא והטהור, החייב והפטור, הפסול והכשר, כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה רבינו מסיני.

גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממשה בפירוש שנאמר: „ושמרתם את משמרתי"

עשו משמרת למשמרתי. וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור. לפי שאסור לסור מהם שנאמר: „לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". וכן משפטים ודינים מופלאים שלא קיבלום ממשה ודנו בהם בית דין של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן. ופסקו אותם הזקנים וגמרו שהדין כך הוא. הכל חיבר רב אשי בגמרא מימות משה ועד ימיו. וחברו חכמי המשנה חיבורים אחרים לפרש דברי התורה: רבי הושעיא תלמידו של רבינו הקדוש חיבר באור ספר בראשית ורבי ישמעאל פירש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא, וכן רבי עקיבא חיבר מכילתא. וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות והכל חובר קודם הגמרא הבבלית.

נמצא רבינא ורב אשי וחביריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל המקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו בימי בנו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא.

וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון.

ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום.

כל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא ובנו בו, ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך הגמרא והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאוד. ועוד שהוא בלשון ארמי

מעורב עם לשונות אחרות, לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל אנשי שנער בעת שחוברה הגמרא. אבל בשאר מקומות וכן בשנער בימי הגאו־נים אין אדם מכיר אותה הלשון עד שמלמדים אותו. ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון אשר היה בימיהם, לפרש להם דברים קשים שבגמרא, והם משיבין להם כפי חכמתם. ואותם השואלים מקבצים התשו־בות ועושין מהם ספרים להבין מהם.

גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חבורים לבאר הגמרא. מהם מי שפירש הלכות יחידות. ומהם שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו, ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים, ועוד חיברו הלכות פסוקות בענין איסור והיתר, וחיוב ופטור, בדברים שהשעה צריכה להם, כדי שיהיו קרובים למדע מי שאינו יכול לירד לעומקה של גמרא. וזו היא מלאכת ה׳ שעשו בה, וכל גאוני ישראל מיום שחוברה הגמרא ועד זמן זה שהיא שנה שמינית אחר מאה ואלף לחרבן הבית, והיא שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושלשים ושבע לבריאת עולם.

ובזמן הזה תכפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבונינו נסתרה. לפיכך אותם הפירושין וההלכות והתשובות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר, ואין צריך לומר הגמרא עצמה הבבלית והירושלמית וספרא וספרי והתוספתא שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואחר כך יודע מהם הדרך הנכוחה בדברים האסורים והמותרים ושאר דיני התורה היאך הוא.

ומפני זה נערתי חצני אני משה בן מימון הספרדי ונשענתי על הצור, ברוך הוא, ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים, בענין האסור והמותר, הטמא והטהור, עם שאר דיני התורה כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל־פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק, לא זה אומר בכה וזה בכה, אלא דברים ברורים, קרובים נכונים על פי המשפט, אשר יתבאר מכל אלו החבורים והפירושים, הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשו; עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים.

כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני־ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חבוריהם שחיברו אחר הגמרא.

אופן סידור הש"ס

(מהקדמת הרמב"ם לפירושו על המשנה)

...וכאשר חשב המחבר לחבר זה הספר על זאת התכונה ראה לחלק אותו לששה חלקים:

החלק הראשון במצות המחויבות בצמח הארץ כמו כלאים, שמטה, וערלה, ותרומות, ומעשרות, ושאר חקי המתנות:

והחלק השני בפרקי זמני השנה והמועדים ומה שנתחייב בהם והשתנות משפטיהם והאסור בהם והמותר ומה שנכון לחבר בכל פרק מהם מן הדינים והמצות:

והחלק השלישי בבעילות וההפרש שיש בדינין בין האנשים והנשים כגון היבום והחליצה והכתובה והקדושין והגיטין ומה שהוא ראוי לומר בכל פרק מהם:

והחלק הרביעי בדינין ובמריבות שבין אדם לחבירו ובסחורות ובמשא ובמתן ובשותפות הקרקעות והדומה לו:

והחלק החמישי בעניני הקרבנות כפי השתנות משפטיהם וריב עניניהם:

והחלק הששי בענין טהרות והפכם. וקרא כל חלק מהם סדר.

החלק הראשון נקרא סדר „ז ר ע י ם". והשני סדר „מ ו ע ד". והשלישי סדר „נ ש י ם". והרביעי סדר „נ ז י ק י ן". והחמישי סדר „ק ד ש י ם". והששי סדר „ט ה ר ו ת". (והסימן זמ"ן נק"ט).

והתחיל בסדר „ז ר ע י ם" מפני שהוא כולל מצות מיוחדות בזרע הארץ וזרע הארץ הוא מחיה לכל בעלי חיים וכיון שאי אפשר לאדם לחיות בלא אכילת מזון לא יתכן לו עבודת השם ובשביל כך הקדים לדבר במצות המיוחדות בזרע הארץ.

ואח"כ דבר על סדר „מ ו ע ד" שדרך סדורם בתורה כן הוא כמו שנאמר: (שמות כג) שש שנים תזרע (שדך ושש שנים תזמור כרמך) (את ארצך) ואספת את תבואתה והשבעית תשמטנה ונטשתה, ואמר אחר כן: „ששת ימים תעשה מעשיך" ואחר כן: „שלש רגלים תחוג לי בשנה".

ואחר כן ראה להקדים דיני נ ש י ם קודם דיני נזיקין כדי ללכת אחרי הכתוב, שאמר (שם כא): „כי ימכור איש את בתו לאמה וכי ינצו

אנשים ונגפו אשה הרה", ואחר כן: „כי יגח שור את איש", ובשביל זה הקדים סדר נשים על סדר נזיקין. וספר ואלה שמות כולל אלו הארבעה ענינים: ענין סדר זרעים, וסדר מועד, וסדר נשים, וסדר נזיקין.

ואחרי אשר דבר דבר על ענין ואלה שמות דבר על ענין ויקרא כפי סידורם וסדר אחרי נזיקין קדשים. ואחריו טהרות, שכך סדרם הכתוב והקדים, דין הקרבנות — קודם דין הטומאות והטהרות, שהרי הטהרות והתחיל בהם בפרשת ויהי ביום השמיני. וכשאסף כל אלו הששה מינים הכוללים המצות, ראה לחלק כל מין כללי מהם אל מינים פרטיים, כפי מה שהוא ראוי וקרא שם כל מין מהפרטים מסכת. אחר כן חלק המאמר שיש בכל מין פרטי לפרקים וקרא שם כל אחד פרק. אחר כן חלק מאמר כל פרק לפרקים קטנים נכוחים להבין וקלים לדעתם על פה, ולהורותם; וקרא שם כל אחד מאלו הפרקים הקטנים הלכה.

א.

וחלק המאמר בסדר „ז ר ע י ם" כמו שאומר: התחיל במסכת „ב ר כ ו ת". והטעם שהצריכהו להתחיל בה שהרופא הבקי כשירצה לשמור בריאות הבריא על תכונתה שהיא עומדת עליו, יקדים תיקון המזון בתחלת רפואותיו, ועל כן ראה החכם הזה להתחיל בברכות, שכל מי שיאכל אין לו רשות לאכול עד שיברך; וראה לסדר בתחלת דבריו ברכות כדי לתקן המזון תיקון שיש לו ענין. אחר כך ראה לתקן דבריו כדי שלא יהיה חסר בענין מן הענינים, ולפיכך דבר על כלל־הברכות, שאדם חייב בהם, על המזונות ועל המצות ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד, ואין נכון לדבר בברכת ק"ש קודם שידבר על ק"ש עצמה, לפיכך התחיל „מאימתי קורין את שמע" וכל מה שנתחבר אליו(1).

אח"כ חזר לענין הסדר והוא: לדבר במצות זרע הארץ. והתחיל במסכת „פ א ה" אחר „ברכות" בשביל שכל המתנות שאדם חייב בהם על הזרע לא יתחייב בהן אלא אחר קצרו, והקמה חייבת בפאה והיא עדיין בקרקע ובשביל זה הקדים לדבר בה. וסדר אחר „פ א ה" מסכת „ד מ א י", בשביל שיש בו לעניים זכות כמו שיש להם בפאה, וכן אמרו: „מאכילים את העניים דמאי". ואחר „דמאי" — „כלאים", שכך סדרם הכתוב, בסדר קדושים תהיו (ויקרא יט): „לא תכלה פאת שדך" ואחריו „שדך לא תזרע כלאים". וסדר אחר „כלאים" — „שביעית", והיה נכון להיות מס' „ערלה" אחר „כלאים", שכך סידורם בתורה, לולי שראה שהערלה אינה מן המצות שאדם מוכרח לעשותה שכ"ז שלא נטע לא יתחייב בערלה והשביעית היא מן המצות שאדם מוכרח לעשותה, ועוד

(1) וז"ל רבינו הגה"ה ישעיה אחרון ז"ל. ראשית חכמה יראת ה' על כן היה סדר רבותינו הקדושים להתחיל סדר המשנה ביחודו של הקב"ה ולקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה והמצות ערב ובקר שנאמר ובשכבך ובקומך עכ"ל:

שהשמטה יש בה סדר מיוחד מן התורה, ולפיכך הקדים לדבר בשמטה.

וסדר אחר „שביעית" מסכת „תרומה"-גדולה, מפני שהתרומה היא מתנה ראשונה שמוציאין מן הזרע. וסדר אחר „תרומה" — „מעשר ראשון", מפני שהוא במעלה שניה לתרומה בדין הפרשה. וסדר אחר „מעשר ראשון" — „מעשר שני" על סדר מעלותם. וסדר אחר כן מסכת „חלה", בשביל שאחר שמוציאין מן הזרע כל אלו המתנות, שהם תרומה, ומעשר ראשון ושני ואז יטחנוהו ועושין אותו קמח ולשין אותו ואז יתחייב בחלה.

וכשהשלים לדבר על ה ז ר ע ומתנותיו החל לדבר בענין ה פ י ר ו ת וסדר אחר מסכת „חלה" מסכת „ערלה". ואחר כך „בכורים" שכך סדרם הכתוב, הערלה — בספר ויקרא והבכורים — בפרשת כי תבא. ועלו מספר החלקים בסדר זרעים לעשתי עשרה מסכתות.

ב.

ואחר כך חלק סדר „מ ו ע ד" למנין הפרטים, כמו שעשה בסדר „זרעים", והתחיל במסכת „שבת", מפני שהוא קדמון במעלה, ומפני שהוא בכל שבעת ימים ותרבה תקופתו בזמן גם בו התחיל בתורה בפרשת מועדות. וסדר אחר „שבת" — „עירובין" מפני שהוא מענין שבת; ואחריו „פסחים", שהוא תחלת המצות הנתונות על ידי משה והיא כמו כן מצוה שניה לשבת בפרשת מועדות. וסדר אחר כן „שקלים", כמו שנסדרו בתורה.

וסדר „כפורים" אחר „שקלים" כפי סדורם, שמצות שקלים בפרשת „כי-תשא" וכפורים בפרשת „אחרי-מות"; ואח"כ בא לסיים דבריו בשלש רגלים, וקודם זה דבר על פסחים, ונשאר לו לדבר על ענין סוכות ושבועות ולא נמצא לו מה שידבר בשבועות אלא דברים מיוחדים בכל יו"ט והיא מסכת „ביצה" והקדים „סוכה" על „ביצה" לרוב המצות שיש בסוכות.

ולא נשאר לו מן הפרקים הנזכרים בכתוב אלא „ראש השנה" בלבד ואחרי „ביצה" דבר על ראש השנה.

וכשהשלים דברו על המועדים האמורים בתורה חזר לדבר על זמני התעניות הנזכרים בספרי הנבואה, והם הצומות, שתקנו הנביאים וסדר אחר כך ענין „תענית". וסדר אחר „תעניות" — „מגילה", מפני שהוא תיקון הנביאים, שהיו אחרונים לאשר התקינו תעניות; וסדר אחר „מגילה" — „מועד-קטן", מפני שיש בינו ובין ימי פורים הצטרפות, שבשניהם אסור התעניות וההספד. וכאשר השלים לדבר על הזמנים וחובותיהם, וכל מה שנחבר עליהם, חתם הענין במסכת „חגיגה", שענינה בחובת שלש-רגלים והניחה לאחרונה (בשביל) שאינו ענין כללי, בשביל שאינו חובה אלא על הזכרים כמו שנא' (שמות כג) „יראה כל ז כ ו ר ך".

ועלו חלקי המאמר בסדר „מ ו ע ד" לשתים-עשרה מסכתות.

ג.

אחר כך חלק המאמר שיש בסדר „נשים" והתחיל במסכת „יבמות", והטעם שהצריכהו להתחיל ב„יבמות" ולא התחיל במסכת „כתובות" ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים, אבל נעשה זה מפני, שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לב"ד לכוף אדם עד שישא אשה, אבל היבום, הוא מוכרח לעשותו ולומר לו: „או חלוץ או יבם"; וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים וע"כ התחיל ביבמות. וסדר אחר כן „כתובות". ואחר „כתובות" — „נדרים", שפרשת נדרים כולה וההתבוננות שיש בה הוא נדר נשים כמו שנאמר (במדבר ל): „בין איש לאשתו בין אב לבתו", וכשיהיו הנשואין גמורין ותהיה האשה נכנסת לחופה, יש לבעלה רשות להפר נדריה, ומפני זה סמך „נדרים" — ל„כתובות". וסדר אחר „נדרים" — „נזירות", מפני שהנזירות גם־כן מכלל נדרים, וכשהאשה נודרת בנזיר יוכל הבעל להפר, ולפיכך סדר אחר „נדרים" „נזירות".

וכשהשלים לדבר על הנשואין ומה שיתחייב בשבילן מהפרת־הנדרים, התחיל בענין הגירושין (עי' בתויו"ט ריש מסכת סוטה) שאחרי הנשואין באין הגירושין וסדר „גיטין" אחר נזירות. ואחר „גיטין" — „סוטה", שענינה מענין הגירושין שהסוטה כשתזנה יש לכוף האיש והאשה על הגירושין כמו שאבאר במקומו. וסדר אחר „סוטה" — „קדושין". ויש לשאול בכאן, מפני מה סדר קדושין באחרונה, והיה הנכון להקדימם ולהיות סדורם קודם כתובות? ואם תאמר, שלא סדרו אותם קודם כתובות, בשביל שלא נפריש בין „יבמות" ל„כתובות", שענינם אחד, והוא ענין ביאה, ושיהיו דבריהם נקשרים, ואילו נצרך עכ"פ לסדרו היה כותבו קודם גיטין, כדי שיבא על הסדר, בראשונה קדושין ואחריהם גיטין, ויהיה סדורם נכון? ותהיה התשובה, שסדורם נעשה כך מפני שהיה רצונו לילך על דרך הכתוב, שהקדים גירושין קודם נשואין, והוא מה שאמר הקב"ה (דברי' כד): „וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" ומתוך דברו שאמר „והיתה לאיש אחר" למדנו פרק מפרקי הקדושין, כמו שנתבאר בתלמוד: מקיש הויה ליציאה (דף ה).

ועלו חלקי המאמר בסדר נשים לשבע מסכתות.

ד.

אח"כ חלק המאמר ב„נזיקין" וחלק המסכת הראשונה, לשלשה חלקים, והתחיל ב„בבא קמא" וענינה לדבר על נזיקין, כגון שור, ובור, והבער, ודין החובל; ואין השופט רשאי להקדים דבר קודם שיסיר ההיזק מבני־אדם, ומפני זה הקדים אותה בראשונה על שאר הדינין; ואח"כ — „בבא מציעא", וענינה לדבר על הטענות והפקדונות, ושכירות, ודין־השואל, והשכיר וכל מה שהוא ראוי לחבר לזה הענין, כמו שעשה הכתוב, שאחר דיני־שור, ובור והבער (שמות כא): „וכי ינצו אנשים"

דבר על „ארבעה שומרים"; ואח"כ „בבא בתרא", וענינו לדבר בחלוק הקרקעות, והדינין בענין הדירות־המשותפות, והשכונות, וביטול מקח־וממכר במום הנמצא, ולדבר בענין הממכרים־והקנינים והיאך ראוי לדון אותם, והערבות והירושות. וסדר החלק הזה באחרונה בשביל שקבלו קבלה ודברי סברות ולא התבאר מן התורה. וכשהודיע ענין הדינין התחיל לדבר על הדיינין, גוזרי הגזירות והדינין ההם, וסדר אחר ב"ב — „סנהדרין"; אבל מסכת „מכות" היא נקשרת בנוסחאות עם מסכת „סנהדרין", ובכללה היא מנויה ואמרו, שבשביל שאמר „ואלו הן הנחנקין" הדביק אליו „ואלו הן הלוקין" ואין זה טעם־אמת, אבל היא מסכת בפני עצמה, ונסמכה לסנהדרין מפני, שאין רשות בני־אדם לענוש, ולהלקות, אלא השופטים בעצמם, כמו שאמר הכתוב (דברים כה): „והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו". וסדר אחר „מכות" — „שבועות", מפני שבין סוף המסכת שעברה, ותחלת זו־המסכת, יש דמיונים בדיניהם ומשפטיהם, והם דומים אלו לאלו, כמו שנזכר בתלמוד והחבירוהו לענין ההוא, מפני שהוא גם כן ממעשה הדיינים, שאין רשות לכוף על השבועה אלא לשופט. וכשהשלים לדבר על הדינים והדיינים וכל מה שהוא מעשה הדיינים מיוחד בו מן המחלוקת(1) וחיוב השבועות, בא לדבר בענין „עדויות" ורוב ענין זאת המס' הוא לזכור בה כל ההלכות, שהעידו עליהם אנשים ברורים נאמנים, ושעדותם ראוי לסמוך עליה והוא שער מן הדינים שהעדויות צריך לזכרם לפני הדיינים וכן כל עדות מהם היו מעידים אותו בב"ד, וסדר אותה אחר מס' „שבועות" בשביל שמס' „שבועות" יש צורך אליה תמיד, ועדויות הם הודעת הדברים, שהעידו בם לפני השופטים בעתים ידועים וקבלו אותם מהם. אח"כ התחיל לדבר על „עבודה־זרה" לפי שענינה דבר מוכרח לשופט שידענו, ואז יהיה שלם כשידע נימוסי העבודות ההם וחוקותיהם ומה שצריך עליהם ואז ידע היאך ידין עליהם, כי־כל מי שיעבוד לכוכב־שבתאי בעבודת כוכב־נוגה, או יתפלל לכוכב־צדק בתפלת־מאדים, אינו חייב מיתה כמו שבאה הקבלה הברורה; והניח זו המסכת לאחרונה, מפני שלא יקרה ענין „עבודה־זרה" אלא באחד מני אלף ולימים רחוקים.

וכאשר נשלם לו מה שהיה צריך אליו השופט התחיל ב„אבות" ועשה זה לשני ענינים: האחד, כדי להודיע שההסכמה והקבלה אמת ונכונה וקבלוה עם מעם ולפיכך ראוי לכבד החכם מהם ולהושיבו במעלה נכבדת, בשביל שהגיעה ההוראה אליו שהוא בדורו כמו אלו בדורם וכן אמרו (ר"ה כה.) אם באנו לחקור אחרי בית דינו של ר"ג וכו' ואמרו (שם) שמשון בדורו (כאהרן בדורו יפתח בדורו) כשמואל בדורו, ובענין זה יש מוסר גדול לבני־אדם, שלא יאמרו מדוע נקבל משפט פלוני או תקנת דיין פלוני; ואין הדבר־כן, שהמשפט אינו לפלוני השופט אלא להקב"ה, שצוה אותנו בו כמו שנאמר (דברים א): „כי המשפט לאלהים הוא" אבל הכל משפט

(1) צ"ל המלקות וכן הגיה התי"ט בפתיחתו למס' עדיות ע"ש.

אחד, וקבלוהו איש־מפי־איש על הדורות החולפים. והענין השני, שהוא רוצה לזכור במסכת זו, מוסר כל חכם מן החכמים ע"ה, כדי שנלמד מהם המדות־הטובות ואין אדם צריך לזה הדבר כמו הדיינים, שעמי־הארץ כשלא יהיו בעלי מוסר אין ההיזק לכל ההמון, אלא לבעליו בלבד; אבל השופט, כשלא יהיה בעל מוסר וצנוע יזיק עצמו ויזיק לבני־אדם. לפיכך היה תחלת דבריו במס' „אבות" מוסר הדיינין כמו שאמר: „הוו מתונים בדין".

וצריך שיזהר השופט בכל הענינים שיש במסכת „אבות" כגון, שיהיה מתון בדין, ואל ימהר פסק דין, שאפשר שיהיה בדין ההוא ענין נסתר כמו שאמרו ע"ה דין מרומה. ואין לנו (לו) להאריך בדין, כמו כן כשידע שאין בו דבר נסתר שזה נקרא ענוי־הדין, ויש לו להשתדל בחקירת העדים, ולהזהר בשעת החקירה שלא ילמדו העדים מדבריו מה שיסייעם על ענינם, ואין לו ללמד טענה לבעל־הריב, וזה נקרא „עורכי־הדיינין" ואל יחלל נפשו בחברת עמי־הארץ, שמא יהיה לבוז, ואל יתעלם מבני־אדם עד שלא יוכלו לראותו בכל עת שיצטרכו אליו, שמא יאבד האביון; ואל יבקש מנוחה ותענוגים, פן יאבד האמת; ואל תמשכהו התאוה, ואל יהי רוצה להתקדם בין חבריו לדין, ואל ילחץ עצמו להכנס בדיינות, שמא יהיה חשוד; וצריך להיות (מהדר) בכל דיניו אחר הפשרה ואם יוכל שלא יפסוק דין בכל ימיו, אבל שיעשה פשרה בין שני המריבים הנה מה טוב ומה נעים, ואם אינו יכול אז יחתוך הדין, ואל יטריח אבל יתן זמנים ארוכים לבעל הריב ויניחהו לבקש על נפשו כל היום, ואע"פ שירבה דברים וידבר הוללות וסכלות; ואם אי אפשר זה לפי מה שיראה בטענותם יגזור הדין מיד. כמו שאנו רואים רבותינו עושים בענין קשירת הידים והכאת השוט ללקות ולעונש והפשט הבגדים וקריעת השטרות הקיימות, כשימצאו בהם מה שיחייב לעשות זה והרבה כמו זה וכדומה לזו המצוה, אומרים (סנהדרין דף ו:) „יקוב הדין את ההר".

ועל דרך כלל צריך שיהיה השופט כרופא בקי, שכל זמן שיוכל לרפא במזונות לא ירפא ברפואות אבל כשרואה, שהחולי חזק וא"א להתרפא במזונות ירפא ברפואות קלות קרובות אל טבע המזון, כגון המשקים, והמרקחות־המבושמות המתוקנות, ואם יראה שהחולי יתחזק ואלו הדברים אינם מכניעים אותו ואינם כנגדו יחזור לרפואותו ברפואות חזקות, וישקנו רפואה משלשלת כגון סקמונ"א וכדומה לו מן הרפואות המרות והרעות; כן השופט ישתדל לעשות פשרה, ואם אינו יכול ישפוט בנחת, וירצה בעל־הריב בדבר רך, ואם לא יוכל מפני אכזריות אחד מהמריבים, ושהוא רוצה להתגבר בעול וחמס, יתחזק עליו ויהדוך רשעים תחתיו. וצריך לשופט שלא ירבה לרדוף אחרי (תענוגי) העולם ואהבת העושר והמעלה כמו שאמר הכתוב (שמות יח): „שונאי בצע" ואמרו ע"ה: „מלך במשפט יעמיד ארץ וגו'" (כתובות דף קה:) אם דומה הדיין למלך, שאינו צריך לכלום — יעמיד ארץ, ואם דומה לכהן המחזיר על הגרנות — יהרסנה. ואחר שנראה שהשופט צריך לכל אלו המוסרים, כדי להוסר בהם אם כן מה נחמד ונכון היה תקון מסכת „אבות" אחרי מסכת „סנהדרין", ומה שנלוה אליה לפי

שהיא כוללת אלה המוסרים ועוד נוסף עליהם ענינים אחרים שמביאים לידי פרישות מן העולם וכבוד העולם ובעליה ומעשה היושר והיראה.

וכאשר השלים מוסר הדיינים החל לבאר שגיאותיהם, כי כל מי שיש בו טבע בשר ודם, אי אפשר שלא יטעה ויחטא, ולפיכך סדר „הוריות" אחר „אבות", ובה חתם סדר נזיקין.

ועלו חלקי המאמר בנזיקין לשמונה(1) מסכתות.

ה.

אחר כן חלק המאמר בענין „קדשים" והחל בקרבנות הכהנים שהם מס' „זבחים" ואחר „זבחים" — „מנחות", כפי סדורם בתורה. וכשהשלים ענין זבחי קדשים ומה שנלוה עליהם, דבר על ענין שחיטת שאר הזבחים על סדר הכתוב, שהרי אחר שאמר: „והיה המקום אשר יבחר ה' שמה תביאו וגו'" אמר רק „בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר" (דברים יב), והביא אחר „מנחות" — „חולין". ואחר „חולין" — „בכורות", על סדר הכתוב כמו כן כי אחר שאמר „בכל אות נפשך" — אמר — „לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך, תירושך, ויצהרך, ובכורות, בקרך וצאנך". וכשהשלים לדבר בעניני הקדושות סדר דמי־הערכים, שהם כמו־כן קדש, והביא אחר „בכו־רות" — „ערכין". ואחר „ערכין" — „תמורה", על פי סדורם בכתוב כמו כן.

וכשהשלים לדבר על המינין האלו הביא אחר כן מסכת „כריתות" ודבר בה על כל המצות שיתחייב בהם כרת וכל הנלוה לאותו הענין, והטעם שבשבילו סדר המין הזה בקדשים, ש„כל דבר שחייבין על זדונו כרת, חייבים על שגגתו חטאת", אלא במעט כמו שיתבאר שם. והביא אחר „כריתות" — „מעילה", מפני שהדברים שחייבין עליהם מעילה יותר קלים מהדברים שחייבים עליהם חטאת. והביא אחר „מעילה" מס' „תמיד" והניח אותה באחרונה, בשביל שאין בה דבור לא על דרך חכמה, ולא על איסור ועל היתר אלא ספור שהוא אומר היאך היו מקריבין התמיד כדי לעשות כן התמיד (2). והביא אחר „תמיד" — „מדות", ואין בו ענין אחר אלא ספור, שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו; והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו, יש לשמור ולעשות התבנית ההוא והתבנית והצורות והערך, מפני שהוא ברוח הקדש כמו שאמר (דה"א כח): „הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". וכשהשלים לדבר בקרבנות הבהמות ובכל הנלוה עליהם ותבנית הבית, שמקריבין בו אותן הקרבנות סדר אחריו מסכת „קנים" ואין ענין במסכת ההיא אלא לדבר בתערובי־העופות, בשיתערבו קרבנות־העופות אלו עם אלו והניח זה הענין באחרונה, מפני שאינו מוכרח לפי שאפשר שיתערבו ולא יתערבו ועוד שהדבור עליו מעט מזער כמו שיתבאר במקומו. ובהם חתם סדר קדשים.

ועלו חלקי המאמר בסדר קדשים לעשתי עשרה מסכתות.

---

(1) הרמב"ם מונה את השלוש בבות למסכתא אחת.

(2) בד"ח תמיד.

ו.

אחר כן חלק המאמר ב „ט ה ר ו ת" והתחיל במס' „כלים" ועניני, שהוא כולל עיקרי הטומאות ולזכור כל מה שהוא מקבל טומאה, נדע כל הדברים שהם מקבלים טומאה ושאינם מקבלים. והביא אחר „כלים" — „אהלות" ועניני לדבר על טומאת מת והקדים זאת המסכת בשביל שהיא קשה מכל הטומאות. ואחריה „נגעים" ועניני, שהוא מדבר בטומאת־צרעת, שהמצורע יטמא באהל ויש בו קצת דמיון מטומאת־מת, כמו שיתבאר במקומו. וכשהשלים טומאת־מת והדומה לו, בא לדבר בענין טהרה והיא פרה־אדומה והביא אחר „נגעים" מס' „פרה". וכשהשלים לדבר על הטומאות־החמורות והיאך ענין טהרתם, דבר בענין הטומאות־הקלות, שאין בם אלא הערב־השמש, וסדר אחר „פרה" מסכת „טהרות" וקרא שמה „טהרות" בלשון נקיה, שהדבור בה הוא בטהרת הטומאה, ועוד שידיעת הטומאות מצריך לדעת ענין טהרה; ושמא יחשוב החושב שענין קריאת שם הסדר „סדר טהרות" וקרא שם מסכת ממנו טהרות, שהוא תפישה על המחבר ואנו אומרים שאינו תפישה אצל חכמי ההגיון שהם קוראים המין הפרטי בשם המין הכולל אותו, וכשהשלים הטומאות החמורות והיאך תעלה הטהרה מהם ודבר על טומאות קלות הביא אחר כך דיני טהרה וסדר אחר טהרות „מקואות"; והניח „נדה" אחר כל אלו הטומאות מפני שאינה טומאה כללית לכל מין האדם. וסדר אחר „מקואות" — „נדה". ואחר „נדה" — „מכשירין" והנכון היה לסדר אחר „נדה" „זבים", אבל הקדים „מכשירין" על „זבים", כמו שהקדימו הכתוב, שהרי מכשירין בפרשת „ויהי ביום השמיני" „וזבים" בפרשת „זאת תהיה תורת המצורע". וסדר אחר „זבים" — „טבול־יום", כמו שאמר הכתוב (ויקרא טו): „זאת תהיה תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע" ואלו הטומאות המוקדמות כולן הן כוללת הגוף, ר"ל כשיגע בהם אדם יטמא כל גופו ובשביל זה בא לדבר על טומאת כל אבר ואבר בפני עצמו. וסדר אחר „טובל־יום" — „ידים". ואחר „ידים" — „עוקצין" והניחה לאחרונה מפני שהוציאוה בדרכי הסברא ואין להם עיקר בכתוב ובה חתם ספרו.

ועלו חלקי המאמר ב„טהרות" לשתים־עשרה מסכתות.

והיו מספר כל מסכתות המשנה: ששים ואחת.

ופרקים: חמש מאות ושלשה ועשרים.

שיר הרמב"ם בהקדמת פירושו על המשנה

התקבצו חכמים ועמדו על עמדכם,/ כי זבד טוב אזבדכם./ לכו בנים שמעו לי, יראת ה' אלמדכם,/ שמעו שמוע אלי ואכלו טוב,/ ותהיה נפשכם כגן רטוב.

מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב./ אשר לא העלה עול מלך גדול ולא שחת תחתיו/ ולא הישאוהו משיאיו, ולא היה ממפותיו,/ וישם על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו,/ יסור הנה אל טבח אשר טבחתי,/ ואל ייני אשר נסכתי,/ ואל שולחני אשר ערכתי,/ לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי.

והנה בו מכל פרי מגדים/ חדשים גם ישנים./ ויין הרקח עסים הרמונים,/ דובב שפתי ישנים.

והוא תרומת ייני,/ וראשית כל דגני,/ מדשתי ובן גרני,/ ויינו מכרם קרן בן שמן,/ ולחמו לחם אבירים כל אוכליו חלק ושמן,/ וטעמו כטעם לשד השמן.

אכלו משמנים ושתו ממתקים, בני,/ אכלו רעים, שתו ושכרו נבוני,/ זה השלחן אשר לפני אדני.

והוא פירוש המשנה אשר שננו אבותיכם./ ובאור הגדרות אשר גדרו הרועים מנהלי עלתיכם./ ועקרי היסודות אשר המה יסודותיכם,/ והמנהגות, והגדרות והתקנות אשר תקנו בעלי גבורותיכם,/ מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם.

והנה הוא כמגדל דוד עומד על תליו,/ אלף המגן תלוי עליו,/ עם כל כלי מלחמות הגבורים,/ כל שלטי הגבורים.

א נ י מ ש ה ב ן מ י י מ ו ן ה ס פ ר ד י בניתיהו,/ ומים ה ת ל מ ו ד משיתיהו,/ ומספיר ה ת ו ס פ ת א יסדתיהו,/ ומזהב ס פ ר י טחתיהו,/ ובדברי הגאונים סמכתיהו,/ וככסף הצרוף זקקתיהו,/ ובמעבה לבי יצקתיהו.

והנה הוא ככרם חמד ונטע שעשועים נטעתיהו,/ ויומי ולילי נצרתיהו,/ ולרגעים השקיתיהו,/ עד אשר נצניו גמלו,/ ואשכלותיו בשלו,/ וכל המסדר פתח,/ וכל עץ בו פורח,/ והדודאים נתנו ריח.

פתחתי את שעריו ולא נעלתיהו,/ ויומם ולילה לא סגרתיהו,/ ולכל ישר ונבר שמטתיהו,/ ומנחה אל התלמידים שלחתיהו,/ והנני לשבעה ולמכסה עתיק.

סדור ותוכן המשנה לחלקיה

סדרים, מסכתות פרקים ומשנות

(על פי הרמב"ם, „האוצר ישראל", „דרכי המשנה", „המבוא לתלמוד", „אוצר ספרות ישראל", „אנציקלופדיה נעורים" ודור דור ודורשיו.)

המשנה שהגיעה אלינו (כגון התלמוד) מחולקת לששה סדרים ראשיים (להמלה הארמית „ס ד ר" מתאימה בעברית המלה „ערך", וע"כ נזכרו „שש ערכי המשנה", בפסקתא דרב־כהנא (ז. א. ובמדשה"ש פ"ו; פ"יד); ולכן קוראים לתלמוד בשם ש"ס, שהן ראשי תיבות ש ש ה ס ד ר י ם.

כל אחד מששת הסדרים מוקדש לענין מיוחד. כל סדר מחולק שוב למספר ידוע של מסכתות, לפי פרטי הענינים שבו.

„מסכת" פירושה — מטוה, ודומה לזה בלאטינים „טיעקסטוס"; בארמית „מסכתא" (שבת ג: ועוד) ובלשון רביו מ ס כ ת ו ת (מדרש תהלים פ' קד) או מ ס כ ו ת, און מ ס כ ת י ו ת (מדרש שה"ש פו).

ה מ ס כ ת ו ת נחלקות ל פ ר ק י ם, והפרקים נחלקים ל מ ש נ י ו ת בתלמוד בבלי, ו ל ה ל כ ו ת —בירושלמי.

ששת הסדרים נקראים:

ז ר ע י ם, מ ו ע ד, נ ש י ם,
נ ז י ק י ן, ק ד ש י ם, ט ה ר ו ת.

ה מ ש נ ה אינה מביאה בשום מקום בראש המסכתא המצוה אשר עליה סובבת המסכתא, כאשר עשה הרמב"ם בספר „יד החזקה" לפתוח ההלכה במצות עשה ובמצות לא תעשה אשר עליהן נוסדה, כי המסדר לא כיון לחיבור הכולל תורה שבכתב עם תורה שבעל פה כי אם לחיבור המקושר לתורה שבכתב, והתורה שבכתב ירועה וזיל קרי בי רב היא.

כוונת המשנה להורות ההלכה המופשטת, וזה הוא אשר בינה ובין המכילתא והספרא והספרי (שנסדרו בכוונה להוציא הלכה מן המקרא ולפרש אותו על פי ההלכה). ולכן גם מדרשי המקראות הם מעטים במשנה.

המסכתא נקראת על שם הענין המבואר בה, ולפעמים מבוארים הרבה ענינים במס' אחת ואז נקרא שמה על שם עיקר הענין או על ענין ראשון של המסכתא. ולפעמים שם המסכתא הוא שם כולל כמה ענינים הבאים בהמסכתא.

דוגמה: ע ל ש ם ה ע נ י ן ה מ ב ו א ר ב ה: מס' חלה

ערלה דמאי שבת וכו'. — על שם עיקר הענין: מס' מגילה ובאו בה דיני בית הכנסת ודיני הקריאה, מס' סוטה ובאו בה דיני פרשת המלך וכו' משוח מלחמה, עגלה ערופה. — על ענין הראשון: מס' פאה ובאו בה דיני לקט ושכחה וכו'. סוכה ובאו בה דיני לולב וכו'. — שם המסכתא כולל כמה ענינים: מס' ברכות ומבוארים בה דיני ק"ש וברכותיה, התפלה, ברכת המזון וכו'. מס' כלאים ובאו בה דיני כלאי זרעים, כלאי אילן, כלאי כרם, כלאי בהמה וכו'. מס' שבועות ובאו בה דיני כמה מיני שבועות — ולפעמים לא נודע משם המסכתא עיקר ענין המסכתא, כגון מס' „ביצה" נקראת על שם התחלת משנה ראשונה של המסכתא. „יומא" כלו' היום והכוונה היום הידוע, יוה"כ, וכן בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא והכוונה של דיני נזיקין.

הנה מצינו מסכתות גם למצוות אשר עיקרן מדברי־סופרים כגון דמאי, מגילה וכו', ולהמצוות דאורייתא ציצית תפילין ומזוזה לא מצאו עזר לקבוע להן מס' מיוחדות, ולא דברו בהן כי אם לפרקים. עיין מגילה פ"א מ"ח פ"ד מ"ח, עדיות פ"ד מ"י. מנחות פ"ג מ"ז פ"ד מ"א, וברמז בעלמא שבת פ"ח מ"ג פט"ז מ"א, עירובין פ"י מ"א, גיטין פ"ד מ"ו, כלים פי"ח מ"ח, ידים פ"ג מ"ג. ועיין ברמב"ם בפירושו למנחות פ"ד מ"א שנתן טעם לזה לפי שהיו הדברים אלה מפורסמים בזמן חיבור המשנה והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל העם וכו' ע"ש.

ובאמת גם דיני כתיבת ספר תורה לא נשנו במשנה, ומזה נראה שהיו אז אנשים מיוחדים אשר התעסקו בכתיבת ספרי קודש ובידם היו מסורים הדינים איש מפי איש; וזה הוא ג"כ בענין כתיבת התפילין והמזוזה. ולבד מן הכתיבה דיני תפילין ומזוזה לא רבו במספר ולא עלו למס' מיוחדת, וקצתן אין הצורך להזכירם כי היה כל איש למוד בהם מנעוריו, וכמאמר הרמב"ם, וקצתם באו במשנה. ואחר חתימת המשנה הרחיבו אלה ההלכות.

זה שהמשנה נחלקה לסדרים, ומסכתות ופרקים והפרקים למשנות מראה לנו שהמשנה לא נסדרה במקרה, אלא על פי תכנית מעובדת מראש על ידי המסדר, ואף כי המסדר לא מסר לנו באופן ברור את שיטת סידורו אך בכל זאת מאופן הסידור כבר אפשר לשער ולהקיף את התכנית.

ובאמת אנו מוצאים הרבה גדולים שהתשדלו לבאר לנו את שיטת המסדר, בין אלה נמצאים ר' שמואל הנגיד בספרו „מבוא התלמוד", הרמב"ם בפירושו למשנה (ראה ספרנו „עטרת יקותיאל" ע' 76־868), הרב ר' שמשון מקינון בחלק חמישי מספרו „כריתות": „דרכי המשנה והברייתא והגמרא"; ר' יהושע הלוי מתילמיסאן בספרו „הליכות עולם" והמר"י קארו הוסיף ביאור על ספר „הליכות עולם" וקרא לו „כללי הגמרא" והרב ר' שלמה אלגאזי. הרחיב כללים של „הליכות עולם" בספרו „יבין שמועה"; החכם ר' יוסף די וירגא בספרו „שארית יוסף"; הרב בעל התיו"ט בעל „כנסת הגדולה", בעל השל"ה, הרב ר' יאיר חיים בכרך בספרו „חות יאיר";

הרב מלאכי בספרו „יד מלאכי"; הרב מהר"י חאגיז בספרו „תחלת חכמה"; ב„שם הגדולים" אות כללי הש"ס, — ובספרי גדול הראשונים הרי"ף, „בעל המאור"; הרמב"ן; הרשב"א הרא"ש ועוד. (על פי דרכי המשנה לר׳ זכרי׳ פרנקל ז"ל).

תוכן סדר הראשון: „זרעים"

הסדר הזה כולל את האחת־עשרה המסכתות האלה:

א) ברכות — על הברכות והתפילות, וביחוד על התפלות שבכל יום.

ב) פ א ה — על דיני השארת יבול האדמה לעניים בשעת הקציר והלקט.

ג) ד מ א י — על הפירות המוטלים בספק אם הרימו מהם את התרומות והמעשרות.

ד) כלאים — על תערובות מין בשאינו מינו (צמחים, בהמות ובגדים).

ה) שביעית — על דיני שנת השמטה.

ו) תרומות — על דיני התרומה, וביחוד דיני התרומה הגדולה (תרומת הכהנים).

ז) מעשרות — על דיני המעשרות, וביחוד על המעשר הראשון ללוים.

ח) מעשר שני — על המעשר השני הנאכל הוא או דמיו בירושלים.

ט) חלה — על תרומה הבצק הניתנת לכהנים.

י) ערלה — על דיני איסור אכילת הפירות, שנושא העץ בשלש השנים הראשונות.

יא) בכורים — על הקרבת בכורי הפירות במקדש.

המדע החקלאי של אבותינו — מקור לחקלאותנו המחודשת

הסדר הראשון „זרעים" מרצה את המצוות הצבוריות, הדינים ודרכי הפעולה השונים הנהוגים בעבודת האדמה, וביחוד החוקים החברתיים הקשורים בה. החקלאות, שהיתה עיקר בחייהם של אבותינו בימי התהוות המשנה, זכתה לתפוס מקום ראשון בתורה שבעל־פה. אולם בראש וראשונה ניתנה מסכת שבהשקפה הראשונה אינה שייכת לעניני החקלאות: ראשון בספרי המשנה היא מסכת ברכות. היא קודמת לכל הש"ס מפני שהיא כוללת את דיני קריאת שמע ותפילה שבכל יום ויום וכל מיני ברכות שאדם מישראל חייב לברך את אלוהים באכילתו ובשתייתו ובקורות־חייו השונות.

חלק גדול של המסכת הראשונה "ברכות" כולל דברי אגדה המושכים את הלב, משלים נחמדים ועצות בדרך־ארץ ושמירת־הגוף, ולמודים נעלים מאור המפתחים את רגש ההתפעלות התמידית מפני הדר הטבע וחליפותיו,

„רשע בחייו חשוב כמת, מפני שרואה חמה זורחת ואינו מברך „יוצר אור", שוקעת ואינו מברך „מעריב ערבים", אוכל ושותה ואינו מברך; אבל הצדיקים מברכים על כל דבר ודבר, שאוכלים ושותים ושרואים וששומעים" (תנחומא) והאומר: „כמה נאה פת זו, ברוך שבראה; כמה נאות תאנים הללו, ברוך שבראן — זוהי ברכתן (תוספתא ברכות).

ולפיכך הקדימו מסכת ברכות בראש הש"ס, וביחוד בראש סדר „זרעים" מפני שכולה היא חדורה להסביר ולהעמיק בלב האדם, היוצא לעבודתו עבודת השדה, את הדעה הנשגבה וההכרה העיקרית:

ש „ל ה׳ ה א ר ץ ו מ ל ו א ה ת ב ל ו י ו ש ב י ב ה", והשמים שמים לה׳ והארץ נתן לבני אדם" כאן קודם ברכה וכאן אחר הברכה (ברכות לה.).

תוכן פרקי המסכתות של סדר „זרעים"

א. ב ר כ ו ת , המסכת הראשונה מסדר זרעים עוסקת בברכות ותפלות, ביחוד הקבועות בכל יום. היא מכילה 9 פרקים הללו: פ"א) דיני זמן קריאת שמע בערב ובבקר, הכשרת הגוף לקריאה זו, והתפלות שלפניה ואחריה. פ"ב) דיני הפרקים בפרשת שמע, באיזו אופנים מותר להפסיק בקריאתה כדי לברך בשלום, תנאי התפלה בלחש, קריאת האומנין בראש האילן ובראש הנדבך, ומנהגי חתן. פ"ג) דיני הפטורים מקריאת שמע וטהרת הגוף. פ"ד) זמן התפלות של שחר, מנחה וערב, ותפלות המוספים; אם יש להתפלל קצור מתפלת שמונה־עשרה, ואש יש לעשות את התפלה קבע; דיני התפלות במקום סכנה ובעת רכיבה ונסיעה ודיני מוספין. ובשאר עניני התפלה ושיעורה ועל דבר כוון הרוחות, כי העמידה בתפלה מול ירושלים כבר מפורשת על ידי שלמה וכתוב בדניאל (ו׳ יא). פ"ה) על המצב הפנימי של המתפלל וההכנה לתפלה; תפלות־גשמים וברכת הבדלה ומה שכוללין בתפילת י"ח, ודיני העובר לפני התבה והטועה בתפלתו. פ"ו) הברכות שיש לברך על פרי־העץ, פרי־האדמה, הלחם, היין ומזונות אחרים, ועל שתית המים והמוגמר, או הקטורת, הבאה קודם ואחרי הסעודה. פ"ז) על ברכות הזמון אחרי הסעודה. פ"ח) מחלוקת בית שמאי ובית הלל בדיני נטילת־ידים והברכות, ביחוד באותן שבשעת הסעודה. פ"ט) דיני ברכות מפאת מאורעות והזדמנויות שונים (זכרון הנסים ובטול עבודה־זרה במקומות ידועים, מראה חזיונות טבעיים, קבלת בשורות, בנין בית חדש וקנית כלים חדשים, כניסה לעיר ויציאה ממנה, ומקרים מעציבים ומשמחים; ואחר שהמתפלל עליו לכוון לבו לבית המקדש. ע"כ יחלוק־כבוד בקדושת הר־הבית, ובחותמי ברכות שבמקדש, דיני הזכרת השם בברכת־שלום, ומסיימת המסכת, כדרך התלמוד בדברי אגדה.

וכאן מתחיל סדר „זרעים" גופו. עשר המסכתות שבו, עוסקות בענינים שונים אבל קרובים זה לזה.

ב. פ א ה . המסכת השניה „פאה" דנה בעניני „לקט, שכחה

ופאה", שהחקלאים משאירים בשדותיהם ובכרמיהם בשביל העניים ובזכויותיהם בכלל. המסכת משמשת פירוש ופירוט, וכן הרחבה והשלמה למקרא המפורש שבתורה (ויקרא י"ט, ט', י'): „ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור, ולקט, קצירך לא תלקט, וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט, — לעני ולגר תעזוב אותם".

מסכת פאה זו המיוסדה על ויקרא יט, ט, י.; כג כב; ודברים כד יט כב מכילה שמונה פרקים. פ"א) דברים שאין להם שעור בדומה לפאה; המדה והמקום של פאה לפי מה ששיערו חכמים; מאיזו צמחים מניחים פאה, וכמה הוא זמנה. פ"ב) איזו דברים מפסיקים לעניני פאה בתבואות־השדה ובפירות־האילן; אופני פטור ודיני חרובין, שתי גרנות ושני מיני תבואות. פ"ג) אופנים מיוחדים: חלקות־שדה קטנות, קצירה בזמנים שונים, ושדות השותפים; דיני נתינת הנכסים במתנה לאחרים. פ"ד) כיצד הפאה ניתנת; דיני לקט וחורי הנמלים. פ"ה) יתר דיני הפאה והשכחה. אופני השכחה. פ"ו) זכיות בזיתים וכרמים. פ"ז) אימתי יכלה זמן הפאה, ואימתי נאמנים העניים על זכויותיהם; דיני מעשר־עני והנתינות לעני העובר ממקום למקום; לאיזו עניים יש זכות על הפאה.

ג. ד מ א י או ד מ י (1), מסכת המכילה דיני תבואה, שיש ספק אם בעליהם הפרישו ממנה מעשר ראשון או שני, ושמפרישין ממנה שנית מספק. יש בה שבעה פרקים. פ"א) איזו פירות פטורים ממעשר־דמאי; במה נבדל מעשר־דמאי מהמעשר־השני הרגיל; איך נוהגים בדמאי. פ"ב) איזו פירות של ארץ־ישראל מפרישין דמאי בכל מקום, מי הם האנשים הנאמנים על הדמאי, ואיך הוא נלקח ונמכר. פ"ג) את מי מותר להאכיל דמאי, ובאיזו אופנים צריך להפריש ממנו מעשר כשמוסרים אותו לאחרים. פ"ד) איך נוהגים בתבואות־דמאי בשבת, ומי נאמן עליה. פ"ה) כיצד מעשרין את הדמאי. פ"ו) איך נוהגים החוכרים והשותפין בדיני דמאי, ומה דינם של פירות שגדלו בסוריה. פ"ז) דיני האורחים הקרואים לסעודת־השבת אצל אנשים בלתי נאמנים על הדמאי; הפרשת מעשר דמאי במקרים ידועים, ואיך נוהגים אם נתערב טבל (תבואה שבודאי לא הופרש ממנה מעשר) בדמאי.

ד. כ ל א י ם . מסכת כלאים עוסקת בדיני איסורי בתערובות צמחים, בעלי־חיים ובגדים ממין אחד ומסוגים שונים הקשורים במצות התורה: „בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים, ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך" (ויקרא י"ט. י"ט) וכן בדברים (כ"ב ט - יא) זאת אומרת, שאין לזרוע או לנטוע ביחד צמחים שונים וכן הדין לגבי הרבעה ותלבושת.

---

(1) הנקוד הזה נמצא בשירו של אבן־עזרא על המסכתות, ולא דמאי, כמו שנוהגים לנקד בטעות, המלה באה מ„דום", היות חשוד, או יותר נכון: מ„דמה", היות דומה. לדעת הופמאן, היא באה מ„דמע", תבואה המכילה או הערובת תרומה או דמע.

המסכת מכילה תשעה פרקים. פ"א) איזו צמחים ובעלי חיים הם כלאים זה בזה. פ"ב) איך להתנהג עם שני מיני תבואה שנתערבו, כיצד זורעים מינים ידועים בשדה הזרוע כבר מינים אחרים, ואיך זורעים מינים שונים זה בצד זה. פ"ג) דיני ערוגות של בצלים, קשואין ודלועין. פ"ד־פ"ה) דיני כרמים. פ"ו) דיני ערים (כעין סוכה עשויה מגפנים הסמוכים על קנים. פ"ז) הברכה ודינים אחרים של גפנים. פ"ח) הסוגים השונים בכלאי־בהמה, קשירת בהמות שונות בקרון אחד, ובהמות שנולדו מסוגים שונים. פ"ט) כלאי־בגדים.

ה. ש ב י ע י ת . מסכת שביעית נוגעת בדיני השנה השביעית, או שנת השמיטה לפי הכתוב: „ושש שנים תזרע ארצך ואספת את תבאתה, השביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך"; „שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו, לא יגוש את רעהו ואת אחיו" (שמות כ"ג. י"א; שם טו. ב; ויקרא כ"ה א - ח; דברים טו.) שנה זו של הרוחות זמן פרעון החובות, לפי פשוטו של מקרא, היתה גם לשנת בטולם הגמור של החובות. המסכת מכילה עשרה פרקים, תשעה מדברים בשביתת האדמה, והעשירי — בשמיטת החובות. פ"א) דיני שדה־אילן, ועד מתי מותר לחרוש בו ערב שביעית. פ"ב) דיני שדה־הלבן. פ"ג) איך מזבלין וגודרין את השדות בשביעית, אם פותחין בהם מחצב אבנים והורסים חייץ, איך מסקלים אותם. פ"ד) אם מלקטים בשדה עצים, אבנים ועשבים; דיני בקוע וקציצה באילנות; אימתי מותר לאכול את הפירות שגדלו בשביעית, ואימתי מכניסים אותם לתוך הבית. פ"ה) איך נוהגים בבנות־שום, בלוף ובפואה, ואיזו דברים אסור למכור או להשאיל בשביעית. פ"ו) הבדל הארצות בנוגע לשביעית; איזו דברים אסור להוציא מא"י לחוץ לארץ, ואיסור הכנסת תרומה מחו"ל לא"י. פ"ז) על איזו פירות חל איסור שביעית. פ"ח) איך נוהגים בפירות שגדלו בשביעית. פ"ט) איזו ירקות מותר לקנות בשביעית; איזו פירות שגדלו בשביעית אוכלים ואיזו מבערים. פ"י) דיני שמיטת הלואות; במשנה ד' באו דיני פרוזבול, שתקן הלל הזקן, כדי שלא ימנעו היהודים מהלוות זה לזה מפחד שמיטת שביעית. נוסחו של הפרוזבול: „מוסר אני לכם, איש פלוני, ופלוני הדינים שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה". ואחרי שנכתב כתב זה אין שביעית משמטת עוד את המלוה, מפני שהוא כגבוי דמי.

ו. ת ר ו מ ו ת (תרומה גדולה או תרומת־הכהנים על פי „והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'". (במדבר ט"ו יט; יח, ח; דברים יח. ד.) — ותרומת־מעשר, או מעשר לטובת הכהנים הנפרש מן המעשר הנתן ללויים, (במדבר יח. כה). המסכת מכילה י"א פרקים, העוסקים ביחוד בתרומה גדולה: פ"א) איזו אנשים אינם רשאים לתרום את התרומה, ומאיזו פירות אין תורמין; אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין. פ"ב) אין תורמין מטהור על הטמא ומן הטמא על הטהור, ולא ממין על שאינו מינו; הבדל בין שוגג למזיד בנוגע להפרשת תרומה ועניינים

אחרים. פ"ג) באיזו מקרים צריך להפריש את התרומה שתי פעמים; כיצד מפרישין אותה ובאיזה סדר; אם מועילה אמירה בהפרשת תרומה, דין הנכרי שתרם. פ"ד־ה') הפרשת תרומה גדולה ומדתה, ודיני מדומע(1), או תערובות של תרומה בתבואה אחרת. פ"ו) איך משלם הזר, שאכל או גנב תרומה, את נזקי הכהן. פ"ז) יתר הדינים בנוגע לתשלומי תרומה ותערובתה. פ"ח) אופנים אחרים של תשלומי תרומה; יין תרומה שנתגלה; על סכנת הרעלה ע"י נשיכת נחש, על תרומה שנטמאה, ועל נשים הצפויות לסכנת טומאה מצד נכרים. פ"ט) איך להתנהג עם תרומה שנזרעה. פ"י) איזו דברים נאסרים ע"י תרומה בנותן־טעם. פי"א) באיזו אופנים משתמשים בתרומה.

ז. מ ע ש ר ו ת , או מעשר ראשון, שיש להפריש מהתבואה לפי הכתוב (במדבר יח. כא ־ כד) והשייך להלוי. המסכת מכילה ה' פרקים. פ"א) איזו פירות חייבים במעשר, ומאימתי הם מתחייבים. פ"ב־ד') באיזו אופנים נאכלים הפירות הללו מבלי הפרשת מעשר. פ"ה) חיוב המעשרות בעת שתילה ומכירה של הירקות והפירות, בהכנת משקין מפסולת היין ובתבואה הנמצאת בחורי הנמלים; צמחים וזרעונים הפטורים ממעשרות.

ח. מ ע ש ר ש נ י , לפי (ויקרא כז. ל. ־ לג; דברים יד. כב; שם כו. יב). המעשר הזה או ערכו דמי־פדיונו נאכלים לפני ה' ב י ר ו ־ ש ל י ם מתוך שמחת חגיגה. המסכת מכילה ה' פרקים: פ"א) איסור מכירת המעשר, ומה שמותר לקנות בדמי פדיונו. פ"ב) אופנים אחרים של השמוש במעשר שני; דיני טעות מעשר־שני ומעות חולין שנתערבו, ואיך מחללין מטבעות כבדים על מטבעות יותר קלים כדי לשאתם לירושלים. פ"ג) האיסור לשלם מפירות מע"ש שכר הובלתם לירושלים, ולקנות תרומה בעד מעות מע"ש; האפשרות לחלל בירושלים פירות על מעות, ומעות על פירות; איך נוהגים באילן העומד בירושלים וגופו נוטה מחוץ לחומה, או העומד מחוץ וגופו נוטה לפנים; דיני מע"ש שנטמא. פ"ד) באיזה שער פודין את המע"ש; בעל־הבית הפודה פירותיו מוסיף חומש משווים; באיזו אופנים נחשבים פירות ומעות נמצאים למע"ש. פ"ה) דיני כרם־רבעי ופדיון פירותיו; אופני הבעור של מעשר; העברת הודית המעשר ע"י יוחנן כהן גדול (יוחנן הורקנוס), ובטול מוסדים אחרים על ידו.

ט. ח ל ה , שמפרישים לכהן מכל עיסה לפי הכתוב: ראשית ערסתכם תרימו תרומה (במדבר טו, יח ־ כא). המסכת מכילה ד' פרקים. פ"א) איזו דברים חייבים בחלה, ובאיזו פרטים דומה החלה לתרומה. פ"ב) האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה, כשהיא מכסה מערומיה; 5/4 הקב חייבים בחלה שמדתה 1/24 הקב; והאופים למכירה מפרישים חלה רק 1/48 הקב. פ"ג) דיני החלה לפי טבע העיסה ולפי טיב בעליה. פ"ד) איזו מיני תבואה מצטרפים יחד למלא את המדה הדרושה לחיוב החלה. ההבדל שבין ארצות ידועות בנוגע לחלה וביכורים.

י. ע ר ל ה, דנה בדני נטיעות עצי פרי בשנים הראשונות לנטיעתן לפי הכתוב: „כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם את ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" (ויקרא יט, כג.). המסכת מכילה ג' פרקים: פ"א) באיזו אופנים חייבים האילנות והגפנים בערלה. פ"ב) באיזו אופנים בטלים פירות ערלה וכלאים המתערבים בחולין, ודיני תערובות אחרות של איסור בהיתר. פ"ג) דיני בגדים שנצטבעו בקליפי ערלה, ודיני תבשילים שנתבשלו באש של הקליפות הללו; דיני ערלה וכלאים בא"י, בסוריה ובשאר ארצות.

יא. ב כ ו ר י ם, לפי דברים כו, א. ושמות כג, יט. מסכת המכילה ג' פרקים. פ"א) האנשים שאינם מביאים ביכורים כלל, ומי מביא ואינו קורא את ההודיה הכתובה בדברים כו; מאיזו פירות ובאיזה זמן מביאים את הביכורים, ובאיזו אופנים מביאים פירות אחרים תחתיהם. פ"ב) באיזו פרטים דומים הביכורים למעשר־שני, ובמה הם נבדלים; ואגב מתבאר במה שוה האתרוג לאילן, דם אדם — לדם בהמה, וכוי — לבהמה ולחיה. פ"ג) כיצד מביאים את הביכורים לירושלים. פ"ד) בכמה הוצאות של המשנה, ברוב הוצאות התלמוד ובהקודיקס התלמודי ממינכן (לאפוקי המשנה בהוצאת לובי והתלמוד הירושלמי). ישנו פרק רביעי למסכת זו, אולם אינו שייך. להמשנה אלא להברייתא וע"כ אין לו פירוש הרמב"ם; בפרק זו מדובר על דיני האנדרוגינוסים.

הסדר השני: „מועד"

עוסק בכל דיני שבת וחגים, ימי תענית ואבלות, הנקראים מועדים

וכולל שתים-עשרה מסכתות

א) ש ב ת — על דיני השבת.

ב) ע י ר ו ב י ן — על דיני שתוף התחומין, החצרות והרשויות לצרך היתר המשא בשבת.

ג) פ ס ח י ם — על דיני החמץ וקרבן הפסח, וכל הדינים הקשורים בחג הפסח.

ד) ש ק ל י ם — על מס מחצית השקל שהיו גובים בזמן שבית המקדש היה קים בחודש אדר להוצאות צרכי המקדש והצבור.

ה) י ו מ א — על דיני יום הכפורים.

ו) ס ו כ ה — על דיני חג הסוכות.

ז) ב י צ ה — על המלאכות האסורות והמותרות בימים טובים.

ח) ר א ש ה ש נ ה — על חג ראש השנה, וקידוש החודש.

ט) ת ע נ י ת — על דיני הצומות, י"ז בתמוז, ט' באב ותעניות שמכריזים לרגל עצירת הגשמים ועוד.

י) מ ג י ל ה — על קריאת מגילת אסתר בפורים, וקריאת התורה בשאר המועדים.

יא) מ ו ע ד ק ט ן — על דיני ימי חול המועד של פסח, וסוכות וכן גם בראש־חודש, בחנוכה ופורים וגם בדיני אבלות.

יב) ח ג י ג ה — על דיני העליה לרגל והקרבנות בשלשת הגדולים (פסח, שבועות, סוכות).

אחרי סדר התפילה והעבודה העיקרית, החקלאית, שבכל יום ויום — בא סדרם של הימים המיוחדים, ימי מנוחה ושביתה מעבודת יום יום, וימי חג, ומועד שונים. סדר שני זה שבסדרי המשנה, סדר „מועד", מתחיל בשבת, ביום הקבוע לשביתה מעבודה פעם בשבוע ומסכת שבת הגדולה (השניה לגודל בכל המסכתות) מרצה על כל עניני השבת.

לכל חג חשוב מיוחדת מסכת מתאימה לו וגם למאורעות, שאחרי נתינת התורה, לימי הצומות ואבלות נקבעו מסכתות העוסקות בעניניהם.

א. ש ב ת , מסכת המיוסדה על שמות כ י; כג יב; דברים ה יד; שמות לד כא; לה ב ג; טז כב; במדבר טו לב; ירמיה יז כא; עמוס ח ה; נחמיה י לא; ג טו. חוקי השבת המבוארים במקרא מועטים הם, והדינים המרובים במשנה נסמכו על סמיכת אסור המלאכה בשבת למעשה המשכן בשמות ל"ה.

בנוגע לאיסורי ההוצאה מרשות לרשות, התופסים מקום חשוב בשבת ביום הקבוע לשביתה מעבודה פעם בשבוע ומסכת שבת הגדולה בהלכות השבת, יש להבדיל ארבע רשויות: „ר ש ו ת ־ ה ר ב י ם ", היינו ככר או רחוב מחוץ לעיר או בתוך עיר בלתי מוקפת חומה; „ר ש ו ת ה י ח י ד ", היינו חצר או עיר מוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה; „כ ר מ ל י ת ", מקום שאינו שייך ליחיד ושהרבים משתמשים בו בהגבלות ידועות, כמו הים (שבת פי"א מ"ד), או מקום המוקף גדר משלש רוחותיו; ו „ מ ק ו ם ־ פ ט ו ר ", גבעה או עמק, המכילות פחות מד' אמות ברבוע (יותר מזה לפי הרמב"ם בפירושו לשבת פ"א מ"א).

תוכן כ"ד הפרקים: פ"א) דן באיזו אופנים אסור להוציא מרשות לרשות; מה שאסור לעשות ערב שבת סמוך לחשכה; „שמונה־עשר־דבר, שגזרו חכמים" בעלית חנניה בן חזקיה בן גריון. פ"ב) דן — בהדלקת נרות לשבת. פ"ג־ד) דנים בדיני טמינה לחמום ואופני חמום המותרים בשבת. פ"ה) דן במה בהמה יוצאה ומתכסה בשבת. פ"ו) דן במה איש ואשה יוצאים בשבת (תכשיטים, קמיעות, הקב לקיטע ושן שועל). פ"ז) דן בכמה חטאות מביאים, בעון חלול שבת; שם, משנה ב' מונה ל"ט אבות־המלאכות של שבת, והמשניות ג וד, כמו הפרק ח' דנים בקביעות השיעורים של הדברים, שחייבים על הוצאתם מרשות לרשות בשבת. פ"ט) משניות א'־ד עוסקות בדינים שונים, שאינם שייכים לשבת, ויש להם ראיה או זכר מן הכתוב; הם באו כאן רק מחמת ה„זכר־לדבר" שמצאו לשיעור של חרס לענין הוצאת שבת בישעיה ל יד (פרק ח' מ"ז). ואח"כ באו דינים ושי־עורים אחרים בנוגע להוצאת דברים בשבת. פ"י) דיני הוצאה בשבת עד

האסקופה, או מפתן הדלת, שמשם הוכנס או הוצא החפץ; הוצאה ע"י שנוי, או ע"י שני אנשים; הוצאת מת וחי. פי"א) דיני זריקה לרשות הרבים, לים או ליבשה. פי"ב) דיני בונה, מסתת, מכה בפטיש. קודח, חורש, מנכש, מזרד, מלקט עצים ועשבים וכותב שתי אותיות. פי"ג) דיני אורג, טווה, תופר, קורע, מלבן, צובע וצד ציד. פי"ד) דיני ציד עשיית מי־מלח והכנת רפואות. פט"ו) דיני קשירת קשרים קפול בגדים והצעת מטה. פט"ז) דיני הצלה מן הדליקה. פי"ז) באיזו כלים ניטלין בשבת, ואם פוקקין את החלון בשבת. פי"ח) איזו כלים מפנין; מדדין עגלין וסייחין, ואשה מדדה את בנה (אבל אינה נושאת אותו); אין מילדין את הבהמה, אבל מחללין את השבת על האשה היולדת. פי"ט) דיני מילה בשבת; איזו דברים פוסלים במילה. פ"כ) דן באם מסננין את היין בשבת, ואיך מאכי־לין את הבהמות. פכ"א) דן באיך מסירין את האבן שעל פי חבית של יין, ואיך מעבירין שיירי אוכלין מן השולחן. פכ"ד) דן בדיני הכנת אוכלין ומשקין וטבילה בשבת. פכ"ג) דן באם שואלין ומטילין חלשין, או גורלות, בשבת, אם מחשיכין על התחום, ואיך נוהגים במת. פכ"ד) דן באיך מאכי־לין את הבהמות בשבת.

ב. עירובין, אף מסכת זו עוסקת בדיני שבת אמרה התורה: שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי (שמות טז כט), מסכת זו עוסקת בשלשה דברים, והם: „עירוב תחומין"; הרוצה ללכת בשבת מן העיר מרחק העולה על 2000 אמה, שנקרא „תחום־שבת" מניח בסוף „התחום" מזון שתי סעודות, וקונה ע"י זה שביתה במקום ההוא, כדי שיהיה זכאי בשעת הצורך להתרחק משם עוד אלפים אמה. 2) „עירוב חצרות", הדיירים היושבים בחצר אחת מערבים יחד את הרשויות שלהם ע"י מאכל משותף שמניחים באיזה מקום, כדי שיהיו זכאים לטלטל ולהוציא מרשות לרשות באותה החצר. דומה לזה הוא „עירוב מבוי" או שתוף מבוי — (המבוי, המוקף משלש רוחותיו, או הרחוב נעשה לרשות היחיד ע"י קורה, חבל או חוט ברזל, שסוגרים בהם את הצד הפתוח. 3) „עירוב תבשילין"; כשחל יום טוב בערב שבת היה אסור עפ"י דין לבשל בו ולהכין לצורך השבת, אלמלא ערבו יחד את ה„יום טוב־והשבת" ע"י תבשיל מוכן לצורך השבת מיום החמישי.

בשני הסוגים הראשונים של העירוב עוסקת המסכת עירובין, ובהסוג השלישי עוסקת מסכת ביצה פ' ב'. המסכת עירובין שלפנינו מכילה עשרה פרקים. פ"א) דן בדיני עירוב מבוי, השיירה שחנתה בבקעה איך היא עושה עירוב. פ"ב) דן באיך דולים בשבת מן הבאר, ובאיזו אופנים מותר לטלטל בגינה. פ"ג) דן במה מערבין, והיכן מניחין את העירוב; ע"י מה נפסל העירוב; דיני עירוב תחומין על תנאי; יום טוב שחל להיות בערב שבת; דיני ראש השנה. פ"ד) דן ביציאה מחוץ לתחום. פ"ה) דן בדיני קרפף מסביב לעיר, ואיך מודדין את התחום. פ"ו) דן בעירובי חצרות.

פ"ז) דן ביתר דיני עירובי חצרות; שתוף מבוי. פ"ח) דן בשתוף תחומין, מניחין את החבית ומשתפין אותה לכל מי שילך לבית האבל ולבית המשתה; שיעור המזון של העירוב; פרטי עירובי חצרות. פ"ט) דן בדיני גגות. פ"י) מכיל כמה דינים הנוגעים לשבת והשייכים, איפא, להמסכת הקודמת; המוצא תפילין בשבת; איך מטלטלים הביתה ילד שנולד בשדה; אם מותר לגולל בשבת ספר תורה שנתגלגל מיד הקורא בשעת קריאה; דיני משתין, רוקק וממלא מים; מה שמותר במקדש ואסור במדינה.

ג. פ ס ח י ם, לפי שמות יב; כג טו; לד טו; ויקרא כג ה; במדבר כח טז; ודברים טז א. המסכת מכילה עשרה פרקים, המבארים איך חוגגים את חג הפסח גם אחרי שחרב הבית. פרקי א ב וג) דנים בבדיקת חמץ וביעורו; מאיזו דברים מכינים את המצות; ירקות המרורים. פ"ד) דן באיזו מלאכות מותר לעשות בערבי פסחים, ועד איזו שעה; ששה דברים שעשו אנשי יריחו, וששה דברים שעשה חזקיהו המלך (שרק אחד מהם שייך לפסח). פ"ה) דן בשחיטת הפסח. פ"ו) דן באם פסח דוחה את השבת; אימתי מביאים את החגיגה; אם נשחט הפסח שלא לשמו. פ"ז) דן בכיצד צולין את הפסח; איך נוהגים אם נטמא הפסח; מה נאכל ממנו. פ"ח) דן במי אוכל מן הפסח, ואיפה אוכלין אותו; דיני חבורות להקרבת הפסח. פ"ט) דן בפסח שני (של החודש השני); איך נעשה פסח מצרים; דין הפסח שנתערב בזבחים אחרים. פ"י) דן בסדר סעודת הפסח אחרי שתית ארבע כוסות היין, הנחשבות לחובה (משנה ג' אומרת, כי אחרי חורבן המקדש אין שוחטין עוד את הפסח ואין אוכלין ממנו).

ד. ש ק ל י ם, המסכת מכילה שמונה פרקים, ועוסקת בדיני מחצית השקל. המס לטובת המקדש הופחת בימי נחמיה לשלישית השקל (נחמיה י לג). וכנראה, עלה שוב זמן מה אח"כ למחצית השקל (עיי' שמות ל יב) הניתן לצורך הוצאות בית המקדש השני. פ"א) דן באחד באדר משמיעין על השקלים; בט"ו באדר ישבו השולחנות במדינה, ובעשרים וחמשה בו — ישבו במקדש, כי המס היה משתלם רק בשקל הקדש העתיק, והעם נתן תמורתו להשולחנות מטבעות חדשים; מי הם החייבים במחצית השקל. פ"ב) דן באיך מחליפים את השקלים; מיני מטבעות שונים; על מה מוציאין את מותר הכסף, שנקבץ למטרות צבוריות ידועות. פ"ג) דן באיזו אופנים תורמין את הלשכה ומוציאים השקלים הנקבצים. פ"ד) דן באיזו דברים לוקחים בכסף הנקבץ; איך נוהגים בנכסים שהקדישום בעליהם. פ"ה) דן בט"ו הממונים שבמקדש, וארבעת החותמות לציון מדות הקרבנות. פ"ו) דן בהמספר י"ג במקדש; המקום ששם נגנז הארון. פ"ז) דן בדיני מעות, בשר ובהמות שנמצאו בירושלים ובמקדש; שבעה דברים שהתקינו בית דין. פ"ח) דן בדיני רוקין, כלים וסכינים שנמצאו בירושלים; טהור הפרוכת שנטמאה; תאור יפיה של הפרוכת שלפני המקדש; מנהגי השקלים והביכורים בטלו משחרב הבית.

ה. י ו מ א (בעברית — היום), כנוי לכפורים (במשנה הוצאת

לובי, ואצל רב שרירה גאון) או יום הכפורים (תוספתא) הנקרא גם „יומא רבא" (עיי' ויקרא טו). המסכת מכילה שמונה פרקים. פ"א) דן בהכנות הכהן גדול ליוה"כ. פ"ב) דן בארבע הפייסות (גורלות) לצורך חלוק העבודה במקדש; איך הוקרבו הקרבנות על גבי המזבח. פ"ג) דן ביתר הכנות הכהן הגדול (טבילה, רחיצה ולבישת בגדים); הבאת הפר ווידויו הראשון של הכהן הגדול; שני הגורלות של זהב שעשה ר' יהושע בן גמלא בעד שני השעירים; התיקונים שעשו בן־קטין, מונביז המלך והילני המלכה במקדש, וגנוי האנשים שנמנעו מלעשות שם תיקונים אחרים. פ"ד) דן בהטלת הגורלות על שני השעירים; וידויו השני של הכהן הגדול; הדינים המיוחדים של יוה"כ בנוגע להקטרה, העליה להמזבח ורחיצת הידים והרגלים. פ"ה) דן בכניסתו של הכהן הגדול לקדש הקדשים: עם הקטורת, חטוי מזבח הזהב. פ"ו) דן בוידויו השלישי של הכהן הגדול; הולכת השעיר המשתלח לעזאזל. פ"ז) דן במה שקרא הכהן הגדול בתורה, מה שהודיע להעם והברכות שברך; יתר פרטי עבודתו. פ"ח) דן באיסורי יוה"כ, וביחוד דיני התענית; איזו דברים מכפרים עוונות (חטאות, אשמות, מיתה, יוה"כ ותשובה). ובאיזו אופנים אין הדברים הללו מכפרים. (בפרקים האחרונים מסופר בתיאור אפי נהדר, סדר עבודתו של הכהן הגדול בבית המקדש ביום הזה).

ו. ס ו כ ה, מסכת העוסקת בדיני חג הסוכות, לפי ויקרא כג לד - לו, במדבר כט יב, ודברים טז יג - טז. היא מכילה חמשה פרקים. פ"א) דן בכמה מדתה של הסוכה, וממה היא נעשית. פ"ב) דן בדינים אחרים בנוגע לטיב הסוכה; איך אוכלין בה, ומי פטור מן הסוכה. פ"ג) דן בלקיחת ארבעה מינים: הלולב, ההדס, הערבה והאתרוג, לפי ויקרא כג מ. פ"ד) דן בכמה ימים של החג נמשך כל אחד ממנהגי החגיגה; דין ומנהג נסוך המים. פ"ה) דן באותות השמחה בעת שאיבת המים ונסוכם (עיי' ישעיה יב ג); כ"ד משמרות הכהנים בעת קרבנות התמיד, וחלוק הקרבנות כמו לחם הפנים בין הכהנים.

ז. ב י צ ה, או יום טוב, מסכת העוסקת בדיני יום טוב, ובהבדל שבין שבת ויום טוב, בסמיכות על שמות יב טז.

כדי להבין מסכת זו צריך לדעת פירוש המושגים הללו: „מוכן", דבר שהוכן או שהוקצה בחול ליום טוב או לשבת; „מוקצה" (בדול), דבר שלא הוכן באופן האמור, מפני שלא היה עוד בעולם לפני השבת והיו"ט, או מפני שלא נועד באופן הראוי (עיי' המאירי לריש ביצה); ו„נולד", מושג הקרוב למוקצה, היינו, דבר שנולד זה עתה ולא הוכן מקודם, כמו פירות שנשרו זה עתה מן האילן.

המסכת מכילה חמשה פרקים. פ"א) דן במחלוקת ב"ש וב"ה ע"ד ביצה שנולדה ביום טוב; ב"ש מתירין לאכול את הביצה שנולדה מתרנגולת, העומדת לאכילה ולא לגדל ביצים, בין אם גמרה ביום טוב ונולדה בשבת הבאה אח"כ, ובין אם גמרה בשבת ונולדה ביום טוב שלאחריה; ובית

הלל אוסרין. אחרי כן באים כמה דינים אחרים, שב"ש וב"ה נחלקו בהם, ונפרטו האוכלין והבגדים שמותר לשלחם ביום טוב בתור תשורה. פ"ד) דן בדיני עירוב תבשילין; חלוקי דעות אחרים בין ב"ש וב"ה; שלשה דברים שרבן גמליאל מחמיר בהם, ושלשה — שהוא מקיל בהם; שלשה דברים שהתיר ר' אליעזר בן עזריה; איך ריחים של פלפלין ועגלה של קטן מקבלים טומאה. פ"ג) דן בציד החיות ושחיטתן ביום טוב; איך קונים ביו"ט בשר, משקין וכדומה, מבלי לעמוד על המקח והמדה. פ"ד) דן בדיני טלטול של חפצים שונים, וביחוד בשל עצים; מלאכות התנור המותרות ביום טוב. פ"ה) דן בדברים האסורים והמותרים בשבת ויו"ט; דיני מרעה הבהמות, טלטול כלים והשאלתם.

ח. ר א ש ה ש נ ה. כל ראש חודש נחשב לחג לפי במדבר כח י"א (ועיי' שם י י), ובתכונה מיוחדת הוחג ראש החודש תשרי (שלפי הלוח הדתי־לאומי הוא החדש השביעי, ולפי לוח הדתי האזרחי, הוא הראשון) ועיי' ויקרא כג כד, ובמדבר כט א - ו. המסכת מכילה ארבעה פרקים. פ"א) דן בארבעה ראשי שנים (ניסן, אלול, תשרי ושבט); בד' פרקים העולם נדון; על ששה הדשים השלוחים יוצאים מירושלים; עדות על ראית החודש. פ"ב) דן ביתר עדות החודש; מנהגי קדוש החודש; הסכסוך שבין רבן גמליאל הנשיא ור' יהושע והמשמעת הדתית שלו. פ"ג) בדיני תקיעת שופר; הצורך לכוון את הלב לשמים בעת התקיעה)שמ' יז יא). פ"ד) דיני תקיעה בשבת בטרם שחרב בית המקדש ואחר חורבנו; דיני נטילת לולב בזמן הבית ומשחרב; זמן קבלת עדות החודש; סדר הברכות והתפילות הנאמרות בראש השנה: „מלכיות" (אמירת י' פסוקים מהתנ"ך המזכירים את שהוא הבורא עולם „מלכות האלהים"), „זכרונות (עשרה פסוקים אחרים המזכירים שה' זוכר את מעשה בני האדם וישלם להם כמפעלם) ו„שופרות" (עשרה פסוקים שנזכרה בהם) על אודות קול השופר אשר נשמע במתן תורה וישמע בקבוץ גליות (עיין עקרים מאמר א' פ"ד).

ט. ת ע נ י ת, או בל"ר ת ע נ י ו ת, מסכת המכילה ארבעה פרקים. פ"א) דן במאימתי מזכירין גבורות גשמים (בהברכה השניה של תפלת שמו"ע), אימתי מתחילין להתפלל על הגשמים (בהברכה התשיעית של שמו"ע), אימתי מתחילין להתענות (שתי פעמים תענית של שלשה ימים, ואח"כ של שבעה) ומנהגי העצבות של העם. פ"ב) דן בסדר התעניות של שבעה ימים, והתפלות הנאמרות או התעניות של הכהנים; באיזו ימים אין גוזרין תענית על הצבור. פ"ג) דן באיזו מקרים קובעים תענית ומתריעין בשופר (התרועה שונה מהתקיעה); מעשה חוני המעגל, המתפלל הידוע על גשמים; אימתי נפסקת התענית על עצירת גשמים. פ"ד) מוסד המעמדות, שכהנים, לויים וישראלים השתתפו בו; התעניות של אנשי המעמד וקריאתם בתורה; צום שבעה עשר בתמוז וצום התשיעי באב; יום טוב של חמשה עשר באב.

י. מ ג י ל ה, או „מגילת אסתר" הנקראת בפורים בביהמ"ד, לפי

אסתר ט כח. המסכת מכילה ארבעה פרקים. פ"א) דן באיזו ימים באדר נקראת המגילה; ההבדל בענין זה בין כרכים המוקפים חומה ובין כפרים ועיירות גדולות, ומתוך זה נזכרו הבדלים בין ענינים אחרים מסוג אחד, כמו שבת ויו"ט ועוד; הספרים של התנ"ך נכתבים בכל לשון (לפי רשב"ג הותרה כתיבתם, (אם בלשונות לועזיות), רק ביונית, ותפילין ומזוזות אינם נכתבים אלא אשורית; במות קטנות וגדולות לקרבנות; ירושלים ושילה. פ"ב) דן באיך קוראים את המגילה; ואיזו ענינים דתיים יכולים להעשות במשך כל היום וכל הלילה. פ"ג) אינו שייך לפי תכנו להמסכת. הוא עוסק בדיני מכירת תשמישי קדושה ובית הכנסת, בדיני ביהכ"נ שחרב, בקריאת התורה בשבתות של חודש אדר ובמועדים האחרים(1). פ"ד) רק המשנה הראשונה שבו עוסקת בקריאת המגילה, ויתר המשניות עוסקות עפ"י רוב בקריאות צבוריות אחרות בהתורה והנביאים; מ"ג — לאיזו ענינים דרוש מנין של עשרה יהודים; מ"ד כוללת דיני מתורגמן; מ"ה דנה באיך להתנהג בתפילין; מ"ט דנה באיזו דברים משתיקין את המתפלל והמבאר את התורה; איזו מקומות בתורה נקראים ואינם מתורגמים; באיזו פרשיות אין מפטירין.

י"א. מועד קטן (2), או משקין, לפי המלה הראשונה של המסכת (משנה הוצאת לובי, ור' נתן בן יחיאל בערוך). היא מבארת בשלשה פרקים את דיני חול־המועד, היינו, הימים שבין שני הימים הראשונים ושני הימים האחרונים של פסח וסוכות. בחול המועד מותר לעשות מלאכות ידועות, וקצתן על ידי שנוי. פ"א) דן בדיני עבודות השדה, חפירת הקברים, עשית ארונות, תפירה, עריכת מעקה וסתימת סדקין בחמר. פ"ב) דן בדיני סחיטת זיתים וענבים; דיני קניה וטלטול. פ"ג) דן בדיני חתיכה במספרים, כביסה וכתיבה; איזו חגים דומים לשבת לענין אבלות; מנהגי אבלים.

י"ב. חגיגה, מסכת המבארת בשלשה פרקים את דיני שלש המצות: הראיה, החגיגה והשמחה, שנצטוו ישראל בשלש הרגלים (פסח, שבועות וסוכות, לפי דברים טז טו). פ"א) דן במי מחויב להראות בירושלים בהחגים הללו; כמה צריך להוציא על קרבנות; איזו בהמות ראויות לשלמי החג, ובמה יוצאים ידי חובת ראיה וחגיגה. פ"ב) כמו סוף הפרק הראשון, מכיל דינים שונים שאינם שייכים לנושא המסכת.

(1) פ' „בני העיר" הוא השלישי בתלמוד ירושלמי, במשנה הוצאת לובי וגם בתוספתא ובאלפסי; ולעומת זאת בא הפרק הרביעי „הקורא את המגילה" לפניו בתלמוד בבלי ובכת"י מינכן.

(2) בלשון התפלות נקראים הימים האמצעים של פסח וסוכות „חולו של מועד"; והתנאים קראו „יום־טוב" — להחג האמתי, ו„מועד" — לחוה"מ. בהמבטא הזה משתמשת גם המשנה במסכת זו. והמלה „קטן" נוספה בשם המסכת, כדי להבדילה מהסדר כולו, הנקרא גם הוא סדר „מועד".

מ"א עוסקת בענינים, שאין דורשין בהם בגלוי ואין מעמיקים לחקור בהם; מ"ב מביאה את המחלוקת הראשונה בהלכה שנפלה בין חכמי ישראל (פלוגתה בין יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן), והיא מזכירה את שמות חמשת זוגי החכמים הקדמונים שנחלקו בהלכה; מ"ו דנה בדיני כוונה בטבילה; מ"ז דנה במדרגות הטהרה של הלויים. פ"ג) דן בחומר בקדש מבתרומה, ועוד; אחרי כן באים ענינים אחרים, ורק שתי המשניות האחרונות של הפרק חוזרות שוב להנושא הזה: עם הארץ שנגע ברגל ביין ולחם של חבר לא נטמאו; איך מטהרין אחר הרגל את הכלים שהיו במקדש.

סדר שלישי: „נשים"

דאגת חכמינו לעניני משפחה

כולל שבע מסכתות

אם סדר ראשון עסקו הוא בענינים שבין אדם לאדמה, וסדר שני עוסק בענינים שבין אדם למקום — הרי עוברים אנו לסדרי משנה שעוסקים בענינים שבין אנשים לבין עצמם. סדר שלישי: „נ ש י ם", כולל את הדינים הנוגעים ליחסים שבין אשה לבעלה.

הסדר הזה הוא הקטן שבסדרים, ובו שבע מסכתות הללו:

א) „י ב מ ו ת", עוסקת בדינים הקשורים במצוה שבתורה, כי אם מת אדם ואין לו ילדים — חייב אחיו לקחת את האלמנה לאשה, כדי להציג זכר למת האומלל ולהקים שם אחיו בישראל.

ב) „כ ת ו ב ו ת", דנה בעניני כ ת ו ב ה (הוא השטר שכותב האיש הנושא אשה, שבו הוא מתחייב לפרנס אותה ולספק לה את כל צרכיה) ובכמה דינים הנהוגים בעת הנשואים ובחיי המשפחה.

ג) „נ ד ר י ם" עוסקת בכל מיני נדרים וחרמים ושבועות שאדם מטיל על עצמו, ובנדרי נשים.

ד) „נ ז י ר" מיוחדת לדינים של נדרי נזירות.

ה) „ס ו ט ה" ענינה: דיני אשה הסוטה מבעלה.

ו) „ג ט י ן" על דיני וספר הכריתות כשהבעל מגרש את אשתו, ודיני כתיבת הגט ומסירתו.

ז) „ק ד ו ש י ן", הבאה בסופו של הסדר והיא הקטנה מן הקודמות, נתונים הדינים הקשורים במעשה הקידושים שהאדם מקדש אשה לשם נשואים.

תוכן פרקי המסכתות מהסדר השלישי — „נשים":

א. י ב מ ו ת מסכת העוסקת בדיני יבום, לפי דברים כה ה־י; רות ד ה.

המסכת מכילה ששה עשר פרקים. פ"א) דן באיזו מדרגות־קורבה של האלמנה לחובם פוטרות אותה ואת צרותיה מן החליצה ומן היבום; מ"ד מספרת, כי בפועל התיחסו תלמידי שמאי ותלמידי הלל אלו לאלו בסבלנות. פ"ב) דין שני אחים שמת אחד מהם, ונולד להם אח"כ אח שלישי;

שניות בקורבה, שנאסרו מדברי סופרים; דין מי שקידש אחת משתי אחיות, ואינו יודע איזו מהן קידש; הנשים שאסור לישא משום לזות־שפתים. פ"ג) דן בדין שני אחים שנשאו שתי אחיות. פ"ד) דן באם היבמה נמצאת מעוברת; שומרת־יבם שנפלו לה נכסים בירושה; מצוה בהאח הבכור לייבם; במה צריכות האלמנות להמתין עד שיתירו להן להנשא לאיש אחר, וכן זמן ההמתנה של הגרושות והארוסות; דיני ממזר. פ"ה) דן בהבדל שבין גט ובין חליצה. פ"ו) דן באיזו נשים אסורות לכהן גדול ולכהן הדיוט; מצות פריה ורביה. פ"ז) אם עבדי צאן ברזל ועבדי מלוג מותרים לאכול בתרומה; באיזו אופנים אשת כהן ובתו אסורות לאכול בתרומה. פ"ח) דיני פצוע־דכה וכרות־שפכה לענין יבום ואכילת תרומה; אם עמונים, מואבים, מצרים ואדומים מותרים לבוא בקהל (עיין דברים כ"ג, ב - ט). פ"ט) הנשים המותרות לבעליהן והאסורות ליבמיהן, ולהפך — המותרות ליבמיהן והאסורות לבעליהן; מ"ג — שניות האסורות מדברי סופרים; באיזו אופנים האשה אוכלת בתרומה ובמעשר. פ"י) דין האשה שנישאת עפ"י עדות שמת בעלה, ואח"כ הוברר שהוא חי; ולהפך, דין האיש שהודיעוהו כי מתה אשתו ונשא את אחותה, ואח"כ נתברר שאשתו קיימת; בעילת בן תשע שנים ויום אחד. פי"א) דיני גרים, חללים וולדות שנתערבו. פי"ב) מנהגי החליצה. פי"ג) דיני הקטנה הממאנת בבעלה; יבמה חרשת לענין חליצה ויבום. פי"ד) דינים אחרים של נשוא חרשת ויבומיה. פט"ו) - טז) הפרקים הללו עוסקים ביחוד בדיני עדות של מיתת הבעל, המתירה לאשתו להנשא לאחר.

ב. „כ ת ו ב ו ת" (כתובה מורה גם על השטר, וגם על הסך שהאשה האלמנה או הגרושה מקבלת מנכסי בעלה), המסכת מכילה י"ג פרקים. פ"א) הבתולה נשאת ליום הרביעי, והאלמנה — ליום החמישי; סך הכתובה; טענות בתולים. פ"ב) עדות נשים על עצמן, ושבויות בכלל; ובכלל דיני עדים שעדותם מביאה תועלת לעצמם, או שהם מעידים זה על זה לטובתם. פ"ג) קנס של מאנס נערה, לפי דברים כב כה. פ"ד) למי שייך הקנס הזה; זכיותיו של האב בבתו, וזכיותיו של הבעל באשתו וכן חובותיו לה; הבנים יורשים את כתובת אמם שמתה; מה שמגיע להאלמנה והבנות אחרי מות הבעל והאב. פ"ה) תוספת כתובה; החובות ההדדיים של הבעל ואשתו (בנוגע לחיי הנשואין והיחוסים הממוניים). פ"ו) מעשי ידיה של האשה וירושתה; חשבון הכספים שהאשה מכניסה לבעלה; הלבשת הבת לנשואיה. פ"ז) באיזו אופנים מגרשים את האשה בשביל נדרים, בשביל חטאי האשה, או בשביל מחלות הבעל ואומנתו המאוסה. פ"ח-ט) זכיות האשה והבעל על הנכסים שהניחו במותם. פ"י) מי שהיה נשוי איזו נשים ומת, כיצד גובות האלמנות את חובותיהן השונים מנכסי המת. פי"א) זכיות האלמנה על נכסי בעלה המת, ודין האשה שמכרה כתובתה. פי"ב) דין האשה שפסקה עם בעלה שיזון את בתו מבעלה הראשון; זכות האלמנה

להשאר בבית בעלה. פי"ג) מאמריהם של הדיינים חנן ואדמון; יתרונות הישיבה בארץ ישראל ובירושלים.

ג. נ ד ר י ם , לפי במדבר ל, מסכת המבארת בי"א פרקים דיני נדרים, שבועות וחרמות. פ"א) איזו מבטאים וכינויין (כמו קונם, קונה, קונס — כנויים להתחייבות להביא קרבן) נחשבים לנדר. פ"ב) איזו מבטאים אינם נחשבים לנדר; הבדל בין שבועה לקרבן, וסוגי נדר אחרים; נדרים עם הגבלות; פתיחת פתח להיתר בנדרים. פ"ג) ארבעת הנדרים הבטלים למפרע(1); שקר מתוך אונס; באור מבטאים ידועים בנדרים. פ"ד־ה) באיזו אופנים אסור לאדם להנות מחברו אם הדיר הנאה ממנו משניות ד ה: „הריני עליך", „הרי את עלי"). פ"ו־ז) דיני הנודר הנאה מאוכלין, מבגדים, מן המטה, מן הבית ומן העיר. פ"ח) הנודר הנאה לזמן ידוע; באורים למבטאי־נדר ידועים. פ"ט) איזו נדרים יכול החכם להתיר. פ"י) מי יכול להפיר את נדרי אשתו ובתו. פי"א) איזו נדרים של האשה והבת אפשר להבעל והאב להפיר.

ד. נ ז י ר (אצל רב שרירא גאון: נזירות), לפי במדבר ו, מסכת המכילה תשעה פרקים. פ"א) ע"י איזו מבטאים מתחייבים בנזירות; כמה זמן נמשכת הנזירות (עפ"י רוב, ולפחות, שלשים יום); נזירות שמשון. פ"ב) איזו נזירות היא קיימת; קשור שתי התחייביות בנזירות של שני אנשים. פ"ג) זמן הגילוח. פ"ד) התרת הנזירות והפרתה. פ"ה) הקדש טעות ושייכותו לדיני נזירות; אם נגנבה הבהמה הנועדה לקרבן הנזירות; נזירות בתנאי מעין התערבות. פ"ו) דברים האסורים לנזיר; דיני נזיר שנטמא; הקרבנות בעת גמר הנזירות. פ"ז־ח) באיזו אופנים הנזיר רשאי לטמא את עצמו, ביחוד למתים. פ"ט) נזירות של נשים ועבדים; טומאה ידועה וטמאת התהום; איזו מקומות נחשבים לשדה קברות; אם היה שמואל הנביא נזיר — אם לאו.

ה. ג ט י ן (מבטא יותר מבורר „גט אשה", בהבדל מ„גט שחרור"), לפי דברים כד א, מסכת המכילה תשעה פרקים. פ"א) גט המובא ממדינות הים; אישור הגט, ודיני חזרה בגטי נשים ושחרורי עבדים מצד הבעל והאדון. פ"ב) אישור הגט ע"י שני עדים; מתי, במה ועל מה נכתב הגט, ומי כותבו; דיני הולכת הגט. פ"ג) הגט צריך להכתב בפירוש לשם האשה המתגרשת; דין הסופר הכותב ומכין לו טופסי גיטין, שטרי מקח, וכדומה; גיטין אבודים; באיזו אופנים צריך השליח להולכה להחזיק את המשלח לקיים או למת; אם השליח רשאי למסור הגט לשליח אחר. פ"ד) דין הבעל החוזר על הגט ששלח; מה שרבן גמליאל הזקן התקין בענין זה, ותקנתו לכתוב בגט כל השמות והכינויין של הבעל והאשה; ואגב מביאה המשנה

(1) נדרי זרוזין, שהקונים והמוכרים חפצים להשפיע על ידם זה על זה; נדרי הבאי, או הגומר; נדרי שגגות, הנוכדים על הטעות או השכחה; נדרי אונסין, שאינם עכב את קיומם.

מנהגים אחרים שתקנו רבן גמליאל הזקן ותלמידי הלל „מפני תיקון העולם;" דיני מחזיר גרושתו. פ"ה) ענינים אחרים הנוסדים על הנימוק של „תיקון העולם"; הדברים שאמרו מפני דרכי שלום. פ"ו) מסירת הגט ע"י שליח; עד כמה מועילה אמירת הבעל והאשה הממנים להם שליח להולכת הגט או להבאתו. פ"ז) דיני גט של בעל חולה; גט על תנאי. פ"ח) דין הזורק גט לאשתו; אם יש לגרש בגט ישן; שקרים ושנויים בגט; גט קרח, או גט מקושר „שקשריו מרובין מעדיו". פ"ט) תוכן הגט; גיטין כשרין ופסולין; סבת הגט.

ו. ס ו ט ה , או אשה החשודה בבגידה לבעלה, לפי במדבר ה יא-לא, מסכת המכילה תשעה פרקים. פ"א) איך מקנא הבעל את אשתו; מה שאומרין להסוטה בהבית דין הגדול שבירושלים; ואיך מכינים אותה לשתית המים המאררים; מן — במדה שאדם מודד בה מודדין לו; „היא קשטה את עצמה לעבירה — המקום נוולה, וכו'"; ואחרי כן באות דוגמאות של עונש מדה כנגד מדה (iutsalionis) פ"ב) איך כותבים מגילת סוטה, וגורל האשה שזנתה והשקוה מים המאררים; הבדל בין כהנים וישראלים, והבדל בין איש לאשה בנוגע לזכיות ועונשים. פ"ד) באיזו אופנים אין משקין את הסוטה. פ"ה) המים המאררים בודקים גם את הסוטה וגם את האיש שזנה עמה; באורים שונים להמקרא, שדרשו ר' עקיבא ור' יהושע בן הורקנוס בו ביום(1). עדי טומאה המעידין על בגידת האשה. פ"ז) דברים הנאמרים בכל לשון, ואותם הנאמרים רק בלשון הקדש. פ"ח) דברים של הכהן המשוח בעת המלחמה אל העם, ובאור הפסוקים הנוגעים לזה בדברים כ ב-ט. פ"ט) עריפת העגלה מפאת חלל הנמצא, שלא נודע מי רצחו, לפי דברים כא א-ט; מתי פסקו המנהג הזה ואותו של השקאת הסוטה; בטול מנהגים ומוסדים אחרים והתמעטות המדות הטובות; עקבות המשיח.

ז. ק ד ו ש י ן , מעשי הקנין שהאיש קונה בהם את האשה (דומים לזה ארוסין ולקוחין; בין האירוסין והנשואין יש, כנהוג, הפסק של י"ב חדשים אצל בתולה, ושל חודש אחד אצל אלמנה). המסכת מכילה ארבעה פרקים. פ"א) באיזו דרכים האשה נקנית ע"י האיש (בכסף, בשטר ובביאה); במה קונים עבדים, בהמות, מטלטלין וקרקעות; באיזו מצוות חייבים רק האנשים, ובאיזו מהן חייבות גם הנשים; מ"ט — איזו מצוות תלויות בארץ ישראל; מ"י — שכר המצוות. פ"ב) קידושין ע"י שליח; באיזו אופנים מתבטלים הקידושין. פ"ג) קידושין על תנאי; אם האיש או האשה מכחישים את מעשה הקידושין; כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר. פ"ד) איזו נשואין מותרין, ועדות יוחסין; באיזו אופנים נאמן האיש המעיד שנשא אשה במדינת הים; מנהגי מוסר.

---

(1) לפי ברכות כח. ע"א, מורה „בו ביום" בכל מקום על הזמן שבו דחה רבן גמליאל השני מנשיאותו ונתמנה ר' אלעזר בן עזריה במקומו. ועיין משנה ידים פ"ד.

הסדר הרביעי: „נזיקין"

ביסוס ופיתוח יסודות המשפט העברי

כולל עשר מסכתות

הסדר הרביעי נקרא נ ז י ק י ן (נזקים), מפני שהוא עוסק בכל מיני נזק והפסד שאדם יכול לגרום לחברו. (סדר נזיקין, מושיען, מזהיר לפרוש מהזיק ומהתחייב ממון רש"י, שבת לא.). יותר משאר הסדרים יש לו לסדר זה ערך פעיל ומשפיע בחיי הצבור והחברה. מלא הוא תורת־חיים מקיפה ויסודות מדריכים ביחסים הכלכליים שבין אדם לחברו. יסודות אלה מרחיבים את מסגרתו של המשפט היהודי שבתורת משה ומשמשים ראי מקורי להשקפות החברתיות־כלכליות בימי התלמוד ולפניו.

מיד עם פתיחת המסכת הראשונה „בבא קמא" (בארמית: „שער ראשון") אתה נכנס לעולם המשק והעסק, כי היא עוסקת בנזקים שאדם גורם לחברו בגופו או בממונו על ידי בהמתו וכליו, על ידי חפירת בור או הצתה, על ידי גנבה או גזלה ועל ידי הכאה וחבלה. המסכת השניה „בבא מציעא" (השער האמצעי") דנה בדיני מציאת אבדות, בדיני פקדונות ושכירות, טעות במקח וממכר, רבית ונשך; דיני שכירות וחכירה והשאלה, וכן דיני נזקים בבתים של שותפים. המסכת הבאה „בבא בתרא" („שער אחרון") ממשיכה את עניני המסכת הקודמת: דיני שותפות בבתים ובשכונות, דיני חזקה (של שדה או בית וכדומה, שאדם מחזיק בו זה כמה שנים), דיני מכירה, דיני ירושה, דיני שטרות. כל שלוש המסכתות האלו היו תחילה מסכת אחת, בעלת 3 שערים (חלקים), ומפני גדלה נחלקה, וכל שער (בבא) נקבע במסכת מיוחדת. (וע"כ מונה הרמב"ם רק שמונה מסכתות בסדר זה כי הוא חושב את השלוש בבות למסכת אחת).

ד. סנ ה ד ר י ן עניגה: הלכות שופטים ומשפטים והוצאת דיני מות לפועל.

ה. מ כ ו ת — דיני עד זומם (עד־שקר), דיני פושעים הגולים לערי המקלט כדי להינצל מגאולת־הדם, דיני מלקות (על חטאים, שבתור עונש היו מלקים את החוטא „ארבעים מלקות חסר אחת").

ו. ש ב ו ע ו ת מסכת עוסקת בשבועות שוא ושקר בכלל ובשבועות עדים.

ז. ע ד י ו ת. מסכת זו מצטרפת מכמה וכמה הלכות שונות, שעל כל אחת מהן העיד אחד החכמים הנאמנים, בפני חכמי יבנה, כי היא ידועה לו מרבותיו. ואפשר כי השם „עדיות" — אינו מלשון עדות אלא מ„עידית", שהוא המובחר, ומפני זה נקראת מסכת זו בשם „בחירתא" (ברכות כז'). והערוך (ערך בחר) מבאר כי בחירתא היא מסכ' עדיות שהלכותיה מובחרות ומקובצות, והלכות ברורות מכל המשנה.

ח. מסכת „עבודה זרה" קובעת את היחסים המותרים והאסורים בין יהודים ובין עובדי אלילים.

ט. מקום מיוחד בסדר זה ובכל התלמוד בכלל תופסת מס' אבות, שאין בה שום דינים והלכות ונצטרפה לסדר נזיקין העוסק בדיני שופטים, ובמסכת זו יש הרבה דברי־מוסר מיוחדים לשופטים, שעליהם לדעתם תמיד. היא כוללת רק פרקי מוסר, דרך ארץ ומדות טובות, שלפיהם יתנהג האדם בחיים. מסכת זו נקראת „אבות", משום שהמדות הכלולות בה נמסרו לנו מפי אבות האומה למן משה רבנו ואילך וגם משום שמדות אלה הן אבות לאמור: יסודות) המוסר.

י. האחרונה שבמסכתות הסדר הזה והקטנה שבהן, „הוריות", חוזרת שוב לעניני משפט: דיני בית־דין שהורו (בטעות או במזיד) בניגוד למצות התורה והחכמים, וכן גם דיני כהן־משיח (כהן גדול) ונשיא שחטאו או שהורו לעבור על מצות התורה.

וזהו תוכן העשר (ולפי הרמב"ם השמונה) מסכתות של סדר „נזיקין":

א. בבא קמא, או ה„שער הראשון" של המסכת נזיקין (עיין לעיל) עוסקת בדיני נזיקין במובנם הצר (ולזה שייכות גם גנבות; גזלות והבלות) ושתי הבבות הנותרות מבארות בעיקר דיני קניני מטלטלין (ב"מ פ"א־ט) וקרקעות (ב"מ פ"י, וב"ב). המסכת מכילה עשרה פרקים. פ"א) ארבעה אבות נזיקין, לפי שמות כא לג; כב ה ו; א) השור, או הרגל, היינו נזיקין שהבהמות גורמות בדרך הילוכן; ב) הבור שלא נכסה ונפלה בו בהמה; ג) המבעה או השן, היינו מרעה הבהמה בשדה אחר; וד) ההבער, נזקי אש; ההבדלים שבין סוגי הנזיקין הללו; באיזו אופנים, בעד איזו נכסים ולמי צריך לשלם תשלומי הנזק במיטב הארץ; איך שמין את הנזק; מה בין תם (בהמה שהזיקה במקרה, או איזו פעמים בודדות) למועד (בהמה רגילה בנזיקין). פ"ב) דיני בהמה שהזיקה בדריסה, באכילה, בנגיחה ועוד, ותשלומי הנזק; אדם מועד לעולם לענין נזיקין. פ"ג) נזיקין שהאדם גורם בהניחו דברים שונים ברשות הרבים, או בהכשלו בחברו; דיני שור נגח. פ"ד) דינים אחרים של שור שנגח. פ"ה) עוד בענין הקודם; נזקי בור פתוח; כל הבהמות האחרות דומות לשור בנזיקין. פ"ו) נזקי בעור בשדה אחר ונזקי אש. פ"ז) תשלומי גנבה; איזו בהמות אין מגדלין בארץ ישראל. פ"ח) דיני חבלות וביוש במעשה. פ"ט) תשלומי החפצים הגנובים שנעשה בהם שנוי, ותשלומי החפצים שנתנו לאומן לתקן וקלקלם; תשלומי הגנב שנשבע בשקר להנגנב. פ"י) אופנים אחרים של תשלומי גנבה (אם נמסר, למשל, החפץ הגנוב לידי אחרים); האיסור לקנות מן הרועים צמר, חלב וגדיים, ומשומרי פירות — עצים ופירות מחמת חשד גנבה; איזו שיירים של החומר הנעבד שייך לבעל הבית, ואיזו מהם שייכים להאומן.

ב. בבא מציעא, ה„שער האמצעי", מסכת המכילה עשרה פרקים. פ"א) מציאות ששני אנשים דינים ומריבים זה עם זה על זכייתן; הבנים הקטנים, האשה, העבדים הכנענים והשפחות זוכים את המציאות לא לעצמם אלא להאב, להבעל ולהאדון; איזו שטרות חייב המוצא להחזיר להבעלים. פ"ב) דיני הכרזה על מציאות, והשבת בהמות אבודות;

הרב קודם להאב לענין השבת אבדה וזכיות אחרות. פ"ג) דיני פקדון. פ"ד) דיני מקח וממכר, עד מתי מותרים המוכר והלוקח לחזור בהם, אונאה אסורה (יותר משתות של המחיר; אונאה — הלחצה, מהפעל־הונה, ויקרא כה יד יז) ומטבעות שנפחתו; באיזו אופנים יש ערך גם לפרוטה (מטבע קטנה, 1/576 מסלע); חמשה דברים שמוסיפין עליהם חומש; דברים שאין בהם אונאה; האיסור של אונאת דברים; אם רשאי המוכר לערב יחד סחורות ידועות ולהשביחן למראה עין ע"י אמצעים שונים. פ"ה) דיני נשך (מס הכסף) ו ת ר ב י ת (ספיקולאציה על עליית השערים); אם יש רשות לאדם למסור לחברו דברים ידועים למכירה או כדי להוציא מהם תועלת אחרת ולחלוק את הריוח עם המקבלם; לעובד כוכבים מותר לשלם ריבית, ומותר לקבל ממנו ריבית; באיזו אופנים מותר להלוות דברים ידועים ולהחליף מלאכות ידועות עם חברו. פ"ו) שכירת פועלים ובהמות; חיוב האומנים ומקבלי הערבונות לשמור את החפצים שנמסרו להם. פ"ז) אין מאכילין את הפועלים; השומר והשוכר פטורין על האונס שקרה להחפץ הנמסר לידם; איזו תנאים בטלים למפרע. פ"ח) אם נשתנה הערך של החפץ הנשכר, הנשאל והנחלף, או אותו של הזיתים שנמכרו לעצים; אם לא נודע בבירור איזה חפץ נמכר; דין שכירת בתים. פ"ט) שכירת שדות; מתי משלמים שכר הפועל; דיני ערבונות. פ"י) פרק השייך לפי תכנו לב"ב; סכוסכים הנולדים ע"י נפילת בנינים; מה שמותר לעשות ברשות הרבים; מי משתמש בהשטח שבין שתי גנות זו למעלה מזו.

ג. ב ב א ב ת ר א, או ה„שער האחרון", מסכת המכילה עשרה פרקים. פ"א) ציון הגבולים של אחוזות משותפות; באיזו אופנים חולקין אותן. פ"ב) הגבלת השמוש בקנינים באופן שאפשר גרום על ידו נזק ליחידים או להצבור. פ"ג) דיני חזקה; מה שאסור לבנות כלפי חצר השותפין ורשות הרבים. פ"ד) מה שנמכר יחד עם נכסים דלאניידי. פ"ה) מה שנמכר יחד עם מטלטלין שונים (למשל, בהמות, ספינות) ואילנות; באיזו אופנים חוזר הלוקח על הקניה מחמת שהטעהו המוכר; מתי נכנס החפץ לרשות הלוקח; איך נוהגים במדה ובמשקל. פ"ו) בעד איזו מגרעות של הסחורה אחראי המוכר; דין מי שיש לו בור לפנים מביתו של חבירו, או גינה לפנים מגינתו של חבירו; מדות של בתים, של דרך הרבים ושל קברים. פ"ז) איך מודדים את השדות העומדים למכירה. פ"ח) דיני ירושות. פ"ט) חלוקת נחלות; מתנות של שושבינים וסבלונות של חתונה. פ"י) דיני שטרות ותעודות (גיטין, כתובות, ועוד).

ד. ס נ ה ד ר י ן, מסכת המבארת בי"א פרקים עניני בתי הדין נחתכים בשלשה דיינים; סנהדרין קטנה של כ"ג חכמים, וסנהדרין גדולה ומנהגיהם, ביחוד בדיני נפשות. פ"א) איזו דינים נפסקים ואיזו ענינים של שבעים ואחד. פ"ב) זכיותיהם של הכהן הגדול והמלך. פ"ג) בחירת הדיינים; איזו אנשים פסולים לדון ולהעיד; קבלת עדות ובדיקת העדים;

הודעת פסק הדין. פ"ד) הבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות; באיזה סדר ישבו הדיינים; כיצד מאיימין את העדים בדיני נפשות. פ"ה) איך בדקו את העדים; התיעצות הדיינים. פ"ו) עונש הסקילה; קבורת המומתים ע"י בית דין. פ"ז) ארבע מיתות בין דין (סקילה, שרפה, הרג וחנק); על איזו עבירות מחייבים סקילה. פ"ח) דיני בן סורר ומורה (דברים כא יח); הבא במחתרת; הרודף אחרי עבירות ידועות מצילין אותו בנפשו וממיתין אותו. פ"ט) על איזו עבירות נשרפין ונידונין בסייף; באיזו אופנים אין ההורג את חברו נחשב לרוצח; דין חייבי מיתות שונות שנתערבו זה בזה ואי אפשר להכירם; איך נוהגים עם אדם שנתחייב שתי מיתות שונות; דין מי שלקה ושנה; במי פוגעין קנאים וממיתים אותו בלי פסק בית דין. פ"י(1) למי אין חלק לעולם הבא; דיני עיר הנדחת, לפי דברים יג יג. פי"א) על איזו עבירות נחנקין; דין זקן ממרא; הנביא השקר.

ה. מ כ ו ת , מסכת המבארת בג' פרקים דיני מלקות לפי פסק בית דין (דברים כה א־ג). מתחלה היו סנהדרין ומכות מסכת אחת, שעסקה מקודם בדיני מיתות, ואח"כ בהלכות מלקות. פ"א) באיזו אופנים לוקין העדים הזוממין ואין עושים להם כאשר זממו לעשות להנאשם (לפי דברים יט יט); פרטי הדינים של עדים זוממין. פ"ב) דין ההורג את חברו בשוגג וערי מקלט (דברים יט א; במדבר לה ט). פ"ג) על איזו עבירות חייבין מלקות ומספרן; כיצד מלקין את הנידון לזה; כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן; שכר מצוה אחת; למה הרבה הקב"ה תורה ומצוות.

ו. ש ב ו ע ו ת , לפי ויקרא ה ד. מסכת המכילה שמונה פרקים. פ"א) שני סוגים ראשיים של שבועות הנחלקים לארבעה; דינים אחרים שיש בהם סוגים כיוצא באלו; דיני ידיעות הטומאה (ויקרא ה ב); הקרבנות המכפרים על העבודה שנעשתה בטומאה על עבירות אחרות. פ"ב) יתר דיני ידיעות הטומאה. פ"ג) הסוגים השונים של שבועות; שבועות בטוי ושבועות שוא. פ"ד) שבועת העדות. פ"ה) שובעת הפקדון (ויק' ה כא). פ"ו) שבועת הדיינין; באיזו אופנים נשבעים שבועות שונות. פ"ז) שבועות של שכיר, חנוני, ועוד. פ"ח) דין ארבעת השומרין (שומר חנם, שומר שכר, השואל והשוכר).

ז. ע ד י ו ת הלכות מחכמים קדמונים שנמסרו ע"י חכמים מאוחרים, כל ההלכות הנמסרות כאן עולות למאה, מלבד ארבעים הדינים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל (פ"ד מ"א - פ"ה מ"ה). ההלכות הללו נקבצו כאן במספר מכוון, ורובן נזכרו גם במקומות אחרים לפני הענין. המסכת מכילה שמונה פרקים. פ"א) דינים שהחכמים אינם מודים בהם לא לשמאי ולא להלל; למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, אף על פי שאין הלכה

(1) בתלמוד בבלי נחשב הפרק „הלק" או „כל ישראל" להאחד עשר, והפרק „ואלו הן הנחנקין" הוא העשירי. ולפי ר' ליפמאן הילר, שנה רש"י את מקום הפרקים הללו.

כמותו; דינים שבהם נפסקה הלכה כבית הלל; דברים שבהם חזרו בית הלל להורות כדברי ב"ש. פ"ב) ארבעה דברים שהעיד רבי חנינא סגן הכהנים; שלשה דברים שאמר ר' ישמעאל; שלשה דברים שפירש ר' יהושע בן מתיא; שלשה דינים שנחלקו בהם ר' עקיבא ורב' ישמעאל; שלשה דברים שאמרו לפני ר' עקיבא; הלכות ומאמרים של ר' עקיבא. פ"ג) דינים של ר' דוסא בן הרכינס, של ר' יהושע בן חנניה, של ר' צדוק, של רבן גמליאל, ושל ר' אלעזר בן עזריה. פ"ד) דברים מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה. פ"ה) דינים אחרים כיוצא באלו דברים שעקביא בן מהללאל לא רצה לחזור בהם. פ"ו) חמשה דברים שהעיד ר' יהודה בן בבא; מחלוקת ע"ד טומאת אבר מן החי, או אבר מן המת. פ"ז) דברים שהעידו ר' יהושע, ר' צדוק, ר' יקים, רבי פפיים, מנחם בן סגנאי ור' נחוניא בן נודגדא. פ"ח) דברים שהעידו ר' יהושע בן בתירא, ר' שמעון בן בתירא, ר' יהודה בן בבא, ר' יהודה הכהן, ר' יוסי הכהן, ר' זכריה בן הקצב, רבי יוסי בן יועזר, ר' עקיבא, ר' אליעזר ור' יהושע; ובסוף המסכת באו דעות שונות על דבר תפקידו העתיד של אליהו הנביא (מלאכי ג כג).

ח. עבודה זרה, המסכת מכילה חמשה פרקים. פ"א) דינים בנוגע לאידיהן של עובדי גלולים; מה שאסור למכור ולהשכיר לעכו"ם. פ"ב) האיסור לקשר יחוסים קרובים עם העכו"ם (להתיחד עמהם, להעמיד בהמה בפונדקאותיהם, לקנות מהם מזונות, ועוד). פ"ג) איסור הצורות של כוכבים ומזלות (רבן גמליאל השני רחץ בבית המרחץ של אפרודיטי בעכו) וכל הדברים שהעכו"ם עובדים אותם: הרים, גבעות, היכלות ואשרות. פ"ד) הדברים השייכים להע"ז; איך מבטלין ע"ז (מ"ז — „אם אין רצונו — של הקב"ה — בע"ז למה אינו מבטלה"); דיני יין של עכו"ם. פ"ה) דינים אחרים ע"ד יין עכו"ם; איך מטהרים את הכלים שנקנו מיד עכו"ם.

ט. אבות, היינו פתגמי האבות, או פרקי אבות. מטרתו הראשונה של קובץ מאמרי המוסר הנוכחי היא להוכיח אמתת המסורה והשתלשלות קבלתה, דבר ששני הפרקים הראשונים עוסקים בו; ושנית, נועדה המסכת שלפנינו להורות להעם ארחות יושר וכללי הבינה המעשית. היא מכילה חמשה פרקים. פ"א) מ"א - טו: מאמרי החכמים מבית הלל עד רבן גמליאל השלישי, בן ר' יהודה הנשיא. פ"ב) מ"ד - ז, מאמרים אחרים של הלל (חזרה לאחור בהשתשלות הקבלה); מ"ח - ט"ז, ר' יוחנן בן זכאי וחמשת תלמידיו; ר' טרפון. פ"ג-ד) מאמרים שנמסרו מיותר ארבעים חכמים, שרק קצתם מסודרים לפי סדר הזמנים. פ"ה) מ"א - ט"ו: מאמרי מספרים (של עשרה, שבעה וארבעה), שיש אומרם אינו ידוע; טז - יט, השקפות מוסריות אחרות בלי שם בעליהן; מ"כ, יהודה בן תימא; מכ"א, סדור עניני החיים לפי שנות האדם; מכ"ב, בן בג־בג; מכ"ג, בן הא הא, הפרק הבא אח"כ ומספר בשבח התורה (קנין התורה", או „פרק ר' מאיר" לפי המלות הראשונות), אינו שייך להמשנה ונתוסף להמסכת בזמן מאוחר. פרקי האבות נקראים בשש השבתות שבין

פסח ושבועות ועל כן הוסיפו פרק ששי כדי למלא את המספר הדרוש.

י. הוריות (באגרת ר' שרירא גאון — הוראות), מסכת העוסקת בדיני הוראות שטעו בהן הדיינים, והיא מכילה שלשה פרקים. פ"א) דיני אשם תלוי שמביאין על הוראה בטעות לפי ויקרא ד' יג. פ"ב) ההבדל שבין הוראות־טעות של הדיינים, של הכהן המשוח, של הנשיא ושל היחיד. פ"ג) יתר דיני ההבדל בענין זה בין הכהן המשוח והנשיא, או המלך; ואגב באו הבדלים אחרים בין הכהן המשוח והכהן „המרובה בבגדים", בין הכהן והמשוח המכהן ואותו שעבר מכהונתו,, בין הכהן הגדול והכהן ההדיוט, בין קרבנות תדירים ובלתי תדירים, בין אנשים ונשים ובין כהנים ולויים.

הסדר החמישי: „קדשים"

מיוחד לענינים לזמן שבית המקדש קיים ולמאכלי כשרות בכל הזמנים

ובו אחת־עשרה מסכתות

הסדר החמישי, קדשים, מעביר אותנו מענינים שבין אדם לאדם אל הענינים שבין אדם לעבודת אלוהים. כל הדינים של הקרבת הקרבנות והשמוש בהם, בזמן שבית המקדש קיים, וכן גם דיני השמוש בשאר דברים שיש בהם משום קדושה, נדונים באחת־עשרה המסכתות של הסדר הזה.

המסכת הראשונה והגדולה שבסדר, זבחים, עוסקת בהלכות שחיטת הקרבנות, זריקת דמם על גבי המזבח, שריפתם או אכילתם.

ב. מנחות, דיני הקרבת קרבנות מסולת, הנקראים: מנחה, דיני לחם הפנים שבבית המקדש ודיני קצירת העומר והקרבתו.

אחת המסכתות שלומדים ביותר אנשים המתכשרים להיות רבנים און שובי"ם בישראל היא מסכת

ג. חולין מלמדת דיני שחיטת בהמות ועופות (לא לשם קרבנות), דיני טרפות ונבלות (בהמות ועופות חולים במחלות מסוימות, שמיתה ודאית כרוכה בהן, או שנשחטו שלא כדין, והם אסורים באכילה), דיני מאכלים אסורים, — כל הדינים האלה שישראל שומרים עליהם ביותר, ובכל מקרה אשר יקרה הולכים לרב לשאול שאלה והוא פוסק לפי הדין, לאיסור או להתר, מכשיר או מטריף. מלבד דינים אלה, יש במסכת זו גם דינים על חלקי הבהמה השייכים לכוהן, על ראשית הגז ועל שילוח הקן.

ד. בכורות עוסקת במצות התורה, שכל בכור שנולד מבהמה שייך לכוהן, ובכור של אדם או של בהמה טמאה נפדה בכסף. כאן מנויים גם מומים שונים באדם ובבהמה.

ה. ע ר כ י ן עוסקת במקרים שאדם מקדיש לה' (להוצאות בית המקדש) את ערכו (שויו) שלו או של אחר או של בהמתו או שדהו.

ו. ת מ ו ר ה דנה בעניני החלפת (תמורת) קרבנות.

ז. כ ר י ת ו ת כאן מוצאים אנו רשימה של כל החטאים שהעושה אותם במזיד חייב כרת („ונכרתה הנפש ההיא מעמיה" או „ונכרת האיש ההוא בקרב עמו"), וכן דיני חטאים אחרים.

ח. מ ע י ל ה דנה בדבר המועל בקדשים, כלומר: הנהנה אפילו בשוה פרוטה מן הקרבנות האסורים באכילה או מהכסף או הכלים השייכים לבית המקדש.

ט. ת מ י ד מוסרת תאור סדר עבודת הכהנים והלויים בבית המקדש, וביחוד סדר הקרבת קרבן התמיד בבוקר ובערב. בעלת ערך היסטורי והנדסי חשוב היא

י. מ ד ו ת מתארת את מדותיו, תבניתו וצורתו של בית המקדש על כל בתיו, שעריו, לשכותיו, עזרותיו וכל הבנינים השייכים לו, וכן גם תאור הר הבית, חומתו ושעריו. המסכת האחרונה והקטנה ביותר היא.

יא. ק נ י ם שבה כתובים דיני של קני עופות, שנועדו לקרבנות שונים, ובינתים נתערבו כולם או מקצתן זה בזה.

תוכן פרקי האחת־עשרה מסכתות של הסדר החמישי — „קדשים":

א. ז ב ח י ם , מסכתא שנקראה לפנים גם „שחיטת קדשים" (ב"מ קט ע"ב, ובתוספתא — נקראה „קרבנות"); ועיי' ויקרא א. המסכת מכילה י"ג פרקים. פ"א) אם הקרבנות צריכים להזבח לשמם, ודין הפסח שנשחט שלא בזמנו. פ"ב) איזהו קרבן פסול, ואיזהו קרבן פגול. פ"ג) איזו דברים אינם פוסלים בקרבן. פ"ד) דיני זריקת הדם; קדשי עכו"ם; לשם איזו דברים הזבח נזבח. פ"ה) מקומן של זבחים לפי מדרגות קדושתם. פ"ו) דינים אחרים בענין זה, כמו בקרבן העוף. פ"ז) קרבנות העוף. פ"ח) דין זבחים שנתערבו, או אברי קדשים ודמם שנתערבו באחרים. פ"ט) הזבחים שעלו על המזבח שוב לא ירדו; מה שהמזבח, הכבש וכלי הקדש מקדשים. פ"י) איזו קרבנות קודמים בזמן לאחרים ועולים עליהם בקדושתם; איך נוהגים הכהנים באכילת הקרבנות. פי"א) דם חטאת שניתז על הבגד או על הכלי; דין טהרת הכלים, לפי הקדשים השונים שנתבשלו בהם. פי"ב) איזו כהנים אינם חולקים בבשר הקרבנות; למי שייך עור הקרבנות; היכן נשרפים הפרים והשעירים, טומאת בגדיהם של השורפים אותם. פי"ג) העבירות שאפשר להכשל בהן בעת הקרבת הקרבנות ואכילתם. פי"ד) קדשים שנשחטו בחוץ; ספור קורות הבמות.

ב. מ נ ח ו ת , לפי ויקרא ב; ה' יא־ יג; ו ז־ טז; ז ט י; יד י־כ; כג יג טז; במדבר ה יא; ו יג־ כ; טו כד; כד וכט. המסכת מכילה י"ג פרקים. פ"א) קמיצת המנחות צריכה להיות לשמן; פסול ופגול; דיני קמיצה. פ"ב) דיני אחרים של פסול לפי מיני הקרבנות השונים. פ"ג)

איזוהי מנחה כשרה, ואיזוהי פסולה; איזו דברים מעכבים או אינם מעכבים זה את זה, ענין שגם פ"ד עוסק בו; מנחת כהן משיח. פ"ה) איך מכינים את המנחות והמתנות האחרות הנוספות להן; דיני התנופה. פ"ו) איזו מנחות נקמצות, ואיזו מהן עולות לגמרי על המזבח; יתר אופני הכנת המנחות. פ"ז) דיני תודה וקרבן נזירות. פ"ח) מאין מביאים את המנחות. פ"ט) המדות שהיו במקדש; דיני נסכים; דיני סמיכה על הקרבנות. פ"י) דיני עומר. פי"א) שתי הלחם ולחם הפנים. פי"ב) פדיון המנחות והנסכים, ונדרי התחייבות בהן. פי"ג) דיני נדרי קרבנות בלתי ברורים למדי: מקדש חוניו. מי"א: „אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון אדם את דעתו לשמים".

. חולין או זבחים שלא לשם קדושה או קרבן. מסכת זו, הנקראת גם „שחיטת חולין" (אצל הגאונים, ר' שרירא גאון, רש"י ואלפסי), עוסקת ביחוד בדיני שחיטת בהמות שלא נועדו לקרבנות ובדינים אחרים השייכים לאכילת בשר. היא מכילה י"ב פרקים. פ"א) מי רשאי לשחוט, ובמה שוחטין; הבדל בין מליקה לשחיטה; מה בין תורין ובני יונה, בין פרה־אדומה ועגלה־ערופה, בין כהנים ולויים, בין כלי חרס וכלים אחרים, וכדומה. פ"ב) שחיטת הוורידין; אם לא יצא דם מהבהמה השחוטה; דין שוחט בהמה מסוכנת; השוחט לעכו"ם; מחשבה בשחיטת חולין (לשם ע"ז, לשם קרבן). פ"ג) דיני טרפות וכשרות; סימני בעלי חיים טהורים (עופות, חגבים ודגים). פ"ד) אם העובר ניתר בשחיטת אמו; אם נשבר עצם ברגלי הבהמה; אם נמצאה שליא בבהמה שחוטה. פ"ה) האיסור לשחוט אותו ואת בנו (ויקרא כב כח). פ"ו) דיני כיסוי הדם (ויקרא יז יג). פ"ז) דיני גיד־הנשה (בראשית לב לב). פ"ח) האיסור לבשל בשר בחלב (לפי שמות כג יט; לד כו; דברים יד כא). פ"ט) טומאת נבלות, עור עצמות, ואבר ובשר מדולדלין. פ"י) מתנות הנתנות לכהנים מן הבהמות השחוטות. פי"א) ראשית הגז. פי"ב) דיני שלוח הקן (דברים כב ו ז).

ד. בכורות, לפי שמות יג ב יב; ויקרא כז כו; במדבר ח טז־יח; יח טו־יז; דברים טו יט. המסכת מכילה תשעה פרקים. פ"א) בכורות החמור. פ"ב) בכור בהמה טהורה; אם ילדה הבהמה שני זכרים בבת אחת. פ"ג) דיני ספק בכור; השער והצמר של הבכור. פ"ד) עד כמה ישראל מטפל בבכור בטרם שהוא מוסרו לכהן; דיני מומחה במומי הבכור; ע"ד הכהנים החשודין בזה שהם מוכרים את הבכורות כחולין, וע"ד האנשים החשודים באיסורין אחרים. פ"ה) דין פסולי המוקדשין. פ"ו) איזו מומים פוסלים את הבכורות למזבח. פ"ז) המומין הפוסלים את הכהן לעבודה. פ"ח) דין הבכורים לנחלה; זכיות הכהן על כסף פדיון הבכורים. פ"ט) דיני מעשר בהמה (ויקרא כז לב)(1).

ה. ערכין, סכומים הניתנים בפדיון האנשים שהוקדשו לשמים (ויקרא כז ב), או כשהוקדשו הסכומים הללו בעצמם לשמים. המסכת

מכילה תשעה פרקים. פ"א) מי מעריך ונערך. פ"ב) אין בערכין פחות מסלע, ולא יותר על חמשים סלע; ואגב באו ענינים אחרים שאין פותחין בהם ממספר ידוע אין מסיפים בהם על מספר ידוע אחר, היינו, שיש בהם מינימום ומקסימום. פ"ג) יש בערכין להקל ולהחמיר, וכן בענינים אחרים כיוצא בזה. פ"ד) הערכין ניתנים לפי מספר שנותיו של האדם ולפי מדת עשרו. פ"ה) איך נערך האדם האומר משקלי עלי, או המקדיש לשמים אחד מאבריו, או חצי ערכו; החיוב החל על יורשי הנערך; חייבי ערכין ממשכנין אותם אם אינם משלמים. פ"ו) דינים אחרים בנוגע לקבלת המשכנות; איך נוהגין אם חלים חובות אחרים על הנכסים המוקדשין לשמים. פ"ז) איך גואלים שדה הקדש. פ"ח) דינים אחרים בענין זה; נכסים מחרמים (ויקרא כז כח). פ"ט) גאולת שדות מכורים (ויקרא כה טו - כח) ובתי ערי חומה (ויקרא כה כט).

ו. תמורה, לפי ויקרא כז י לג, מסכת העוסקת בדיני תמורת קדשים בחפצי חולין ומכילה שבעה פרקים. פ"א) במה ממירין בהמת קדשים. פ"ב) הבדל בין קרבנות היחיד לקרבנות הצבור. פ"ג) ולדותיהן של קדשים וולדות תמורותיהן. פ"ד) תמורת חטאת ודינים אחרים בנוגע לקרבן זה (חטאת שנאבדה וחזרה ונמצאה). פ"ה) איך מקדישים פרה מעוברת וולדה; יתר דיני תמורה (מ"ה — נוסח אמירת התמורה). פ"ו) בהמות האסורות למזבח. פ"ז) הבדל בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית; איזו קדשים נקברים ונשרפים.

ז. כריתות. חיוב כרת, הנזכר בתכיפות במקרא, מורה, לפי באור התלמוד, על מיתת העבריין בין עשרים וחמשים שנה לימי חייו (מועד קטן כח ע"א; ירוש' בכורים פ"ב; ירוש' סנהדרין פי"א), והוא קשה עוד מעונש מיתה ע"י בין דין. המסכת מכילה ששה פרקים. פ"א) ל"ו עבירות הכתובות בתורה שהעושה אותן במזיד ובלי התראה חייב כרת; והעובר עליהן בשוגג חייב חטאת; על ספקן מביאים אשם־תלוי; דיני קרבן יולדת. פ"ב) אופנים שונים של חיובי קרבנות (אשה שהפילה איזו פעמים, שפחה שילדה, ועוד). פ"ג) חיוב חטאת על אכילת חלב; איך מתחייבין ד' או ו' חטאות על עבירה אחת; שאלות שונות ששאל ר' עקיבא. פ"ד) איזו קרבנות מביאים באיסורי־ספק. פ"ה) אכילת דם; איסורים שמביאים עליהם באופנים שונים אשם תלוי, אשם־ודאי וחטאת. פ"ו) דין המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא או שחטא בודאי; כח־הכפרה של יום הכפורים; איך נוהגים בכסף או בבהמה שהופרשו לקרבן.

ח. מעילה, לפי במדבר ה ו - ח, ויקרא ה טו, המסכת מכילה ששה פרקים. פ"א) באיזו קדשים מועלין. פ"ב) מאימתי מועלין בקרבנות שונים, בשתי הלחם ובלחם הפנים. פ"ג) דברים שאין נהנין מהם ואין

(1) הדינים הללו באו כאן מפני, כי סדר המשנה מיוסד על פירוש המקרא. ועל כן נתבררו במסכת זו דיני מעשר בהמה, משום שנכללו בפרשה אחת עם דיני בכור בהמה.

מועלין בהם. פ"ד) דיני צרוף למעילה, לטומאה ואיסורין. פ"ה) דין נהנה מן הקדש ופוגם בו; אם יש מועל אחר מועל. פ"ו) באיזו אופנים מועלין על ידי שליח (עבד, למשל).

ט. תמיד, קצור מ„עולת תמיד", לפי שמות כט לח - מב, במדבר כח ג - ח. המסכת מכילה שבעה פרקים. פ"א) משמרות הכהנים בלילה בבית המקדש; הממונה לפייסות; תרומת הדשן. פ"ב) יתר דיני הדישון; העלאת העצים. פ"ג) הטלת גורלות לשם חלוק המלאכות במקדש; הבאת הטלה לקרבן; פתיחת השער הגדול של המקדש; דישון המזבח הפנימי ודישון המנורה. פ"ד) שחיטת הטלה וחתיכתו; הקרבת האיברים על גבי המזבח. פ"ה) תפילת השחר, הכנה להקטורת. פ"ו) הקרבת הקטורת. פ"ז) עבודת הכהן הגדול; ברכת כהנים; השיר שהיו הלויים אומרים במקדש בכל אחד מימי השבוע.

י. מדות, מסכת העוסקת במדות המקדש וסדריו, ומכילה חמשה פרקים. פ"א) משמרות המקדש בלילה; שערי הר הבית והעזרה; בית המוקד שבצפון העזרה; הר הבית, החומות והחיל; פ"ג) מזבח העולה, ומקום ההקרבה בצפונו; הכיור והאולם. פ"ד) תבנית ההיכל. פ"ה) העזרה ולשכותיה; לשכת הגזית.

י"א. קנים, מסכת העוסקת בג' פרקים בדיני קרבן העוף (שתי תורים, או שני בני יונה, האחד לחטאת, והשני — לעולה), שהיולדת העניה מביאה (ויקרא יב ה). קרבן העוף מקריב גם העני שעבר על העבירה הנזכרת בויקרא ה א. ויש שהאדם מביא את קרבן העוף בתור עולת נדבה (ויקרא א יד - יז). אולם בעיקר עוסקת המסכת שלפנינו בדיני תערובות של קרבנות עוף שונים, שנתחלפו זה בזה, ולפעמים באופנים בלתי מצויים. הנה שתי דוגמאות. פ"א) מ"ב: „חטאת שנתערבה בעולה, ועולה בחטאת, אפילו אחת מריבוא ימותו כולם". או פ"ב) מ"ג: „לזו לאשה זו) (קן) אחת, לזו שתים, לזו שלש, לזו ארבע, לזו חמש, לזו שש, לזו שבע; פרח מן הראשונה לשניה, לשלישית, לרביעית, לחמישית, לששית, לשביעית, וחזר, פוסל (גוזל) אחד בהליכתו ואחד בחזירתו; הראשונה והשניה אין להם כלום (שקניהן נפסלו), השלישית יש לה (קן) אחת, הרביעית יש לה שתים, החמישית יש לה שלש, הששית יש לה ארבע, השביעית יש לה שש (דממנה פרח קן גוזל אחד ונפסל בן זוגו); פרח וחזר בפעם השניה), פוסל אחד בהליכתו ואחד בחזירתו, השלישית והרביעית אין להן כלום, החמישית יש לה אחת, הששית יש לה שתים, השביעית יש לה חמש; פרח וחזר (בפעם השלישית)... השביעית יש לה ד' ".

סדר ששי: „טהרות"

מיוחד לתורת ההיגיינה המקורית והעתיקה

וכולל שתים-עשרה המסכתות האלה:

מעניני הקדושה של מקדש האלוהים ופעולותיו עוברים אנו לעניני

טהרתו של האדם, הצריך להיות טהור תמיד ונקי, כדי שיוכל להתקדש לפני אלוהיו ולבוא אל בית המקדש. טהרת האדם וטומאתו קשורות גם בטומאות הבהמה והחיה המתה, שהאדם בא במגע עמה. הסדר הששי והאחרון, טהרות, עוסק בדיני טהרה וטומאה של אדם ובהמה, מאכל ומשקה וכלים, ובו שתים־עשרה מסכתות.

המסכת הראשונה, שהיא הגדולה מכל שאר המסכתות כולן,

א) כ ל י ם (30 פרקים) — מונה את הדברים המקבלים טומאה או לא מקבלים, ועיקרי הטומאות ודרגותיהן.

ב) א ה ל ו ת נתונים דיני טומאת המת, לפי הכתוב (במדבר י"ט, י"ד): „אדם כי ימות באוהל — כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים".

ג) נ ג ע י ם — דיני הטומאה של צרעת ומצורעים.

ד) פ ר ה עוסקת בדיני פרה אדומה.

ה) ט ה ר ו ת כוללת דיני טומאות קלות של אדם: צרכי אוכל, כלים וכדומה. — כל הסדר וגם מסכת זו נקראים „טהרות", אף שעוסקים ב„טומאות" דוקא; וזהו משום שהחכמים הורו להשתדל לדבר תמיד „בלשון נקיה", ולשם כך הפכו לפרקים את שם הדבר שעליו דברו.

ו) מ ק ו א ו ת עוסקת בדינים של מקוי מים לשם טהור טמאים ודיני הטבילה בהם.

ז) נ ד ה מיוחדת להליכות טהרתה של האשה.

ח) מ כ ש י ר י ן מדובר על מים ועוד משקים, שאם ניתנו על אוכל או על זרעים מכשירים את הדברים לקבל טומאה.

ט) ז ב י ם מיוחדת לטומאת החולה במחלת הזיבה.

י) „ ט ב ו ל י ו ם " מפרט מה דינם של דברים שנגע בהם „טובל יום", היינו: אדם שטבל במים כדי להיטהר מטומאתו, אבל עודו טמא עד הערב.

יא) „ י ד י ם " ענינה: דיני נטילת הידים וטהרתן. המסכת האחרונה והקטנה ביותר,

יב) „ ע ו ק צ י ם " (ג' פרקים) עוסקת בדיני טומאה וטהרה של עוקצי הפירות, וכן גם ידותיהם של הפירות, שרשיהם, פטמותיהם, סיגיהם, גלעיניהם, גרעיניהם, פסיגותיהם, שרביטיהם, טרפיהם, עליהם, קליפותיהם, ועוד ועוד.

עם מסכת זאת נגמר סדר „טהרות", המלא חוקי היגינה, שיסודם הוא: שכל נגיעה וכל קרבה לדבר לא־טהור — מעבירה את הטומאה ומדבקת אותה בנוגע.

מסכת „עוקצים" המסימת את הסדר האחרון של המשנה, ואתו — את כל המשנה, מחזירה אותנו בתכנה לתחילת המשנה, אל תוכן הסדר הראשון, שנתכן לפי מציאות החיים החקלאיים של אבותינו בארצנו.

תוכן פרקי השתים־עשרה מסכתות שבסדר הששי — „טהרות":

א. כ ל י ם (נכללו בזה בגדים, מצעות ועוד), מסכת המבארת בשלשים פרקים איזו טומאות מקבלים הכלים, והנסמכת על ויקרא יא לב. ובמדבר יט יד; לא כ. (ובתוספתא מחולקת לשלש בבות: „בבא קמא" — ז' פרקים; בבא מציעא — י"א פרקים; בבא בתרא — ז' פרקים ואין עליה לא תלמוד בבלי ולא תלמוד ירושלמי).

פ"א) אבות הטומאה; מדרגות הטומאה והקדושה. פ"ב־ד) כלי חרש. פ"ה־ט) תנורים וכירים (ויקרא יא לה). פ"י) כלים עם צמיד פתיל (במדבר יט טו). פי"א־י"ד) כלי מתכות. פט"ו־י"ז) כלי עץ, עור, עצם וזכוכית (אגב באו בפי"ז איזו שיעורים ומדות). פי"ח־כ) מטות וכלים אחרים הנטמאים ע"י מדרס (שכיבה, ישיבה ודריסה על איזה דבר). פכ"א) כלים מרכבים מחלקים שונים; כלי האורג, מחרישה, מגירה וקשת. פכ"ב) שלחנות, ספסלים, כסא של כלה והאסלה. פכ"ג) טפיטן של סוס, כסת וחרם. פכ"ד) דברים המקבלים טומאה בשלשה אופנים לפי תבניתם השונה. פכ"ה) אחוריים ותוך של הכלים, כניהן, אוגניהן ואזניהן. פכ"ו) סנדלים, כיסים, עורות וחפויים; באיזו אופנים נעשה הדבר מוכשר לקבל טומאה ע"י מחשבה לעשותו לכלי. פכ"ז־כח) מדות הבגדים, השקים, העו־רות וכלים אחרים המקבלים טומאה, ודינים אחרים בעניני טומאה. פכ"ט) איזה אורך בהנימין והחוטין מקבל טומאה יחד עם הכלי שהם קשורים לו; שיעור יד־הקרדום, העדור, ועוד. פ"ל) כלי זכוכית.

ב. א ה ל ו ת, או א ה י ל ו ת לפי התוספתא וירוש' מועד קטן פ"ב, מסכת העוסקת בדיני טומאת מת. המת מטמא לא רק במגע כטומ־אות אחרות, אלא גם את הדברים הנמצאים עמו באוהל אחד, לפי במד' יט יד: „אדם כי ימות באהל(1), כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים". המסכת מכילה י"ט פרקים. פ"א) הטומאות השונות הבאות ע"י מת; רמ"ח אברי האדם. פ"ב) שיעורין מן המת המטמאים באהל, במגע ומשא. פ"ג) צרוף הדברים המטמאים; דיני טומאת דם; איזו פתחים מוציאים את הטומאה. פ"ד) המגדל (למשל, שובך ליונים) ויחוסו להבית, שהוא נמצא בו, לענין טומאה. פ"ה) התנור ועינו; ארובה שבין בית ועליה; כיסוי הבור והדות שבבית. פ"ו) איך נעשין אדם וכלים אהלים לטומאה; כותל שבין שני בתים. פ"ז) שיפועי אהלים; פתחי האהל שהמת בתוכו; דין נפלים. פ"ח) דברים שאין מביאים את הטומאה ואין חוצצים בפניה. פ"ט) דיני כוורת כוך־קבר החצוב בצור; דיני חבית. פ"י) ארובה שבתוך הבית. פי"א) בית שנסדק גגו; דין המשקיף בעד החלון על נושאי מטת מת; היה אדם מוטל על האסקופה והאהילו עליו קוברי מת; דינים אחרים ע"ד כיסוי דות. פי"ב) אם טומאה בוקעת ועולה, בוקעת ויורדת. פי"ג) שיעור החלונות והנקביו המוציאים את הטומאה. פי"ד) הזיז, הנדבך

---

(1) התורה מדברת בחיי ההוה של המדבר: אולם במשנה מורה אהל על כל דבר המכסה על המת, כמו, למשל, ענפי העץ.

ובנינים צדדיים אחרים. פט"ו) טבלאות של עץ זו בצד זו, או זו על גבי זו, כמו כן דיני חביות וחציצות. פט"ז) מציאת מת אחד, או מתים אחדים. פי"ז-י"ח) בית-הפרס; בתי הכותים ומדוריהם.

ג. נ ג ע י ם , לפי ויקרא יג יד, מסכת המכילה י"ד פרקים. פ"א-ב') מראות נגעים וסוגיהם; ראיית הנגעים. פ"ג) באיזו סימנים ובאיזה זמן מטמאין הנגעים. פ"ד) סימנים שונים של הנגעים. פ"ה) נגעים הטמאים מספק. פ"ו) שיעור הבהרת; המקומות באדם שאינם נטמאים בבהרת. פ"ז) שנויים הנולדים בבהרות; אם נקצצה הבהרת. פ"ח) בהרת שפרחה; הפך כולו לבן. פ"ט) שחין ומכוה. פ"י) נתק בשער הראש והזקן. פי"א) נגעי בגדים. פי"ב-י"ג) נגעי בתים. פי"ד) טהרת המצורע.

ד. פ ר ה (אדומה), לפי במדבר יט, מסכת המכילה י"ב פרקים. פ"א) מספר שנותיהן של הפרה האדומה והעגלה הערופה (דברים כא ג), ושנותיהן של הקרבנות בכלל. פ"ב) סגולותיה הדרושות של הפרה האדומה. פ"ג-ד) ההכנות לשחיטתה; מנהגי השחיטה; הכנת האפר שלה. פ"ה) הכלים לקבלת האפר ומי הזריקה. פ"ו) במה נפסלין האפר והמים. פ"ז) דין היסח הדעת בין מלוא המים והאפר, או בשעת מעשה. פ"ח) שמירת השוקת; הפעולות השונות של הדברים הטמאים; מיני המים. פ"ט) איך נפסלין המים. פ"י) איך יטמא האדם הטהור לענין חטאת; איך נטמאים מי החטאת. פי"א) דינים אחרים ע"ד טומאת מי חטאת; דיני האזוב. פי"ב) יתר דיני האזוב, האנשים הראויים להזיה ופעולתה על דברים שונים המחוברים יחד.

ה. ט ה ר ו ת , בלשון סגי-נהור — ט ו מ א ו ת . המסכת עוסקת בדיני טומאות קלות הנמשכות רק יום אחד עד הערב, והיא מכילה עשרה פרקים. פ"א) דיני נבלה (בהמה שלא נשחטה כראוי); צרוף אוכלין טמאים לשיעור כביצה; ככרים ומקרצות הנוגעות או הדבוקות זו בזו, ונטמאה אחת מהן. פ"ד) מדרגות שונות של טומאה הבאה על ידי מגע של דברים טמאים. פ"ג) משקין (עיי' מסכת ח' של סדר זה) שנקרשו וחזרו ונמחו; דבר טמא כשיעור ביצה שנשתנה גדלו; כל הטומאות כשעת מציאתן. פ"ד-ו) דיני ספק טומאה; הפ"ו עוסק ביחוד בטומאת מקומות. פ"ז-ח) איך צריך החבר להזהר מטומאה, ביחוד מאותה הבאה ע"י עם-הארץ; טומאת מאכל אדם; יתר דיני משקין. פ"ט) זיתים וסחיטת השמן. פ"י) דריכת הענבים.

ו. מ ק ו א ו ת , או מ ק ו ו ת , לפי נוסח המשנה הוצאת לובי, הגאונים והערוך; בלשון יחיד — מקוה, ישעיה כב יא; ועיי' ויקרא טו יב, ובמדבר לא כג (כלים); ויקרא יד ח (מצורעים) וטו ה (טומאת זבים). המקוה צריכה להכיל לפחות ארבעים סאה (486 ליטר) של מי מעינות, נהר או גשמים (לא שאובין).

המסכת מכילה עשרה פרקים. פ"א) שש מעלות במקואות לענין טהורים וטהרת טמאים. פ"ב-ג) המינימום של ארבעה סאה; שלשה לוגים (לוג אחד — בערך 0.5 ליטר) מים שאובין פוסלין את המקוה, שאין בה

עוד השיעור הראוי. פ"ד) איך מוליכין מי גשמים להמקוה. פ"ה) מעין, מי מעינות, ים, זוחלין, נוטפין וגלי הים. פ"ו) כל המעורב למקוה (חורי המערה וסדקין) כמקוה; טבילת כלים אחדים בבת אחת; עירוב מקואות. פ"ז) איזו דברים (למשל, השלג, הברד והכפור) מעלין ומשלימין את שיעור המקוה. פ"ח) המקואות שבירושלים, בארץ ישראל ובארצות אחרות; טבילת בעלי קרי. פ"ט-י) איזו דברים חוצצים באדם ובכלים ופוסלים את הטבילה.

ז. נ ד ה (טומאת האשה), לפי ויקרא טו יט (זוב-דם) וי"ב (נִדה). המסכת מכילה עשרה פרקים. פ"א-ב) דיני נדה (מלה זו מורה בלשון העברית המאוחרה להתנ"ך לא רק על זוב הדם לחדשים, אלא גם על האשה בשעת זיבתה). פ"ג) טומאת היולדת לפי טיב הולד שילדה. פ"ד) בנות כותים וצדוקים (זהו הנוסח הנכון) והנכרית; יתר דיני יולדות. פ"ה) הבדל השנים של האשה. פ"ו) דיני סמני נערות, ואגב באו כללים, שחצים הראשון מכיל את השני, והשני מכיל את הראשון. פ"ז-י) דיני כתמים ועוד.

ח. מ כ ש י ר י ן (לקבל טומאה), מסכת הנקראת גם מ ש ק י ן, כי אין דבר טהור נטמא ע"י מגע דבר טמא אלא אם כן שנרטב מקודם באחד משבעת המשקין הנזכרים בפ"ו מ"ד. המסכת נסמכת על ויקרא י"א לד לז לח, והיא מכילה ששה פרקים. פ"א-ה) הכוונה הדרושה להכשרת דבר לטומאה (דבר הנלמד ממלת „יתן", פסוק לח); בפ"ב באו הדינים המשתנים בערים שונות לפי תושביהן אם הם ישראל, עכו"ם או ישראל ועכו"ם מעורבים יחד. פ"ו) איזו דברים הם בחזקת מוכשרים לקבל טומאה; שבעת המשקין המכשירים לקבל טומאה: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם ומים; תולדותיהם של שבעת המשקין ונוזלים אחרים.

ט. ז ב י ם, אנשים בעלי זוב טמא, לפי ויקרא ט"ו. המסכת מכילה חמשה פרקים. פ"א) דיני זב גמור; ספירת שבעת ימי טהרה וראית קרי. פ"ב) שבעה דרכים שבהם בודקין את הזב. פ"ג-ה) טומאה הבאה ע"י זב (ממגע או מהיסט ועוד); הפרק האחרון גומר בהבדל שבין טומאות שונות וברשימת הדברים הפוסלים את התרומה.

י. ט ב ו ל י ו ם, האיש שטבל באותו היום ונשאר טמא עד הערב, לפי ויקרא טו ה; כב ו, ועוד. הוא יכול לנגוע בחולין, אבל הוא פוסל במגעו את התרומה, החלה ובשר הקדשים, אף על פי שאינו מטמא אותם. המסכת מבארת בעיקר בארבעה פרקים באיזו אופנים הנגיעה בקצת דברים פוסלת את כולם.

י"א. י ד י ם, היינו טהרת הידים מטומאתן; המבטא „נטילת ידים" הוא קצור מנטילת מים על הידים שלש פעמים. המסכת מכילה ד' פרקים. פ"א) מדת המים; באיזו כלים נותנים לידים; מים פסולין; מי

(1) דין זה נקבע בתור סייג, כדי שלא יניחו את כתבי הקדש יחד עם פירות התרומה ויזיקום העכברים.

כשר ליתן ידים. פ"ב) מים ראשונים ושניים; איך נעשה נטילת הידים. פ"ג) ע"י מה נטמאות הידים; גם כתבי הקדש מטמאין את הידים(1); מחלוקת ע"ד שיר השירים וקהלת. פ"ד) אגב באו בו דינים אחרים שנאמרו בזמן שנתמנה ר' אלעזר בן עזריה לראש הישיבה (עיי' עדיות); ע"ד התרגום הארמי שבספרי עזרא ודניאל; ויכוחים בין הצדוקים והפרושים.

י"ב. עוקצין (ידות הפירות ושרשיהם), מסכת המבארת בשלשה פרקים איך הידות, הקליפות והגרעינים נטמאים יחד עם הפרי, או להפך מטמאין את הפרי כשנגע בהם איזה דבר טמא. פ"א) הידות והשומר לפרי. פ"ב) גרעינים, קליפות ועלים. פ"ג) סדור דברים שונים לפי האופנים המכשירים אותם לקבל טומאה.

הרב הולצבערג

תורתנו איננה רק אוסף דינים בעד השופטים, הדינים והרבנים. היא תורת החיים בעד כל אחד מישראל, היא קובעת את כללי ההנהגה בעד כל יחיד. מטרת הכללים האלה היא לא רק לאפשר את החיים בחברה, כי אם גם — ובעיקר — להשפיע על מוסרו של האדם, להעלותו למדרגה יתר גבהה, לקרבו לבוראו. לכל דין מהתורה — הן לדיני טומאה וטהרה, הן לדיני מאכלות אסורים והן לדינים שבין אדם לחבירו — יש ערך מוסרי, ישנה מטרה מוסרית. המטרה המוסרית של הידות הנובעת מאחדות הבורא ואחדות הבריאה — היא — שכל אדם ידע את מקומו, שלא יסיג את הגבולות שהבורא הציגם ושהם מתנאים ע"י הענינים החוקיים של יתר האנשים וע"י התפקידים של יתר יצורי הבריאה. בחוקי התורה — במצוות השמעיות — (כמו שקורא להן הרמב"ם) אין אנו משיגים את המטרה המוסרית מפני שאין אנו יודעים את החוטים המיטפיזיים המקשרים את פעולות האדם עם סדרי הטבע. אבל בדיני התורה — במצוות השכליות — יכולים אנו ע"י נתוח הגיוני מתאים להתקרב פחות או יותר להבנת המהות המוסרית של כל דין. אנכי אבקש פה את קוראי הנכבדים לא לטעות בדברי. אינני חושב חס וחלילה שיש להעמיד כל דין תורה לפני כסא המשפט של המוסר האנושי, כדי לראות כמה יש בו מן המוסר הזה. המוסר האלקי של התורה הוא כמובן למעלה מכל מוסר אנושי. זה האחרון צריך לעמוד לפני כסא משפטה של התורה ולא להיפך. אנכי חושב רק, שחוץ מן הצד המשפטי של איזו הלכה שהיא, יש בה גם צד מוסרי, צד הקובע את מדת האחריות המוטלת על האדם כלפי חברו, צד הקובע את מדת התחשבותו של האדם בעניני חברו. ואינני רוצה ח"ו לבסם את הצד המשפטי, ע"י הצד המוסרי; אינני רוצה להכניס לתוך ההלכה פלפול מוסרי — רצוני רק להבין את מדת המוסריות שדין זה קובע בעד האדם ושהיא חיובית בעדו לא רק במקרה זה, כי אם בכלל על כל צעד ושעל של חייו.

ג. קארפּאלעס.

דער פּאָליטישער מצב אין דער משנה-עפּאָכע

ירושלים איז געווען צעשטערט, דער בית המקדש — פאַרניכטעט אין פלאַמען, די מלוכה — צעפאַלן, און דאָס פאָלק יהודה האָט זיך גע-גרייט צו זיין גרויסער גלות-וואַנדערונג דורך יאָרטויזנטער איבער אַלע לענדער פון דער וועלט. עס האָט זיך אָנגעהויבן אַן אומפאַרגלייכלעכע טראַגעדיע, וועלכע קאָן ניט אַרונטערגיין אונטער קיין עסטעטישער קאַ-טעגאָריע.

אָן איינהייט פון אָרט, וואָרעם סיי אין היימישן מזרח, סיי אין ווייטן מערב, ווערן די קינדער פון אידישן פאָלק פאַרפאָלגט;

אָן איינהייט פון צייט, וואָרעם קרוב פון צוויי יאָרטויזנטן שפּילט זיך שוין די טראַגעדיע אָפּ, און נאָך איז איר ענדע ניט פאָראויסצוזען;

און אויך אָן איינהייט פון האַנדלונג, אויף וויפיל די פאַרפאָלגער זיינען געווען ערפינדעריש אין פייניקונגס-מיטלען, און יעדער פרימאָרגן האָט געבראַכט נייע ליידן אויף דעם פון שטורעמס געבראָכענעם אידישן פאָלק.

מען האָט געזאָגט, און אין די געשיכטע-ביכער איז אָפט איבערגע-חזרט, אַז די פּאָליטישע געשיכטע פון די אידן האָט זיך געענדיקט מיטן חורבן ירושלים. גלייך ווי פּאָליטישע וואָלט געווען נאָר די געשיכטע פון די מעשים פון אַ נאַציע און ניט פון אירע ליידן, גלייך ווי אַ משך פון אכצן הונדערט יאָר כסדרדיקע פאַרפאָלגונגען האָט ניט דאָס טרויעריקע רעכט אָנגערופן צו ווערן פּאָליטישע געשיכטע אין דעם שטאַרקסטן זין פון וואָרט.

אָבער דער אידישער שטאָט עקזיסטירט נאָך, ער, וואָס איז אין דערזעלביקער צייט אי דער העלד אי דער דיכטער פון יענער וועלט-גע-שיכטלעכער דראַמע, וועלכע האָט כמעט קיין גלייכן ניט אין דער גע-שיכטע פון די פעלקער.

ווי אַזוי איז עס מעגלעך געווען? איינער אַ גרויסער דיכטער האָט דיזאָזיקע איינציק שטייענדיקע מערקווירדיקע ערשיינונג אין דער גע-שיכטע אָנגערופן די גרעסטע רעטעניש פון די פעלקער, די דערהייבנסטע פּאָעמע פון אַלע צייטן, וועלכע וועט מסתמא דערגיין ביז דער לעצטער אַנטוויקלונג פון דעם גרויסן נאָך ניט באַרירטן פּלאַנעטער פון אַלע פעל-קער אויף דער ערד.

אָבער ער האָט געפילט, אין וואָס עס ליגט די באַשיידונג פון דער־דאָזיקער רעטעניש, וואָרעם ער האָט געהאַלטן די געשיכטע, דאָס אָרט־לעבן און דעם קיום פונם דאָזיקן פאָלק פאַר דעם אמתן רעזולטאַט פון יענע וואונדער און שריפטן, וועלכע מיר ווייסן און האָבן פון אים. און באמת, אין דער אידישער תורה ליגט די באַשיידונג פון דער רעטעניש, ווי אַזוי אַ פאָלק, וואָס איז אָפּגעשטויסן פון אַלע פעלקער פון דער וועלט, און געטריבן און געיאָגט, איז ניט קוקנדיק אויף דעם אַלע־מען פאַרבליבן, און נאָך אַכצן יאָרהונדערטן פון אַזאַ געשיכטע, פון אַזאַ שרעקלעכער טראַגעדיע, וועלכע האָט דאָך ביי די צושוואַכער ניט אַרויסגע־רופן קיין מורא און קיין מיטלייד, אָדער ניט געריינעקט די נשמות, האָט געקאָנט אַרויסטרעטן שטאַרקער און צאָלרייכער און גייסטיק פרישער, איידער אין די טעג, ווען עס האָט זיך אַוועקגעלאָזן וואַנדערן איבער דער וועלט מיט זיין גרויסן וועלט־ספר און האָט איבערגעלאָזן אַלץ, וואָס אים איז אַמאָל געווען הייליק און טייער זיין היים און זיין בית המקדש.

דאָס לייזן איז געווען די ירושה פון דעם אידישן שטאַם, דאָס דענקען און דאָס פאָרשן — געוואָרן די אויפגאַבע פון זיין לעבן. לייי־דן און דענקען צוזאַמען אינמיטן אַלערליי פאַרפאָלגונגען און פיינען — דאָס איז פון איצט אָן דער דעוויז פון דער אידישער געשיכטע, וואָס דער עיקר מהות אירער איז געווען זיין תורה. וואָרעם די אידן זיי־נען געוואָרן געראָדפט און אויסגעראָטן, אָבער דאָס אידנטום איז גע־בליבן און פון דעם אַש פון יעדן שייטערהויפן איז די אידישע תורה, געגליכן צום פעניקס, אַרויס מיט נייע קרעפטן און מיט נייער יוגנט. פעלקער און לענדער זיינען אונטערגעגאַנגען, טראָנען זיינען איינגעפאַלן און ערדטיילן זיינען פון ערדציטערניש חרוב געוואָרן, אָבער די אידן זיי־נען געזעסן פאַרטיפט איבער זייער ספר הספרים און האָבן גאָרנישט באַ־מערקט דעם ווילדן שטורעם פון דער צייט, וואָס האָט זיך איבער זייערע קעפּ אַריבערגעטראָגן.

די אידישע תורה וואַנדערט צוזאַמען מיטן אידישן פאָלק איבער דער ערד און ווערט באמת אַ וועלט־ליטעראַטור. נאָר אין די בליענדיקע טעג פון איר יוגנט האָט זי געזען די היימאַט, און זי האָט באַוויזן די וואונ־דערלעכע ערשיינונג, אַז אַ שטאַם אַפילו אָן אַ היים און אָן אַ פאָטער־לאַנד קאָן האָבן אַ נאַציאָנאַלע תורה, וועלכע בילדעט דעם קערן פון זיין עקזיסטענץ, און אַרום וועלכער די אויסערלעכע געשיכטע פון לייַדן לייגט זיך ווי אַ גראָבע שאָלעכץ, כדי דער קערן זאָל פון דעם אייזקאַלטן אָטעם פונם מיטלאַלטער ניט קאַליע ווערן און בלייבן גאַנץ פאַר די משיח־טעג פון דעם פעלקער־פרילינג, וועלכער מוז דאָך אָנקומען.

אַזוי איז דאָס אידישע פאָלק געוואָרן און געבליבן דאָס פאָלק פון האָפענונג. די האָפענונג האָט עס באַלעבט אויך נאָך זיין ביישפּיללאָזן אונטערגאַנג. דער באַוואוסטזיין פון אַ גרויסער מיסיע האָט אים געגעבן

בוח צו שטיין פעסט אויף די פיס. זיין קאָסמאָפּאָליטישער כאַראַקטער האָט זיך אים פּלוצלינג געשטעלט קלאָר און העל פאַר די אויגן אין די פּלאַמען פון זיין ברענענדיקן בית־המקדש. עס האָט געהאַט צו טראָגן איבער דער וועלט אַ אידעע, וואָס זיינע לערער און נביאים האָבן אין זיין מוח איינגעקריצט, אַ איבערצייגונג צו פּריידיקן: אַז

גאָט איז איינער
און זיין נאָמען איז איינער,

און אַז עס מוז אַמאָל אָנקומען אַ טאָג פון פרידן און פון פרייהייט און פון קענען גאָט פאַר דעם גאַנצן מענטשלעכן מין. ער וואָלט זיכער געקענט אָנווייזן אויף זיין תנך און זאָגן: ס'דאָזיקע בוך טראָגט אין זיך דאָס פאָלק יהודה און זיין גורל! „הארון נושא את נושאיו“!

און וואָס עס איז אפשר דאָס מערקווירדיקסטע: סיי אין די זאגן און אגדות, וואָס האָבן די שרעקן פונם חורבן אַרומגעשפּונען מיט זייע־רע צויבער־פעדים, סיי אין די ווערטער פון די לערער און די פירער, וועלכע האָבן אין יענער שטורעמדיקער צייט געהאַט צו מוסרן און צו טרייסטן דאָס פאָלק, טרעט שוין מיט פולער קלאָרקייט אַרויס דער באַוואוסטזיין פון דערדאָזיקער אידעאַלער מיסיע. זאָל זיין, אַז דער בית המקדש איז געוואָרן צו רויב פון די פלאַמען — דאָס איז געווען גאָטס ווילן. זאָל זיין, אַז די כהונה און די קרבנות זיינען אונטערגעגאַנגען — ניט מיט זיי איז געווען געבונדן דער קיום פונם אידנטום, דאָס אידנטום האָט געהאַט צו דערפילן אַ העכערע און וויכטיקערע מיסיע.

עס האָבן זיך נאָך געריכערט די חורבות, עס האָבן נאָך געטליעט די פונקען אונטערן אש פון דעם בית המקדש, ווען דורך די גאַסן פון דער אַלטער שטאָט באַוועגט זיך בין־השמשות־צייט אַ לוויה. דאָס טראָגן, זאָגט מען, תלמידים זייער טייערן רבין צו קבורה. דערשראָקן און מיט ערפאַרכט טרעטן אַלע אָפּ אין אַ זייט. אַפילו די רוימישע וואַך ביי די טויערן פון שטאָט לאָזט די פּראָצעסיע פריי אַדורכגיין. דאָ, הינטערן שטאָט, שטעלט זיך די פּראָצעסיע אָפּ, די תלמידים שטעלן אַוועק דעם אָרון, עפענען דאָס דעקל, און פון אינווייניק גייט אַרויס דער געערטער רבי יוחנן בן זכאי, וועלכער האָט זיך, אַ פאַרשטעלטער אַלס אַ מת, גע־לאָזן אַרויסטראָגן פון דער שטאָט, כדי אַזוי־אַרום צו קענען דורכגיין אין דעם רוימישן לאַגער.

דאָרט האָט ער זיך געשטעלט פאַר אַספּסינוסן, אויף וועלכן די ער־שיינונג פון דעם גרייזן לערער האָט געמאַכט אַן איינדרוק, און וועלכער זאָגט אים צו צו ערפילן אַ וואונטש, וואָס ער וועט בעטן. אָבער ניט פאַר זיין פאָלק, ניט פאַר דער הייליקער שטאָט, אַפילו ניט פאַר דעם בית המקדש האָט דער רבי געבעטן שוינונג, נאָר: „לאָז מיר גרינדן אַ שול אין יבנה“, — דאָס איז געווען זיין בקשה. און שמייכלענדיק האָט אים

דער שטאָלצער רוימער געגעבן דערויף זיין הסכמה. ער האָט ניט קיין אַנונג פון דער גייסטיקער קראַפט פונם פאָלק, וואָס אין דער צייט, ווען עס האָבן זיך נאָך גערויכערט די חורבות פון זיין נאַציאָנאַלער זעלבסט־שטענדיקייט, האָט עס געזאָרגט מער ניט ווי וועגן דער דערהאַלטונג פון זיין תורה.

די אייזערנע רוים האָט געמוזט אונטערגיין. פיל פון די פעל־קער — אומקומען פון דעם שטורעם פון דער געשיכטע, נאָר דאָס פאָלק ישראל האָט ווייטער געלעבט פון יענער לערע, וואָס ר' יוחנן בן זכאי האָט פונם ברענענדיקן ירושלים, פון די אָפּהענטיקע פריינד פון שלום און פון די משוגענע קנאים, געבראַכט קיין יבנה, — אַ האַפנשטאָט ביים מיטל־לענדישן ים, אַן ערך זעקס מייל ווייט פון ירושלים.

דאָרט האָט יוחנן בן זכאי אויסגעבויט אַ בית מדרש, דאָרט האָט ער צונויפגעזאַמלט די צעזייטע רעשטן פון זיינע תלמידים, און פון דאָרט אויס האָט ער גלייך געלאָזט הערן וועגן דער נייער אויפגאַבע פון דעם אידנטום מיט ווייטזעענדיקן נביאישן בליק. „צ ד ק ה פּ אַ ר ב י י ט ק ר ב נ ו ת“ — האָט דער רבי געלערנט, — „ווי עס שטייט געשריבן: „איך וויל חסד און ניט קיין קרבן!“ וועגן דער באַדייטונג פון אַזעלכע ווערטער, וועלכע האָבן פאַר אַמאָל אויף דעם אָרט פון קרבנות־קולט אַוועקגעשטעלט אַ אַנדערע רעליגיעזע פאַרערונג, אַ גאָטס־דינסט פון האַר־צן, דאַרף מען פיל ניט ריידן. און ווען זיינע תלמידים האָבן געלעבט אין מורא און זאָרג פאַר דעם ווייטערדיקן קיום פון דעם אידנטום און פאַר זיין לאַגע בנוגע צו אַנדערע פעלקער, האָט זיי דער לערער געטרייסט מיט די רייד פון דעם דיכטער, וועלכע ער האָט באמת אויסגעטייטשט אויף אַ נביאישן אופן: „צדקה דערהויבט דאָס פאָלק, און די גוטע מעשים פון אַ נאַציע זיינען אירע אויסלייזונגס־קרבנות“.

מיט אַזעלכע אָנשויאונגען, אין וועלכע ר' יוחנן בן זכאי ערשיינט אַלס געטרייער שילער און יורש פון די אידישע נביאים, איז אָנגעפירט געוואָרן די יבנה'ער ישיבה. אַלע אינסטיטוציעס, וועלכע זיינען פון דאָרט אַרויס, די ווייטערדיקע אַנטוויקלונג פון דער הלכה און פון דער אגדה, אויף וויפיל זיי ביידע האָבן זיך געקניפּט אָן דעם לערער, אָן זיין שול און אָן זיין מעטאָד, האָבן געאָטעמט מיט דעמזעלביקן גייסט פון אַ טיי־פער זיטלעכער וועלטאָנשויאונג און פון אַ גייסטיקער הויך, וועלכע האָט דעם באַזיגטן הויך געשטעלט איבער דעם באַזיגער. דאָס באַווייזט אַ געשפּרעך צווישן דעם לערער מיט די תלמידים, וועלכער ווערט איבער־געגעבן אין „פּרקי אָבות“: „גייט און זוכט, — האָט ער איינמאָל צו זיי געזאָגט, — וואָסער וועג איז דער בעסטער, וועלכן דער מענטש זאָל זיך אויסקלייבן?“ „גינציקייט צו לייטן“ — האָט געענטפערט איינער; „קריגן אַ גוטן חבר“ — האָט געענטפערט דער צווייטער; „אַ גוטן שכן“ — האָט געזאָגט דער דריטער; „ביי יעדן טאַט אויסוועגן די רעזולטאַטן“ — האָט געזאָגט אַ פערטער; „האָבן אַ גוט האַרץ“ — האָט לסוף געזאָגט

זיין מיינונג אין דער דיסקוסיע אליעזר בן ערך. און דער לערער האָט באַשטימט: „מיר געפעלן דיינע רייד מער פאַר אַלעמענס, ווייל זיי זיינען שוין כולל אַלעמענס“. אַזאַ גייסט האָט נאַטירלעך פרעמד און דערווידער געמוזט זיין יעדער גאווה, און דעריבער איז געבליבן אין דער מסורה זיין שפּרוך־וואָרט: „אויב דו האָסט ערוואָרבן פיל חכמה, האַלט זיך דערמיט ניט גרויס, וואָרעם דערצו ביסטו באַשאַפן געוואָרן“.

אַזוי איז ר׳ יוחנן בן זכאי געווען הילל׳ס אַ געטרייער תלמיד, וואָס צו זיינע פיס איז ער אַמאָל געזעסן, אַ קעמפער פאַר שלום און פאַר דער גייסטיקער אַנטוויקלונג פון זיין פאָלק. וואָס אַן ערבות אויף זיין קיום איז פאַר אים געווען די תורה. פון הילל׳ן האָט ער אויך אַ פּנים איבערגענומען, כדי עס ווייטער מונדלעך צו פאַרשפרייטן, דעם שטאָף פון דער מסורה, יענע אַלע כללים פון אויסטייטשן און אַלע באַשלוסן פון געזעץ, וועלכע זיינען דורך הילל׳ס שול פאַרטיילט אין באַשטימטע קאַטעגאָריעס, און וואָס זייער סך־הכל האָט באַקומען דעם נאָמען מ ש נ ה (לערע). אמת, אַ גרויסער טייל פון דידאַזיקע באַשטימונגען איז דורך דעם חורבן פונם בית המקדש געקומען אין אַ צושטאַנד פון ירידה, און עס איז נויטיק געווען אָדער צייטווייליק מבטל צו מאַכן זייער ווירקונג, אָדער צו פאַרבייטן זיי מיט נייע געזעצן. דערביי האָט זיך יוחננס מילדער גייסט אַרויסגעוויזן אין דער העלסטער באַלייכטונג. ער האָט רעאָרגאַניזירט דעם סנהדרין אין יבנה, ער האָט געשאַפן תקנות, וועלכע האָבן געדאַרפט פאַרבייטן די קרבנות. ער האָט אָבער מיט איידעלער פּיעטעט איבערגעלאָזן(*) יענע דינים, וועלכע זיינען געווען געהייליקט דעם זכר פונם בית המקדש, און די וועלכע האָבן זיך גערופן „הלכתא למשיחא“, ווייל זייער אויספירונג איז געווען געקניפּט מיט דער צייט פון משיחס קומען און מיט דעם אָפּבויען פון ירושלים, אָבער די האָפענונג, אַז דידאָזיקע געשעענישן וועלן קומען, זיינען פון פאָלקס נשמה נישט פאַרשוואונדן, און דאָס פאָלק האָט דעם קעגנווערטיקן צושטאַנד געהאַלטן נאָר פאַר אַן איבערגייענדיקן.

און פּונקט ווי זיינע הלכהשע פאָרשונגען, אַזוי זיינען אויך זיינע אגדה׳שע לערעם קלאָר און איינפאַך, אָבער וואַרעם און טיפזיניק. גראָד דאָס, וואָס ער איז געווען אַ קינד פון זיין צייט און האָט איר זיין מס געצאָלט, הגם ער האָט זיך אָפּט געשטעלט העכער איבער איר מיט זיינע אָנשויאונגען, האָט געמאַכט די ערשיינונג פון דעמדאָזיקן תנא סימפּאַטיש און ליבלעך. און שטעלט מען זיך פאָר דעם גייסט פון יענער צייט, די זיגרייכע מאַרשן פון רוים, דעם אונטערגאַנג פון דער אַלטער פריילע־

(*) צובש״פ ווען ר״ה פאַלט אויס אום שבת זאָל מען אין יבנה בלאָזן שופר אַזוי ווי אין בית המקדש, אויך שבת־סוכות זאָל מען בענטשן לולב אַזוי ווי אין בית המקדש א. א. וו.

כער אלימפישער געטער־וועלט, די מפלה פון שטארקע מלוכות, די נאַ־טור־ערשיינונגען פון שרעקלעכער קראפט, ווי יענע גרויסע ערדציטערניש און אז. וו., — וועט עס קיין פארוואונדערונג ניט ארויסרופן, ווען מען געפינט אויך אין ר' יוחנן בן זכאי אן אנהענגער פון יענעם מיסטיש־פי־לאסאפישן מעטאד צו דערקלערן די הייליקע שריפט, וועלכע האט אין דער ערקלערונג פון דער ביבלישער מעשה־בראשית און אין דער מעשה־מרכבה ביי יחזקאלן געשאפן א באזונדער געהיימע לערע, וואס ווען איר אינהאלט איז ווייניק באוואוסט און וועלכע איז געווען געווענדט קעגן דער דאזיקער גנאסטישער ריכטונג, וועלכע האט דעם אידנטום געהאלטן בלויז פאר א שטאפל צום קריסטנטום.

דער יונגער קריסטנטום האט נאך דעמלט געלעבט אין ענגע פאַ־מיליע־באציאונגען מיט דער רעליגיע, פון וועלכער ער שטאמט. פונקט ווי עס האבן אין אידנטום לאנג צווישן זיך געקעמפט דער ראביניזם מיטן העלעניזם פאר דער אויבערהערשאפט, אזוי האבן אויך אין דער קריסט־לעכער געמיינדע געקעמפט איינע קעגן די אנדערע די אידן־קריסטן מיט די הייַדן־קריסטן. אבער נאר די ערשטע זיינען געווען געפערלעך פאר די פרושים. נאר קעגן דידאזיקע האבן זיי געריכטעט זייערע אנגרייפן מיט ערנסטע און שארפע פאראורטיילן, ווי מיט סאטירישן וואפן. די שפורן פון דעמדאזיקן קאמף דארף מען זוכן אין תלמוד און להבדל אין נייעם טעסטאמענט.

דאס יאר פון ר' יוחננס טויט איז אומבאקאנט, אבער זיין לעצט ווארט, ווי דאס לעצטע ווארט פון פיל אנדערע גרויסע מענטשן, איז פארבליבן. ס'דאזיקע ווארט איז געווען געווענדט צו זיינע טרייע תלמידים, וועלכע האבן אים ארומגערינגלט זיין טויטנבעט: „זאל די מורא פאר גאט אין אייך זיין אזוי שטארק ווי די מורא פאר מענטשן; איר מיידט אוים זינד פאר די אויגן פון מענטשן; מיידט זיי אוים אויך פאר דעם געזיכט פון יענעם, וועלכער זעט אלץ".

צוליב געוויסע פאליטישע סיבות איז דער סנהדרין אריבערגעפירט געווארן פון יבנה קיין אושא, און פון אושא קיין ציפורי, דארט האט דער סנהדרין אין דער צייט פון זיבעטן פאטריארך פון היללס משפחה דער־גרייכט צו זיין העכסטן גלאנץ אין דער פערזאן פון ר ב י י ה ו ד ה ה נ ש י א, וועלכער האט אויך געהאט דעם נאמען „פירשט" אדער „הקדוש" (געבארן ארום 136, געשט. ארום 217), וועלכער איז אויך גע־ווען זייער אנגעזען אין הויף פון רוימישן קייסער, און איז געווען זייער באפריינדעט מיט אנטאנינוסן.

אבער איבערהויפט האט זיך רבינו הקדוש פאראייביקט דורך דעם וואס ער האט מסדר געווען, פארצייכנט און געשלאסן די מ ש נ ה.

וואס עס איז די משנה זע אין די ווייטערדיקע עמודים פון אונזער ספר „עטרת יקותיאל".

צבי יהודה ראַבינאָוויטש.

מ ש נ ה
די נשמה פון דער תורה
(אינהאַלט און צוזאַמענשטעל)

זעקס, זעקס,
ווער ווייסט אַט דאָס צאָל?
— איך וויים, איך וויים,
כ'זאָג עס דיר דאָס מאָל:
זעקס טיילן, עפּן אויף און זע, —
איז צעטיילט די תורה שבעל־פּה.
(פאָלקס־לידל לויטן „אחד מי יודע")

— א —

די „ מ ש נ ה " איז איינגעטיילט אין זעקס „ ס ד ר י ם " (הויפּט־טיילן), יעדער „ ס ד ר " איז פונאַנדערגעטיילט אויף „ מ ס כ ת ו ת " (אויסגוס־געוועבן־טראַקטאַטן), יעדע „מסכתא" איז פונאַנדערגעצווייגט אויף „ פ ר ק י ם " (קאַפּיטלען) און יעדער „ פ ר ק " באַשטייט פון „ מ ש נ ה' ס " (אין תלמוד בבלי) אָדער פון „ ה ל כ ה' ס " (אין תלמוד ירושלמי).

די זעקס סדרים רופן זיך אויך ש"ס (דאָס איז די ראשי־תיבות פון „ש'שה ס'דרים").

די זעקס סדרים — „ששה סדרי משנה" — טראָגן פאָלגענדע נעמען און באַשטייען פון פאָלגנדן אינהאַלט:

דער ערשטער סדר „ ז ר ע י ם " איז איינגעטיילט אין עלף „מסכתות", וואָס באַהאַנדלען אַלע דינים וועלכע האָבן אַ שייכות מיט די ענינים פון ערד, פעלד און גאָרטן־אַרבעט, מיט געוויקסן און פירות. דער סדר „זרעים" איז דער אויטענטישער קוואַל פאַר דער לערע וועגן אידישער לאַנדווירטשאַפטלעכער געזעצגעבונג.

„ ז ר ע י ם " איז פון משנה־צונויפשטעלער באַשטימט געוואָרן אַלס ערשטער סדר, ווייל לאַנדווירטשאַפט איז געווען די הויפּט־באַשעפטיקונג פון אונזערע אָבות בימי המשנה.

די ערשטע מסכתא פון סדר „זרעים" איז „ברכות", ווייל „געוויקסן" זיינען די הויפּט־שפּייז פון מענטשן, און אין דער מסכתא ווערן באַהאַנדלט די דינים וועגן די ברכות און אויף וואָסערע געוויקסן וועלכע ברכות מען דאַרף מאַכן; אויך ווערן באַהאַנדלט די דינים פון קריאת־שמע און תפילה בכלל, אין וועלכע עס קומען אַריין בקשות וועגן רעגנס אין צייט און וועגן גערעטענישן.

די אלע ענינים וואס ווערן באהאנדלט אין דער מסכתא „ברכות" האבן דעם צוועק איינצופלאנצן אין באוואוסטזיין פון לאנדווירט און ערד ארבעטער, ווי בכלל ביי יעדן אידן, דעם טראדיציאנעלן הויפט־געדאנק און די ערהאבענע אידייע, אז „לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" (גאטס איז די ערד אין איר פולקייט, די וועלט און די וואוינער אין איר) (תהלים כ"ד א').

דער סדר „זרעים" באשטייט פון פאלגענדע עלף מסכתות: ברכות, דמאי, כלאים, שביעית, תרומות, מעשרות, מעשר־שני, חלה, ערלה און בכורים.

— ב —

נאכדעם ווי אין ערשטן סדר זיינען פארענדיקט אלע ענינים פון טאג־טעגלעכע תפילות, ברכות און די דינים פון די טעגלעכע באשעפטיקונגען ביי ערד, פירות און קריי־טעכצער האט דער צוזאמענשטעלער פון דער משנה, רבי יהודה הנשיא, געווידמעט דעם צווייטן סדר צו די ספעציעלע טעג און צייטן ווען דער איד מוז זיך אפהאלטן פון זיין טעגלעכער באשעפטיקונג.

דער צווייטער סדר רופט זיך „מועד" (צייט־פעסטשטעלונגען) און איז געווידמעט אלע אידישע פייער־טעג, ווי שבת און ימים־טובים ווי אויך טרויער־טעג און תעניתים, ווען דער אידישער מענטש דארף מפסיק זיין פון זיין טאג־טעגלעכער באשעפטיקונג און זיך אויפפירן לויט די דינים און מנהגים, וועלכע כאראקטעריזירן דעם אינהאלט פון דעם געגעבענעם טאג, וואס פאלט אויס אין געוויסע צייטן פון יאר.

כמעט פאר יעדן „מועד", וואס פארדינט א געוויסע הפסקה פון דער וואכעדיקער באשעפטיקונג, איז געווידמעט א ספעציעלע מסכתא.

פאלגנדע צוועלף מסכתות זיינען דא אין צווייטן סדר, „מועד": שבת, עירובין, פסחים, שקלים, יומא (יום הכפורים), סוכה, ביצה (וועגן מלאכות וואס מען מעג און מען טאר ניט טאן אום יום־טוב), ראש השנה, תענית, מגילה, מועד־קטן, חגיגה (וועגן עולה לרגל זיין קיין ירושלים אום פסח, שבועות און סוכות).

— ג —

באהאנדלענדיק אין ערשטן סדר „זרעים" די פליכטן פון א אידן ביי דער ערד־ארבעט און אין דעם צווייטן סדר „מועד", וועגן די פליכטן פון א אידן אין זיינע פייער־טעג, אויף שמחות און אין טרויער; ווערט אין דריטן סדר באהאנדלט די פליכטן פון מאן און ווייב.

דער דריטער סדר רופט זיך טאקע „נשים" (פרויען) און באהאנדלט אלע ענינים, וואס האבן א שייכות צום פאמיליען־לעבן.

דער דריטער סדר „נשים" באשטייט פון פאלגנדע זיבן מסכתות: יבמות, כתובות, נדרים, נזיר, סוטה, גיטין און קדושין.

— ד —

דער פערטער סדר רופט זיך „נ ז י ק י ן" (באשעדיקונגען).
אין סדר "נזיקין" ווערן באהאנדלט אלערליי ענינים וועגן מאטעריעלן שאדן, אדער פיזישע באשעדיקונגען, וואס איין מענטש קען דעם צווייטן גורם זיין; אויך פראגן פון ארבעטס-געבער און ארבעטס-נעמער, ווי אויך געזעצן וועגן שטראפן און טויט-שטראפן פאר געוויסע פארברעכנס.
דער סדר „נזיקין" איז דער אידישער קרימינעלער און ציווילער יו־ריספרודענץ-קאדעקס, אין וועלכן עס איז דייטלעך און בולט אויסגעדריקט געווארן דער אידישער אייגנארטיקער עטישער צוגאנג ביים פונאנדער־קלייבן זיך אין סאציאלע פראגן, עקאנאמישע פראבלעמען, געזעלשאפטלע־כע באציאונגען ווי אויך וועגן דעם אידישן געריכטס-וועזן בכלל און די באציאונגען פון מענטש צו אייגנטום בפרט.
דער פערטער סדר באשטייט פון פאלגנדע צען מסכתות: בבא־קמא, בבא־מציעא, בבא־בתרא, סנהדרין, מכות, שבועות, עדיות, עבודה־זרה, אבות און הוריות.

— ה —

דער פינפטער סדר „ק ד ש י ם" (הייליקטימער) באהאנדלט אלע ענינים, וואס זיינען נוגע די דינים וועגן דער בית המקדש איז גע־שטאנען אין זיין פראכט און די עבודה איז אנגעפירט געווארן, און אויך די דינים וואס וועלן אנגעווענדעט ווערן, ווען דער בית המקדש וועט צו־ריק אויפגעבויט ווערן. אויך ווערן באהאנדלט אין דעם סדר די דינים וועגן כשר'ע שחיטה, און וועלכע גילטן אויף שטענדיק און אומעטום ביז היינט צו טאג.
די עלף מסכתות פון סדר „קדשים" זיינען: זבחים, מנחות, חולין (אלע דינים, וואס זיינען נוגע שחיטת עופות און בהמות פארן טאג־טעגלעכן געברויך), בכורות, ערכין, תמורה, כריתות, מעילה, תמיד, מדות און קנים.

— ו —

דער לעצטער און זעקסטער סדר איז „ט ה ר ו ת" (ריינקייט) פארנעמט זיך מיט דינים פון היגיענע. ווארום דער מענטש מוז זיין ריין און זויבער; אפהיטן זיך פון אנרירן אן אומריינע זאך, ווי צום ביישפיל א קערפער פון א פארשטארבענעם מענטשן אדער, להבדיל, אן אומריינע בהמה, חיה; און בכלל אלע ענינים, וואס האבן א שייכות פון טומאה, טהרה און ווי א פרוי דארף זיך נוהג זיין בעת די מאנאטלעכע (וסת) און פראגן וועגן דיזענפעקציע.
דער סדר באשטייט פון פאלגנדע צוועלף מסכתות: כלים, אהלות, נגעים, פרה, טהרות, מקואות, נדה, מכשירין, זבים, טבול־יום, ידים און עוקצין.
דער הויפט-זין פון דעם סדר איז: אז די מינדעסטע בארירונג מיט א

„דבר־טמא", א ניט ריינער זאך, — ווערט די טומאה גלייך איבערגע־טראגן אויפן מענטשן אדער כלי, און ביי הארבע טומאות־פאלן ווערט אויך די אטמאספערע פארפעסטעט און די לופט איז דארט מטמא, עס איז אפהענגיק פון דער מדרגה טומאה א. ז. וו.

אין דעם סדר „טהרות" קומט צום אויסדרוק דער מאדערנער קאנ־צעפט, וואס מיר באצייכענען איצט מיטן באגריף „היגיענע" און אפשר האבן די חז"ל אים פארשטאנען נאך העכער.

— ז —

אט די גרויסע אפשליסנדיקע נאציאנאלע ארבעט פון צונויפזאמלען הלכות וועלכע זיינען איבערגעגעבן געווארן פון „מויל צו מויל"; פארציי־כענען, צונויפשטעלן, רעדאגירן און פארפיקסירן עס לדורות, וואס עס האבן דורכגעפירט די תנאים, האט פארענדיקט און געשלאסן מיט אוי־סערגעוויינלעכער אחריות און איבערגעגעבנהייט ר' יהודה הנשיא, אדער ווי ער איז אונז באקאנט אלס „רבי" אדער „רבינו הקדוש".

דעם חיבור האט ער א נאמען געגעבן „משנה" וואס שטאמט פון ווערב „שנה" לערנונג אדער לערע, וואס איז די טראדיציאנעלע תורה שבעל־פה וועלכע איז איבערגעגעבן אונז במסורה פון דור צו דור.

די משנה איז אן אינטעגראלער טייל פון דער תורה שבכתב און מיר קענען זיך ניט פארשטעלן, אז עס האט געקענט ווען עס איז עקזיסטירן די „תורה שבכתב" אן די אויסטייטשונגען פון דער „תורה שבעל פה". עס וואלט געווען אן עם־הארצות אין פולן זין פוןווארט ווען עמיצער דענקט, אז עס איז דא א מעגלעכקייט צו פארשטיין די תורה־שבכתב אן דער תורה שבעל־פה.

און ווען די חז"ל פרעגן: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר? אדער, מניין למילה שהיא באותו מקום? — הייסט עס נישט, אז ביז די חכמי התלמוד האט מען נישט געוואוסט וועגן די ענינים, און מען האט נישט מקיים געווען די מצוות; נאר פארקערט, די תורה „שבעל פה" וועגן דער מצוה איז געווען אזוי פאפולער, אז במשך הזמן האט מען כמעט שוין פארגעסן דעם מקור, די באגרינדונג און אויסדרינגונג פון דעם „מן התורה" און די חכמי התלמוד האבן בלויז רעסטאווורירט, דערמאנט און אנגעוויזן די ארויסדרינגונג פון דעם דין אין דעם פסוק פון תורה שבכתב.

די מ ש נ ה " איז — ווי עס דריקט זיך אוים דער של"ה הקדוש — די „נ ש מ ה " (ביידע ווערטער האבן די זעלבע אותיות) פון דער תורה, און ווער עס טענה'עט, אז ער האלט ניט פון תורה „שבעל פה", פון דער משנה, דער רייסט ארוים די נשמה פון דער תורה. און דאס איז דער זין פון די ווערטער פון חז"ל „כל האומר אין לי אלא תורה — אפילו תורה אין לו", ווייל א גוף אן א נשמה איז א טויטער קערפער.

און דאס איז אויך דער זין פון רבינו סעדיה גאונ'ס מאמר אין זיין קאמף קעגן די קראים: „אין אומתנו אומה אלא בתורותיה" (ביידע תו־רות: שבכתב און בעל פה).

ווען מיר באַטראַכטן יענע היסטאָרישע צייט און די טראַנסצעדענטאַלע נאַציאָנאַל־קאַטאַסטראָפאַלע געשעענישן, פון „חורבן הבית“ און געבורט פון אונזער מרכז רוחני; דעם „חורבן הארץ“ און פאַרניכטונג פון אונזער אידישע פּאָליטישע שטאַטלעכקייט און גלייכצייטיקע רעטונג און אויפבוי פון אונזער נאַציאָנאַלער זעלבסטשטענדיקער אינדיווידואַליטעט, קומט אויפן זכרון דער געדאַנק פון איינעם אַ גדול וועלכער האָט געזאָגט אויפן פסוק „ואעבור ע ל י ך ואראך מתבוססת בדמיך, ואמר לך בדמיך: חיי! ואמר לך בדמיך: חיי!“. אַז ווען מיר גייען איבער „די בלעטער“ געשיכטע פון כנסת ישראל (עלה - אַ בלאַט, עליך - דיינע בלעטער) זעען מיר בלויז העראָישן בלוטיקן קאַמף, מיר זעען די כנסת ישראל איינגעטונקט אין איר אייגענעם בלוט, און דאַן רעדט אַרויס דער אינערלעכער באַוואוסטזיין ביים נביא: „און איך האָב געזאָגט צו דיר: אין דיין בלוט לעב!, אין דיין בלוט לעב!“ אַן אַקטיווער קעמפנדיקער אידישער פאָלק לעבט, מוז לעבן און וועט לעבן!

דער אידישער גורל נאָכן חורבן איז געהתמעט געוואָרן אָט אין יענעם טרויעריקן בין השמשות, ווען דורך די ירושלימער גאַסן האָט זיך געשלייכט די טראַגישע לויה פון „לעבעדיקן־מת“ — פון רבי יוחנן בן זכאי — און אין זיין סימבאָלישן אויפשטיין „תחית המתים“ אין לאַגער ביים שונא, פאַר די אויגן פון שטאַרקן רוימער און באַזיגער אספסינוסן.

אין דעם מאָמענט ווען רבי יוחנן בן זכאי איז געטראָגן געוואָרן אין דער „מתים־מיטה“ דורך זיינע תלמידים, דאַן איז ביי אים פּאַרטיק געוואָרן די בקשה, וואָס צו בעטן ביים שונא־באַזיגער און מיט רוח הקודשדיקן בליק האָט ער געזען די אידישע „מימיקרי“ (נאַטירלעכע שוץ פאַרב) פאַר דער נאַציאָנאַלער צוקונפט־עקזיסטענץ, וואָס וועט נישט דערלאָזן צו אַסימילירן, אויפלייזן אָדער פאַרשווינדן צווישן די שכנים פעלקער — די שאַפונג פון אַ „מרכז התורה“ — און דעריבער האָט ער געבעטן אַ „קליינקייט“ — „יבנה“, אַ קליין שטיקל האָפן־פּלאַץ ביים ים נישט ווייט פון ירושלים און „וחכמיה“.

און אָט אין דער „יבנה“ איז פאָרגעקומען אַ מין צווייטע התגלות פון „מעמד הר סיני“, אָט דאָ האָט זיך אויסגעקריסטאַליזירט דער נאַציאָנאַלער לעבנס־עלעקסיר פון דער אידישער אומה, וועלכער זאָל אים אויפהאַלטן אויך אָן אַ טעריטאָריע, אָן אַ מלוכה און אָן אַ מאַכט.

אָט דאָ אין „כרם יבנה“ זיינען אויסגעוואַקסן די שטאַרקע גייסטיקע ריזן־פיגורן ווי פון דעם בן־גרים, וואָס איז געוואָרן דער פּראָטאָטיפּ פון באַוואוסטזיניקער מסירת נפש, מרביץ תורה זיין ברבים און פון אידישער אור־גבורה, ווי דאָס האָט פאַרקערפּערט בקידוש־השם — ר׳ עקיבא.

און די זעלבע רוימער, וועלכע האָבן מיט אַ געוויסער צייט צוריק געהאַט געגעבן „יבנה“ אַלס מתנה צום „לעבעדיקן־מת“ רבי יוחנן בן זכאי האָבן נאָכהער געמוזט שטאַרק קעמפן מיט די גייסטיקע ריזן פון יבנה׳ער כרם, און אין דעם זעלבן טאָג, ווען די רוימער האָבן אומגעבראַכט אויף אַן אכזריותדיקן אופן דעם גרויסן „מגשם“ פאַרווירקלעכער פון זיין דרש

פון „ואהבת את ה׳ אלהיך בכל־לבבך ובכל־נפשך — אפילו הוא נוטל את נפשך" — אָט אין דעם טאָג — זאָגן מיר — וואָס עס איז פיזיש אומגעבראַכט געוואָרן און עס איז פאַרגאַנגען די זון פון רבי עקיבא, איז אין דעם זעלבן טאָג, לויט די חז״ל, אויפגעגאַנגען אַ נייע ליכטיקע זון, דער ווירקלעכער יורש פון רבי עקיבא און אַלע גייסטיקע ריזן פון „כרם ביבנה" — עס איז געבאָרן געוואָרן רבינו הקדוש. און די חז״ל האָבן אויפן צוזאַמענהאַנג פון ביידע פּאַסירונגען זיך אויסגעדריקט סימבאָליש: „ובא השמש וזרח השמש"!

און רבי, אָדער רבינו הקדוש, ווי ער ווערט אָנגערופן אין פאָלק, האָט עס פאַרשריבן לעולם ועד, אַף אַלע אייביקייטן, די תורה שבעל פה — די משנה — וועלכע דינט אַלס צענטראַלער וועגווייזער פאַר אַלע אידן אין אַלע גלותן און אַ דאַנק דעם איז פאַרזיכערט געוואָרן די אידישע נאַציאָנאַלע עקזיסטענץ פאַר אַלע צייטן, און ביי אַלע אומשטענדן.

די תקופה־קייט וואָס האָט זיך אָנגעהויבן צו שמידן דורך דעם יינגסטן פון הלל׳ס תלמידים, דורך רבי יוחנן בן זכאי, וועלכן הלל האָט כאַראַקטעריזירט אַלס „אב לחכמה ואב לדורות" (ירושלמי נדרים) צוזאַמען מיט זיין „יבנה וחכמיה" געריגגלט דורך רבי עקיבא מיט זיין דרש און מיט זיין מאַניפעסטאַציע פון „ואהבת את ה׳ אלהיך בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך" איז פאַרענדיקט געוואָרן דורך רבינו הקדוש מיט דער „משנה" וואָס איז געוואָרן די „נשמה" פון גאַנצן אידישן פאָלק אין אַלע דיאַספּאָרעס.

די משנה איז — ווי עס דריקט זיך אויס רב שרירא גאון — גוט געסדר׳ט, פּינקטלעך, קלאָר, ניט איבערמאָסיק אין רייד און פּרעציז איבערגעגעבן געוואָרן די אַרבעט פון דורות תלמידי־החכמים.

אַלץ איז אָנגעגאַנגען לויטן כלל פון „כל האומר דבר בשם אומרו — מביא גאולה לעולם", און דאַריבער כאָטש די משנה איז אַ שאַפונג פון אַ קאָלעקטיוו אין פאַרלויף פון אַ דריי הונדערט יאָר, זיינען דאָך גוט אָפּגעהיט געוואָרן די נעמען פון די תנאים וועמענס מימרא׳ס עס ווערט געבראַכט אַזוי, אַז מיר קענען זיך שאַפן אַ קלאָרן בילד פון די אידייען און השקפות פון יעדן תנא באַזונדער.

די משנה איז געוואָרן דער „פירער" און דער לעבנס־נוסח פאַר אידישקייט למעשה אין טאָג־טעגלעכן לעבן.

און אַ סימן האָט איר, די משנה איז אָנגענומען ביים גאַנצן אידנטום און די זעלבע דינט אַלס יסוד פאַר „ביידע תלמודים" הן פאַרן „תלמוד ירושלמי" און הן פאַרן „תלמוד בבלי".

און ריכטיק זאָגט דער רמב״ם: אז פון משה רבינו׳ס צייטן ביז רבינו הקדוש האָט דאָס אידישע פאָלק נישט מחבר געווען אַזאַ ספר, וואָס מ׳זאָל אים „לערנען ברבים" אַלס תורה שבעל־פה אַזוי ווי די משנה און וועלכע האָט אַריינגעבראַכט רעליגיעזן אחדות אין אידישן כלל.

המדות, שהתורה נדרשת בהן

(ועל פי „האוצר ישראל", „אנציקלופדיה ישראלית" והמאמר
של אונגרפנלד: „מוסר, אדם ושיטה")

ר' יוחנן כד הוה פשיט קרייה, (חוזר ושונה) והוה מטי בדין פסוקא (ומגיע לפסוק זה) „ממולאים בתרשיש" הוה אמר: יפה למדני חנניא בן אחי ר' יהושע, מה גלים הללו בין גל גדול לגל גדול—גלים קטנים, כך בין כל דבור ודבור פרשיותיה, ודקדוקיה של תורה היו כתובים, ממולאים בתרשיש — זה התלמוד, שהוא כים הגדול. (מדרש רבה)

חכמינו ז"ל הסיקו את רוב ההלכות מתוך התורה שבכתב לפי כללים קבועים לכך. כללים אלה מיוסדים על ההגיון ועל חוקי לשון וסגנון, היכולים לשמש דוגמה גם לנו בקריאת דברי ספרות לשם הבנתם על בורים. בתחלה היה מספר המדות האלה שבע, והלל הזקן היה הראשון שדרש אותם בפומבי ושהשתמש בהן לפני זקני בני בתירא אחר כך העמידן ר' ישמעאל על י"ג מדות; כללים („מדות") אלה, שעל פיהם למדו חז"ל ודרשו וחקרו את התורה כדי להבין את כונתה, שמשו בעיקר להסברת דיני הלכה מן התורה, למצוא יסוד וסמך להלכות שהיו מקובלות בעם מכבר, או להלכות שנוצרו מתוך צרכי חיים חדשים, ואלו הן המדות:

א') „קל וחומר", המדה הראשונה משלש עשרה המדות „קל וחומר" נזכר בפעם הראשונה בפרקי אבות פ"א מ"ה; יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר (בן זוגו של יוסי בן יועזר)... ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו „קל וחומר" באשת חברו.

המדה הזאת נמצא כמה פעמים בכתבי הקדש, כמו, בדברים ל"א כ"ז: הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם, — ק"ו — ואף כי אחרי מותי.

יש ק"ו מפורש וק"ו סתום.

א) מפורש כיצד? כי את רגלים רצתה וילאוך ואיך תתחרה את הסוסים. (ירמיה י"ב ה').

ב) וסתום כיצד? נשבע להרע ולא ימיר (תהל' ט"ו), אם להרע לעצמו אינו מחליף ק"ו להיטיב לעצמו (ברייתא דלב' מדות).

צורת הקל וחומר והגדרתו.

ר' אהרן „אבן חיים" בספרו, היה כמעט הראשון, שנתן למדה זו הגדרה מדעית במלים מעטות, היינו: „שמהות הק"ו היא למד ההשואה לשני מנגדים מכח הניגוד". או ביתר באור: „שכל ק"ו יש לו שלשה גבולים

בדרך כל היקש ומופת, והם שלש הקדמות ידועות לנו: קולת המלמד וחומרת המלמד, וחומרת הלמד בדבר שהמלמד קל בו. באופן שיש לנו קולת המלמד וניגוד הלמד במה שהוא חמור בזה. וגבול האמצעי הנדרש הוא החומרא אשר נמצאת במלמד הקל, שירצה לסבלה על הלמד החמור".

נבאר נא הגדרתו זאת ע"פ דוגמא מן התלמוד: ומה במקום שהקל על „השן ברשות־הרבים" שהוא פטור, החמיר ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק לשלם נזק שלם. „שן"־הוא המלמד, ויש בה קולא הפטור ברשות הרבים, וחומרא נזק־שלם ברשות הניזק; ו„קרן" הוא הלמד, ויש בה חומרא שבעלה משלם חצי נזק ברשות הרבים. גבול האמצעי הוא נזק שלם ברשות הניזק. שן וקרן הן שני מנגדים, האחד פטור ברה"ר והשני חייב. ומכח ניגוד זה יוצא לנו למוד ההשואה ברשות היחיד, מפני שאנו דנין מן הקל אל החמור, או בדבריו של ה„אבן חיים": ראובן שקל בראשון חמור בשני, שמעון שחמור בראשון, הרי שהאמצעי המשתף ביניהם הוא נגודם בראשון. הגבול האמצעי הוא הנידן, והבא מן הדין הזה הוא: ש„קרן" משלם נזק שלם ברשות הניזק. האמוראים בכמה מקומות בש"ס עוד חלקו בין עיקרא דדינא וסוף דינא (ועי' רש"י ד"ה מעיקרא דדינא פירכא בחולין קי"ד).

דעת הרב ר' אריה שווארץ על הק"ו ויתר המדות

הרב ר' אריה שווארץ בספרו „קל וחומר" סלל לו שיטה חדשה בהשגת חמדה הזאת, כמו בספריו „גזרה שוה" ו„בנין אב", ומוכיח שאין בין הקו"ח וההיקש המופתי של אריסטו (דער סיללאגיזמוס) ולא כלום, רק, שצורת הק"ו שונה מעט ע"י קצורה, „ודנה תחת מן הכלל אל הפרט מן הפרט אל הכלל".

הניתוח התכני, הצורתי והזמני של כל מידה מוכיח, כי כללי המחשבה וההיקש של שבע המידות להלל אינם נבדלים במאום מכללי המחשבה של החגיון המקובל, מלבד, הבדל הצורה החיצונית. ובניתוח זה מתברר מיד, כי ההבדל הזה שרשו בהבדל שישנו בין דרך המחשבה היהודית לזו של העמים: שכן העמים חושבים בדרך קונטמפלטיבית, בהדרגה ודנים מן הכלל על הפרט, לפי ה ת ו כ ן , ואילו היהודי חושב בדרך אינדוק־טיבית, מן הפרט על הכלל, ודיונו הוא אנתימטי, בדילוגים ובברק מחשבה מהירה, לפי ה י ק פ ו של הדבר. ההבדל הוא, איפוא, רק צורתו ולא מהותו. וכך אפשר לשוות לכל גזירה שווה צורה של אנלוגיה ולכל „קל וחומר" צורה של סילוגיזם אריסטוטלי, ולכל „בנין אב" צורה של אינ־דוקציה, ול„שני כתובים המכחישים זאא"ז — צורת האנטינומיה. דרכי ההיקש המקובלות כיום היו ידועות, איפוא, לחכמינו שנים רבות לפני חכמי יוון, וכבר השתמשו בהם הסופרים.

הדבר הזה מוכח גם בירושלמי, שקלים, פ"ה: „א"ר (אחא) אליעזר: כתוב לעזרא הכהן, סופר דברי מצוות ד' וחוקיו על ישראל (עזרא ז'); מה תלמוד לומר סופר־סופר? אלא כשם שהיה סופר בדברי תורה כך היה סופר בדברי חכמים" ופירש בעל „קרבן העדה": „למנות הלכות".

אמרנו כי אין, למשל, בין הסולוגיסם של אריסטו ובין הקל־וחומר שלנו אלא הבדל צורה בלבד. והדבר יתבאר יותר אם נשווה לקל וחומר צורת הסולוגיסם ולסולוגיסם — צורת קל וחומר.

נקח בתור דוגמא את הקל וחומר שהשתמש בו הלל לפני בני בתירא (פסחים ס"ו):

„ומה תמיד שאינו בעונש כרת דוחה את השבת,
פסח שענשו כרת, אינו דין שיהא דוחה את השבת",
ונעמידהו בצורת סולוגוסים כזה:
הקדמה גדולה: כל המצוות הנידחות מפני קרבן התמיד, גם קרבן פסח דוחה אותן;
הקדמה קטנה: מצוות שבת נידחות מפני קרבן תמיד;
תולדה: מצוות שבת נידחות מפני קרבן פסח.

אנו רואים שבקל וחומר יש רק שני משפטים; ההקדמה הגדולה חסרה; אבל נמצא בו נימוקה של הקדמה זו (עונש כרת), וע"י כך נעשה כוחם של שני משפטים אלה יפה מכוח שלושת המשפטים של הסולוגיסם. ועוד מעלה יתירה יש בקל וחומר שאין בו משום „פטיציו פרינציפי".

וכשאין ההקדמה הגדולה זקוקה לנימוק? על זה נעמוד כשניתן לסולוגיסם צורת קל וחומר.

הנה סולוגיסם אריסטוטלי: כל בני האדם הם בני תמותה;
סוקרטוס הוא אדם;
סוקרטוס הוא בן תמותה.
אך היהודי אינו נזקק לאריכות כזו. הוא דן בקיצור ובדילוג:
„סוקרטוס שהוא אדם,
משמע שהוא בן תמותה".
ההקדמה הגדולה נעשית מיותרת.

הרב שווארץ מונה חמש דרגות בהתפתחות הקל וחומר. מהן, הדרגה הראשונה ההמונית, שבה נקרא „קל וחמור", כלומר: מן הענין הקל למדו על הענין החמור. מכאן עלה לצורת מחשבה מדעית ואז נקרא „קול־וחומר", הכוונה היתה: למוד מן הפרט על הכלל, לפי ההיקף. וכן גם מדת „בנין אב" (המידה השלישית של הלל). פירושה: היקש אינדוקטיבי מפרט אחד על כמה פרטים — לפי התוכן. הווה אומר:

ה„קול־וחומר" הוא היקש מן הפרט על הכלל לפי היקפו;
ה„גזרה שווה" — היקש מפרט אחד על חברו;
הבנין אב — היקש אינדוקטיבי מן הפרט על הכלל לפי תכנו.

ושלוש תמונות־ההיקש הללו יש להן מתאימות בתורת ההגיון הכללית. המידה הרביעית, „שני כתובים המכחישים זה את זה" — היא

ה„אנטינומיה" שבתורת ההגיון הכללית. על פי מידה זו, אפשר לנו ליישב שני כתובים המכחישים זה את זה ע"י שעומדים על ה„חילוק" (דיס־טינקציה) שביניהם. והרי לך שגם חידוש הגיוני זה מבית מדרשם של האנגלים כבר היה ידוע לחכמי התלמוד. על ידי זה ניתנה לנו הרשות ליישב הכחשת שני כתובים על ידי „חילוק" (דיסטינקציה), ממילא ניתנת האפשרות להרחיב או לצמצם את תחומי החוקים על ידי חילוקים, ולהתאים מתוך כך את תנאי הזמן לחוק הדתי הקיים לעד.

*

שלש המדות — „כלל ופרט", „פרט וכלל", „דבר הלמד מענינו" — פ ר ש נ י ו ת ולא הגיוניות הן. אבל תכונתנו הלאומית לחשוב מן הפרט על הכלל ולדון בדילוגים, מתבלטת גם בהן. וביחוד באחרונה, במדת „דבר הלמד מענינו" אנו למדים למצוא את הקשרים והיחסים שבין כל ספרי המקרא ולקשרם לאחדות שלמה. באמצעות המידות „כלל ופרט", „פרט וכלל", נגיע להארה הגיונית של כל מלה ומלה במקרא, ועל ידי מידת „דבר הלמד מענינו" נגיע להארה סינטכסית. כי הפרשנות חקרה תחילה כל פרשה ופרשה כחטיבה בפני עצמה, ואחר כך חקרה את הפרשיות הסמוכות זו לזו לפי קשרן הפנימי, ואחר כך את הפסוקים, ולבסוף בירדה את הקשר שבין המלה והמושג. יש להבחין, איפוא, ארבע דרגות בהתפת־חותה של המידה השביעית:

הקונטקסט של הפרשה החתומה לעצמה;

הקונטקסט ההירמינויתי של חלקי הפסוקים הבאים זה אחר זה;

הקשר שבין המלה והמושג.

בדרגה השניה, מתבלטת ביחוד התכונה הפסיכולוגית של היהודי, שעל פיה הולך ועובר ההירמינותיקון מן הפרט אל הכלל ואינו משגיח בכל הפרטים.

ועל כן של הרב שווארץ מאת אלה שאינם מצויים אצל כללי ההירמי־נויתקה התלמודית, (תורת הפרשנות ומדרש הכתובים על פי שבע המידות של הלל) כל זכות לבאר את המקרא, וביחוד את חמשת חומשי התורה. כי המחשבה העברית הולכת בקפיצות ובדילוגים, והיא בעלת תפיסה מהירה, ובצירופיה המיוחדים היא פותחת פתח רחב לאסוסיאציות של הרעיונות. על כן ימצא המבאר והפרשן העברי המצוי אצל כל הכללים האמורים קשרי ענין גם במקומות שפרשן נוצרי (או גם פרשן עברי שאינו מכיר בכללי היקש האלה) ימצא בהם „יתיר" ו„חסר", ליקויי סגנון, השמטות והוספות וסתם „שגיאות", הנזקפות כמובן על חשבון „טעויות המעתי־קים", על כן ימחק ויסרס, יוסיף ויגרע — ואין נחת. ומשום כך התנגד שווארץ ל„ביקורת המקרא" שהשתלטה במאה האחרונה. בשבילו היה ברור בהחלט שחמשת חומשי התורה הם ספר אחד ו„מרועה אחד ניתנו", אם כי מקיפים הם זמן של אלף שנים.

ולפי עדותו של הרב שווארץ כבר הכיר הרלב"ג שהק"ו אינו אלא צורת

ההיקש המופתי בצורתו הראשונה. ולפ"ז טעו כל החכמים (וביניהם גם רא"ה וויים) שתרגמו את הניב ק"ו לפי הפתגם הרומי: A Minori ad Majus

לפי הרב שווארץ היו להניב עצמו כמה צורות שונות המראות על תקופות התפתחותו מימי כתבי הקדש עד חכמי התלמוד, כי לא היו משתמשים בערבוביא.

בתורה ובכתובים הניב הזה: „הן — ואיך" או „הן — ואף כי". למשל: הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחותינו... „ואיך" נגנב מבית אדוניך (בראשית מ"ד ה'). או „הן" בני ישראל לא שמעו עלי „ואיך" ישמעני פרעה(שמ' ו' י"ב). „הן" בעודני חי עמכם... „ואף כי" אחרי מותי (דב' ל"א כ"ז). „הן" צדיק בארץ ישולם „אף כי" רשע וחוטא (משלי י"א ל"א), וישנן עוד דוגמאות כאלה.

בימי הסופרים היתה צורת הניב: „זו" „ואין־צריך־לומר זו". למשל, (שביעית פ"ה א') כל המיוחד למאכל אדם ואין צריך לומר לבהמה. (ב"מ פ"ד י"א), אין מערבין פירות בפירות, חדשים בחדשים ואין צריך לומר חדשים בישנים. (ע"ז פ"א ח'), אין משכירין להם בתים בא"י ואצ"ל שדות, עד שהתפתחה הצורה הנודעת בשם „קל וחומר". אמנם לפי דעתו וראיו־תיו של החכם הזה, טעות היא לקרא קל בפת"ח, ולהרכיב תאר השם עם שם עצם, וצריכים לקרא „קול וחומר". ובאמת מצא כמה כתבי־יד מן הספרא אשר בהואטיקאן ובבית מדרש הרבנים בברעסלוי, וכתב־יד אחד מהספרא אשר בהואטיקאן הוא עם הנקוד הבבלי, ובכל מקום שמוזכר „קל וחומר" מראשית הכ"י עד סופו, כתוב „קול" מלא ומנוקד חול"ם ובכן הקריאה קל היא משובשת, (לפי הגדרתו של הרב לנדוי מיהניסבורג).

ב') „גזרה שוה".

המדה השנית מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן (תורת כהנים פ"א ד'). אין אדם דן ג"ש לעקור דבר מן התורה, ואם דן כן, חייב נדוי (ש"ע יו"ד סי' של"ד מ"ד). הגזרות שוות נבדלות לכמה מינים:

א') לבאר הסתום מן המפורש, למשל, דין התורה „כי תקנה עבד עברי" אין אנו יודעים אם המשמעות „עבד שהוא עברי" או „עבדו של עברי" אפילו עבד כנעני שעובד אצל עברי, ת"ל במקום אחר „כי ימכר לך אחיך העברי", עברי, עברי לג"ש, מה להלן בבן ישראל הכתוב מדבר אף כאן בבן ישראל (מכילתא ורש"י פ' משפטים). וכן דרשו ג"ש לענין ענוי של יום הכפורים (יומא ע"ד).

ב') לבאר פרטי הדין מפסוק אחד לחברו, כמו לענין פסח אם הוא דוחה את השבת, ובא הלל הזקן ודן ג"ש נאמר: „מועדו" בפסח ונאמר „מועדו" בתמיד מה להלן דוחה שבת אף כאן דוחה שבת (פסחים ס"ו).

ג') לפעמים ילפינן ג"ש משתי מלים אף שאינן

דומות במבטא רק במובן, כמו, ר' שמעון שלמד בג"ש שחיטה מטביחה, אך ר"מ לא רצה לדון הג"ש הזאת (חולין פ"ה, יבמות י"ז).

ד') לפעמים היתה הג"ש מקובלת אך נחלקו החכמים מאיזה תיבה נלמדה, כמו, אונס ומפתה השוים בקנס חמשים שקלים, ר' עקיבא למד מהתיבה „לא אורשה" ור"י הגלילי למד מתיבת „בתולה" (כתובות ל"ח).

ה') לפעמים נמסרו רק התיבות של הג"ש, וחז"ל בקשו לסמוך אליהן הענינים, כמו הג"ש של „טומאתו טומאתו" אשר בקשו חכמי התלמוד למצוא מאיזה טמא לילף, עד כי בא רבא ומצא כי ילפינן כל הדברים, שנאמר בהם „טומאתו" בויקרא, מכל „טומאתו", שנאמר במדבר (שבועות ז').

ו') ויש עוד ג"ש שלא נמסר לחכמים לא התיבות ולא הענין אך הדרשה ידועה ולכן חוקרים לדעת ולמצוא אותה ע"פ ג"ש, כההיא דרבי, שאמר אקרא אני חיה, בהמה למה נאמרה? אלא בהמה לג"ש. קרי רבא עליה דרבי „דולה מים מבארות עמוקות" (שבועות ז', כריתות אות ג').

ג') „בנין אב".

זוהי המדה השלישית שהתורה נדרשת בהן בהלכה ובהגדה. והיא ענין שבא מפורש במקרא אחד וממנו למדין דבר דומה שאינו מפורש במקומו בתורה. ולכך נקרא „בנין־אב", שהמלמד הוא כ„אב" והמלומדים ממנו כיוצאי ירכו. וקרי „בנין־אב" היכא דבעי למילף חדא מתרתי ר"ל דבר הדומה לשני דברים הדומים זה לזה במקצת, אבל אינו קורא בנין אב היכא דיליף חד מחבריה כי זה הוא „מה מצינו" ולא „בנין־אב", ונקרא בנין אב מפני שהוא כשתי אבנים ועל גביהן אבן אחת, כלבנה על גבי אריח, וזה הוא בנין, אבל אבן על גבי אבן אחת לאו בנין הוא דהכי לא קאים.

בנין אב מכתוב אחד:

נאמר אצל חג המצות: אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, התיר הכתוב אוכל נפש בפסח, ובשאר מועדים לא התיר? אלא זה „בנה־אב" לכל המועדים.

משני כתובים:

נאמר במומי אדם גבן או דק ולא נאמר יבלת ובמומי בהמה חשיב יבלת, ואמרו חז"ל כל מקום שנאמר בו סתם מום נותנין עליו מומי אדם ומומי בהמה, (תו"כ ובנין יהושע על אדר"נ פל"ז). השני כתובים שלמדין מהם היינו דוקא שיהיו צריכין לגופם, ולא היינו יכולים ללמוד אחד מחברו.

ויש בנין אב מארבעה כתובים:

לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה שיש בהם רוח חיים כהרי האש, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי

הבור שאין דרכו וכו' הצד השוה שבהן וכו' אף כל הדומין להם באלו (ב"ק פ"א א').

מ ה מ צ י נ ו .

„מה מצינו" אינה נחשבת למדה מיוחדת אבל נכללת בבנין אב והן מדה אחת (עי' מנחות ע"ו רש"י; זבחים ג' ותוס' שם) ומה מצינו היא שלמדים חדא מחדא היינו דבר פרטי מדבר פרטי כמו אחות־אשה מאשת אח (יבמות ז'). בעל מיפר נזירות אשתו במה מצינו מנדרים (נדרים ד').

ד) כלל ופרט.

זוהי המדה הרביעית מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן..

מבחינה סגנונית מענינת מאד המדה: כלל ופרט; אם כתוב בתורה איזה משפט הכולל פרטים רבים, ואחריו מנוי פרט אחד או שנים מכל הפרטים הכלולים בו אנו למדים מזה: כי כונתה של התורה היתה להוציא מתוך הכלל את כל שאר הפרטים („אין בכלל אלא מה שבפרט"). שאם לא כן, למה בא הפרט אחרי הכלל?

דוגמא, כתוב: אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (ויקרא א' ב'). „הבהמה" זהו כלל, כי הוא שם כולל גם לחיות, ואפשר היה לומר, כי מותר להקריב קרבן מכל מיני החיות, שהחיה בכלל בהמה היא; אבל, כשהכתוב מפרט מיד „מן הבקר ומן הצאן" הרי היתה כונתו לאמור: שרק אלה „בקר וצאן" ראוים לקרבן, אבל יצאו החיות מכלל בהמה והן מתמעטין מקרבנות.

ה) פרט וכלל.

זוהי המדה החמישית מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, וזוהי מדה לעומת הרביעית, שמהנוסח הכללי אפשר ללמוד על הפרט לדוגמא: כתוב בתורה בענין השבת אבידה: „וכן תעשה ל„חמורו" וכן תעשה ל„שמלתו" וכן תעשה ל„כל אבדת אחיך" אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם" (דב' כ"ב ג').

ובכן אנו רואים שמינה הכתוב פרטים כן תעשה „לחמורו" וכן תעשה „לשמלתו" א"כ למה נאמר אח"כ הכלל וכן תעשה „לכל אבדת אחיך"? אלא שהכלל הזה בא להוסיף על יתר הפרטים ולהורות ממנו שצריך אתה להשיב אבידת כל דבר.

ו) כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט.

זוהי המדה הששית מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן.

לדוגמא: כתוב בתורה בענין שומר חנם: „על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שמלה, על כל אבדה, אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו" (שמות כ"ב ח').

א') „על כל דבר פשע" (לחיוב שבועה) זהו כלל,

ב') „על שור ועל חמור" זהו פרט,

ג׳) „על כל אבדה״ עוד פעם כלל,

כאן אנו רואים בענין אחד „כלל ופרט וכלל״ ואנו אומרים שאת הכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש: דבר המיטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון, (חייב שבועה) יצאו קרקעות שאינם מטלטלים, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאין גופן ממון, וממילא אי אפשר לחייב עליהם שבועה.

ז) מכלל שהוא צריך לפרט, ומפרט שהוא צריך לכלל.

זוהי המדה השביעית מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהן.

מדה זו אינה דומה למדת „כלל ופרט״ מפני ההבדל הגדול שיש ביניהן והוא: במדת „בכלל ופרט״ כל אחד בפני עצמו הוא ברור ומפורש, והשאלה היא רק: למה פרט אותו הכתוב ביחוד, אם בפסוק הוא כבר נכלל בענין, או להפך אם „הכלל״ ברור למה הוציאו הפסוק אח״כ ופרטו?

למשל: בענין הקרבן כתוב: אדם כי יקריב מכם קרבן מן „הבהמה״, מן „הבקר ומן הצאן״ הלא — הכלל — „הבהמה״ אינו צריך לפירוש הפרט „בקר וצאן״, והפרטים „בקר וצאן״ אינם צריכים לפירוש הכלל („בהמה״) מפני שידוע לכל אחד שהם בכלל בהמה! וא״כ מתעוררת השאלה ההגיונית למה נפרטו? וע״כ אנו לומדים ודורשים: שאין בכלל הזה אלא מה שבפרט, והפרטים משמשים לדוגמא כדי להוציא ממשמעות הכללי „הבהמה״ את החיות.

אבל המדה השביעית זו באה ללמד לנו במקום שהכלל צריך (לפירוש) לפרט או מפרט שהוא צריך (פירוש) לכלל, יען שכל אחד בפני עצמו אינו די־ברור ומפורש ואפשר לטעות ולנתנו לענין אחר, והפרט בא לפרש ולהעמידו על משמעותו הנכון ולפיכך הכלל הזה נקרא: כלל שהוא צריך (לפירוש) הפרט. כגון דוגמת הכתוב: ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל, ושפך את דמו „ו כ ס ה ו ב ע פ ר״ (ויקרא י״ז, י״ג). בפסוק הזה אנו מוצאים כלל „וכסהו״ — שהוא צריך לפרט — „בעפר״.

מפני שההוראה הראשונה והמקורית של המלה „כסה״ מובנה במושג הסתרה „הסתר דבר״ כמו שאנו מוצאים „וה׳ אמר ה מ כ ס ה אני מאברהם אשר אני עושה״ (בראשית י״ח י״ז) וכן „ונאמן־רוח מכסה דבר״ (משלי י״א י״ג) וכן כל הכיסויים שבתורה.

וגם בענייננו לו היה כתוב רק הכלל „וכסהו״ סתם (את הדם) הייתי אומר שאפשר לכסות, זאת אומרת, להסתיר את הדם מעיני אנשים על ידי כפיית כלי או על ידי חיפוי כסות או בגד על גבי הדם. וע״כ פירש הכתוב את הכלל בפרטו, איך צריכים להבין כאן את המושג כיסוי שהוא דווקא „בעפר״ על ידי בלילת ועירוב הדם ע ם ה ע פ ר .

ח) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל — ללמד יצא; ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא.

הנה, לדוגמא, בענין הבערה בשבת כתוב: לא תבערו אש בכל מוש־

בותיכם ביום השבת (שמות ל"ה ג'), באמת הלא מלאכת ההבערה כבר נכללה בצווי של „לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ' י') ולמה יצאתה מלאכת זו ופרטה בכתוב מיוחד? ללמדך שאם עשה ההבערה ביחד עם מלאכות אחרות בהעלם אחד, שחייב על ההבערה בפני עצמה; ולא עוד אלא שהכתוב הזה משמש לדוגמא ומלמד על פרטים אחרים (ומפרש) הכלל הראשון כולו: מה על ההבערה חייב בפני עצמה, אף על כל מלאכה ומלאכת בפני עצמה חייב.

ט) כל דבר שהיה בכלל — ויצא לטעון טוען אחד, שהוא כעניינו: יצא להקל ולא להחמיר.

זוהי המדה התשיעית מי"ג המדות שהתורה נדרשת בהן.

לדוגמא, כתוב בתורה: „ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא" (ויקרא י"ג י"ח) או „בשר כי יהיה בעורו מכות אש" וכו' (שם כ"ד) והלא „שחין ומכוה" בכלל נגעים היו וכבר נאמרו שם כל הדינים ולמה הוציאם הכתוב מכללם? ומכיון שהוצאו מהכלל ונזקק הכתוב לפרטם ולפרש בהם דין הטומאה בפני עצמם, ושינה מעט את דינם, במה שהקל אותם בזה שאין צריכים „הסגר־שני", וגם לא נזכרו בם החומרות שנזכרו בנגע „המחיה", זאת אומרת, שאחרי שפרט את ה„שחין והמכוה" הזכיר רק מקצת חומרות מטומאות־הנגעים ולא כל החומרות, אנו לומדים מזה, שהפרט הזה יצא להקל מעליו כל יתר החומרות הנהוגות בכלל נגעים, אבל נהוגות בו כל „ההקלות" שיש בכלל נגעים כגון: למטה מב' מראות אלו „והפך כולו לבן."

ואף על פי שבכתוב שיצא „הפרט" להקל לא נתפרשו כל „ההקלות" אבל מפני שאנו רואים שהכתוב הקיל „בהפרט" הזה ענין אחד וממילא אנו מקילים לו כל הקולות הנהוגות בכלל הנגעים.

אבל אם יצא פרט אחד להחמיר על עצמו, אז, להיפך נהוגות בפרט הזה יתר כל החומרות שיש בכלל שלו, לא „הקלות" שיש בכלל, מפני שאנו רואים שהתורה החמירה עליו.

י) כל דבר שהיה בכלל, ויצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו יצא להקל ולהחמיר.

פירוש: להקל, שמקילים בו מן הדין הראשון, ומחמירין: לתת עליו הדין שנתפרש בו.

זוהי המדה העשירית מי"ג המדות שהתורה נדרשת בהן.

דוגמא: כתוב בתורה: „ואיש או אשה כי יהי' בו נגע, בראש או בזקן" (ויקרא י"ג כ"ט). והלא ראש וזקן כבר נכללו והיו בכלל עור ובשר שעליהם כבר מדובר בכלל נגעי העור והבשר, וכשיצאו הפרטים הללו „הראש והזקן" בפני עצמם ולטעון טוען אחר שלא כעניינו, מפני שהם מוסבים על אודות „טומאת־נתק" ונגע זה כלול רק בשמו אבל אינו כלול במהותו עם שאר הנגעים, וע"כ אנו למדים שצריכים בענין כזה להקל ולהחמיר:

א') להקל: אע"פ ש„שער לבן או מחיה" משמשים בכלל הנגעים לסימן טומאה, אבל כאן ב„ראש וזקן" אינם מטמאים.

ב') ולהחמיר את הפרטים הללו (הראש והזקן): שיטמאו אותם בסימן „שער צהוב" אע"פ שהסימן הזה אינו משמש בכלל הנגעים לסימן טומאה, מפני שהחומרא הזאת בפירוש נתפרשה ב„ראש וזקן".

יא) כל דבר שהיה בכלל, ויצא לדון בדבר החדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפרוש.

זוהי המדה האחת-עשרה מי"ג המדות שהתורה נדרשת בהן.

דוגמא, בענין טהרת מצורע, כתוב בתורה: „ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העלה במקום הקדש", כי „כחטאת האשם" וגו' (ויקרא י"ד י"ג) „כחטאת האשם" מה ת"ל? ללמד לפי שיצא מצורע מן הכלל, מ„כלל שאר אשמות" כדי לידון בדבר החדש „בבהן יד ובבהן רגל", הייתי יכול לומר שאינו טעון גם מתן דמים ואימורים על גבי המזבח, לפיכך נאמר: „כחטאת האשם" ללמד: מ ה חטאת, טעון מתן־דמים ואימורים על גבי המזבח, אף „אשם" כך.

יב) דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו.

זוהי המדה השתים עשרה מי"ג המדות שהתורה נדרשת בהן.

א') „ד ב ר ה ל מ ד מ ע נ י נ ו" פירוש: כל דבר סתום, שאינו מפורש במה הכתוב מדבר, מבררים אנו מן הענין המפורש הסמוך לו.

דוגמא: כתוב בתורה: „לא תגנב" (שמות כ' ט"ו) הרי אין אנו יודעים אם זו אזהרה ל„גונב נפשות" או אינה אלא אזהרה ל„גונב ממון"? וכאן אנו מבררים מענינו: צא ולמד ג' מצוות אמורות בענין זה, שתים מפורשות ואחת סתומה וא"כ נלמוד סתומה ממפורשות באיזה ענין הכתוב מתעסק? במיתת בית דין, שנאמר: „לא תרצח" (שם י"ג), „לא תנאף" (שם י"ד) ועל כן אנו דורשים שאף אזהרת „לא תגנב" גם כן מכוונת לגונב נפשות, וכן כל כיוצא בזה.

ב') „ודבר הלמד מסופו" זהו לימוד הדבר מענין עצמו. לדוגמא: כתוב בתורה: כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחזה „ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם" (ויקרא י"ד ל"ד). ולא נודע באיזה בית הכתוב מדבר? אם בית עצים, או מיריעות או מאבנים. אבל כשהוא אומר בסוף הענין עצמו: „ונתץ את הבית, את אבניו, ואת עציו, ואת כל עפר הבית" וגו' (שם מ"ה) צריכים אנו ללמוד מזה: שגם בראש הענין מדובר על אודות בית הבנוי „מעצים ואבנים ועפר".

יג) שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם.

זוהי המדה השלש עשרה מי"ג המדות שהתורה נדרשת בהן.

לדוגמא: כתוב אחד אומר: ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל

אתם ראיתם „כי מן השמים דברתי עמכם" (שמות כ' כ"ב), וכתוב אחד אומר: „וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר" וגו' (שם י"ט כ') הא כיצד? ובא הכתוב השלישי והכריע ביניהם, זאת אומרת בירר לנו „מן השמים השמיעך" את קולו ליסרך, ו„על הארץ הראך" את אשו הגדולה וגו' (דב' ד' ל"ו).

מאופן ההכרעה הזאת אנו מבררים גם מקומות אחרים כאשר הפסו־קים מכחישים זה את זה עד שבא פסוק שלישי ומכריע ביניהם.

המדה הששית של הלל וכיוצא בו ממקום אחר לא נשנית אצל רבי ישמעאל (עי' הקדמת ספרא דבי רב (תורת כהנים) הוצאת ווייס ווין 1862) אבל בפירוש המיוחס לרב סעדיה גאון שנעתק מערבית לעברית ע"י ר' נחום והדפיסו שעכטער בבית תלמוד (ח"ד 237) נראה כי הגאון חושב מבנין אב מכתוב אחד מבנין אב משני כתובים למדה אחת, והפריד בין דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו לחשבם לשתי מדות.

ל"ב מדות באגדה

ברייתא דל"ב מדות מיוחסת לרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. בין המדות האלה יש אחדות מהראשונים שנשנו להלכה, וגם בין המדות שחידש הוא ישנן שנוכל להשתמש בהן להלכה, אך רובן הן לאגדה ובפרט לדרוש ולבאר כתבי הקדש בין להלכה בין לפשט הכתובים. עליו נאמר „כל מקום שאתה מוצא דברי ר' אליעזר בנו של ריה"ג עשה אזניך כאפרכסת" (חולין פ"ט). הגאונים לא הביאו את הברייתא הזאת, ואלה מן הקדמונים שהביאו את הברייתא או זכרוה: ר' משה הדרשן בילקוטו מדה א' וירא רמז צ"ב, מדה ב' נח רמז נ"ז, מדה ג' ראה רמז תתע"ה, מדה ח' שמות רמז ק"ע, מדה י"ג בראשית רמז ט"ז, מדה י"ד האזינו רמז תתקמ"ב. ר' יונה אבן גנאה הביא ממנה בהרקמה מדה י"ט (צד 164).

והרד"ק בפירושו (ירמיה ל"ג, כ"ו) אומר כי ר' יונה הביא בשער כ"ח מס' הרקמה מדה כ' וכותב: וכן נאמר בל"ב מדות של ר"א בן ר"י הגלילי.

רש"י הביא ממנה בפירושו על תנ"ך כמה מדות, ובש"א א' י"א אומר: זו מצאתי באגדה של ר"י הגלילי, ובפירושו על הש"ס (הוריות ג', ד"ח צבור מייתי) הביא ממנה דבר שלא נמצא בברייתא שלפנינו ואומר: וכן בל"ב מדות מצאתי.

הרמב"ם הביא ממנה בספר המצות (עשין ל"ז) מדה י"ז בנוסחא אחרת, ושם (עשין ה') מביא בשם משנתו של ר"א בנו של ריה"ג, מנין לעיקר תפלה מצוה? מהכא: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, ואין זה לפנינו, ואולי כיון לברייתא אחרת לר"א או שהיה לפניו נוסח אחר. גם

הרשב"ץ הביא ממנה דבר שאינו לפנינו בברייתא, בפירושו לפיוט ברוך אשר אשש (חפש מטמונים צ"א). ר' שמעון מקינון הביא כל הברייתא בספרו כריתות וספח אליה הערותיו.

מדות ר"א בנו של ריה"ג.

ואלה הן מדותיו: א') ברבוי; ב') במיעוט; ג') ברבוי אחר רבוי; ד') במיעוט אחר מיעוט; ה') בקל וחומר מפורש; ו') בקל וחומר סתום; ז') בגזרה שוה; ח') בבנין אב; ט') בדרך קצרה; י') בדבר שהוא שנוי; י"א) מחבור שנחלק; י"ב) מדבר שבא ללמד ונמצא למד; י"ג) מדבר שאחריו מעשה והוא פרטו של ראשון; י"ד) מדבר גדול שנתלה בקטן הימנו להשמיע האזן בדרך שהיא שומעת; ט"ו) משני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם; ט"ז) מדבר שהוא מיוחד במקומו; י"ז) מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר; י"ח) מדבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל; י"ט) מדבר שנאמר בזה והוא הדין בחברו; כ') מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו; כ"א) מדבר שהוקש לשתי מדות ואתה נותן לו כח היפה שבשתיהם; כ"ב) מדבר שחברו מוכיח עליו; כ"ג) מדבר שהוא מוכיח על חברו; כ"ד) מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו; כ"ה) מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו; כ"ו) ממשל; כ"ז) מלשון נופל על לשון; כ"ח) מנגד; כ"ט) מלשון גרמטיא; ל') מלשון נוטריקון; ל"א) מוקדם שהוא מאוחר בענינו; ל"ב) מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות.

בהקדמת מדרש הגדול (הוצאת שעכטער קעמברידזש 1902) נמצאה הברייתא הזאת במספר ל"ג מדות, מדה כ"ט נחלקה לשלש, מדה כ"ז נחסרה לגמרי.

באור הברייתא.

ר' יעקב רייפמאן בספרו המיוחד משיב דבר (ווין 1866) מפרש את הברייתא הזאת באופן נעלה, ותמצית דבריו הם:

א') „ברבוי", כמו את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח (פסחים כ"ב); תרימו גם אתם לרבות את השליח (קדושין מ"א).

ב') „במיעוט", כמו: וימח את כל היקום וגו' וישאר אך נח (ב"ר סוף פל"ב). ר' הונא בשם ר' יוסי, „אך" מיעוט, שאף הוא היה גונח שם מפני הצינה.

ג') „ברבוי אחר רבוי", כמו: ואף גם בהיותם בארץ אויביהם (ויקרא כ"ו מ"ד), להשלמת ולחיזוק הלשון.

ד') „במיעוט אחר מיעוט", כמו: הרק אך במשה דבר ד' (במד' י"ב ב'), וכתב הראב"ע, שהוא דרך צחות כמו המבלי אין קברים (שמות י"ד י"א), ובעל הברייתא בא ללמדנו בשתי המדות האלה כי כן הוא דרך לשון־הקדש להכפיל הרבוי והמיעוט במלות שונות.

ה') „בקל וחומר מפורש", כמו: הן כסף אשר מצאנו בפי

אמתחותינו השבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדניך כסף או זהב (בראשית מ"ד ח').

ו') **„בקל וחומר סתום"**, כמו: ערות אחותך בת אביך או בת אמך וגו' לא תגלה ערותה (ויקרא י"ח ט'), ולא נאמר ערות אחותך בת אביך ואמך כי למדין זאת ע"פ מדת קל וחומר, וכן נאמר לא תקלל חרש (ויק' י"ט ח') לפי שהוא חדוש יותר מאסור קללת איש שומע שהוא פשוט ולמדין מק"ו.

ז') **„בגזרה שוה"** הוא למוד הוראות המלות המסופקות ממלות אחרות אשר הן מגזרתן והוראותיהן ידועות או שכתובות בענינים שמוכי־חים הוראותיהן.

ח') **„בבנין־אב"**, כמו: עניתי בצום נפשי (תהל' ל"ה י"ג) הוא בנין־אב המלמד כי כל ענוי הדבק בנפש הוא צום, ועפ"ז נדע כי מה שכתוב בחדש השביעי בעשר לחדש תענו את נפשותיכם (ויק' ט"ז כ"ט) הוא בצום.

ט') **„בדרך קצרה"**, כמו: ואהיה מאהל אל אהל וממשכן (דהי"א י"ז ה'), והיה צריך לומר ואהיה מתהלך מאהל אל אהל וממשכן אל משכן, אלא שדבר הכתוב בדרך קצרה וכו'; ותכל דוד לצאת (ש"ב י"ג, ל"ט) והיה צ"ל ותכל נפש דוד וכו', ובדרך הזה פירש רש"י פסוקים הרבה, כמו למועד אשר שמואל (ש"א י"ג ח'), הרי זה מקרא חסר תיבה אחת למועד אשר שם שמואל, וכיוצא בו הרבה.

י') **„בדבר שהוא שנוי"**, המדה הזאת רומזת על תקוני הסופרים בעבור כבוד ה', כמו: ואברהם עודנו עומד לפני ה', א"ר סימון תקון סופרים הוא זה שהשכינה היתה ממתנת לאברהם (עי' ב"ר פ' מ"ט).

י"א) **„מחבור שנחלק"**, כמו הפסוקים: כי מרבית העם וגו' יכפר בעד, כל לבבו הכין וגו' (דהי"ב ל' י"ט י"ט) שהם נחלקים וראוים להיות מחוברים והכונה היא: ה' הטוב יכפר בעד אשר כל לבבו הכין.

י"ב) **„מדבר שבא ללמד ונמצא למד"**, כמו: ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרמון בבקעת מגדון (זכרי' י"ב י"א) מספד הדדרמון מלמד על מספד ירושלם והוא בעצמו לא היה ידוע לנו לפי פשוטו לולא בא ללמד על אחרים.

י"ג) **„מכלל שאחריו מעשה והוא פרטו של ראשון"**, כמו: ויברא אלהים את האדם בצלמו וגו' (בר' א' כ"ז), הרי זה כלל, ואח"כ פרט מעשיו, שנאמר וייצר ה' אלהים את האדם וגו', השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואינו אלא פרטו של ראשון. וכן כל ספר משלי אינו כ"א פרטו של ששת הפסוקים אשר בראשו. וכן ספר קהלת הוא פרטו של הפסוק הראשון „הבל הבלים אמר קהלת".

י"ד) **„מדבר קטן שנתלה בגדול הימנו להשמיע האזן בדרך**

שהיא שומעת", זה מורה על מה שנראה כהגשמת השי"ת: בצלם אלהים עשה את האדם, יד ה', עיני ה' וכו' כדי לשבר את האזן. וכן כתב הרד"ק על הנותן שלג כצמר (תהל' קמ"ז, ט"ז). אע"פ שהוא פחות ממנו בלובן, מפני שלא יכול לדמותו בלבן ממנו בדברים אשר בארץ.

ט"ו) „משני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", כמו: היהודים שלשת אלפים ומשאר שבטים שבעת אלפים (ירמי' נ"ב כ"ה) הרי עשרת אלפים, וזה מכריע מה שכתוב אחד אומר עשרת אלפים (מלכים ב' כ"ד) ואחד אומר שבעת אלפים (שם כ"ה).

ט"ז) „מדבר שהוא מיוחד במקומו", למשל שם „תפלה" שהוא מיוחד „לתחנה" אשר יפיל איש לפני ה', געה הוא מיוחד להמית בקר, אם יגעה שור (איוב ו' ה'), שקק להמית דוב (משלי כ"ח ט"ו), צהל להמית סוס (ירמי' ח' ט"ז), שאג להמית ארי (יחזק' כ"ב כ"ה), נבח להמית כלב (ישעי' נ"ח י') וכדומה. וסגנון מיוחד לכל נביא ונביא, ויש נביאים אשר דרכי מליצות ארמיות היו רגילות על לשונם, כמו אין יש רוח בפיהם (תהל' קל"ה י"ד), שהוא דרך לשון ארמית, כמו לא איתי (דניא' ב' י').

י"ז) „מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר", כמו בספור מהפכת סדום ועמורה לא נתפרש כ"א המטרת גפרית ואש (בר' כ"ט י"ד) ולא המטרת מלח, ובלתי מובן אפוא מה שכתוב ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח, אך נתפרש במקום אחר גפרית ומלח שרפה כל ארצה (דבר' כ"ט כ"ב). וכן בספור יוסף נאמר: „אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו" ולא נתפרש במקומו בעת מכירתו (בר' ל"ז).

י"ח) „מדבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל", כיצד? ובשר בשדה טרפה לא תאכלו (שמות כ"ב ל') אין לי אלא בשדה, בעיר מנין? ת"ל וטרפה לא יאכל (ויק' כ"ב ה'), א"כ למה נאמר בשדה? דברה הכתוב בהווה, שדרך הבהמות להטרף בשדה יותר מבעיר. וכן „כל אלמנה ויתום לא תענון" (שמ' כ"ב ל') שאסור גם באחרים, אלא מפני שדרך האלמנה והיתום להיות מעונים. וכן מכשפה לא תחיה (שמ' כ"ב י"ז) ה"ה במכשף, אלא מפני שרוב נשים מצויות בכשפים (סנהדרין ס"ז).

י"ט) „מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחברו", כמו בן חכם ישמח אב ובן כסיל תוגת אמו (משלי י' א') שהדבר שנאמר באב הוא הדין באם וכן להיפך. וכן תועבת ה' אבן ואבן ומאזני מרמה לא טוב (שם כ' כ"ג), שניהם הם תועבת ה' ושניהם לא טובים.

כ') „מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו", כיצד? וזאת ליהודה (דברים ל"ג, ז') ואינו ענין ליהודה, שהרי הוא אומר שמע ה' קול יהודה, תנהו ענין לשמעון.

כ"א) „מדבר שהוקש לשתי מדות, ואתה נותן לו כח היפה שבשתיהם", כמו: יפה כלבנה ברה כחמה (שה"ש ו' י'), הקיש את הרעיה ללבנה ולחמה ונתן לה הכח היפה שבשתיהן, יופי ונועם הלבנה זבור וזוהר החמה, וע"ז דרשו במדרש: אי מה הלבנה אין אורה ברור וכו',

ת"ל ברה כחמה, אי מה החמה קופחת (מכה על הראש) וכו' ת"ל יפה כלבנה.

כ"ב) „מדבר, שחברו מוכיח עליו", הוא מה ששגור בפי המדקדקים, מושך עצמו ואחר עמו. כיצד? מתן בסתר יכפה אף, ושוחד בחק חמה עזה, מלת „יכפה" מוסב גם על שוחד כי יכפה חמה, וכן אל בקצפך תוכיחני ובחמתך תיסרני (תהל' ל"א ד') „אל" הראשון מוכיח על השני.

כ"ג) „מדבר שהוא מוכיח על חברו", הוא מושך עצמו ואחר עמו הפוך, כמו: בן חכם מוסר אב ולץ לא שמע גערה (משלי י"ג, א') „שמע" השני מוסב גם על הראשון, והוא אפוא: בן חכם שמע מוסר אב. יראת ה' מוסר חכמה ולפני כבוד ענוה (שם ט"ו ל"ג.) „לפני" השני מוכיח על הראשון. והיה כאלו היה כתוב: לפני יראת ה' ומוסר-חכמה, כי אם אין חכמה אין יראה (אבות פ"ג י"ז).

כ"ד) „מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו", כיצד? וישלח יהושע וגו' לכו ראו את הארץ ואת יריחו (יהושע ב' א') והלא יריחו בכלל הארץ היתה ולמה יצאה? ללמד על עצמה ששקולה נגד כל הארץ בחזקה. כיוצא בו: „ויפקידו מעבדי דוד תשעה עשר איש ועשהאל (ש"ב ב' ל') והלא עשהאל בכלל היה ולמה יצא? לומר ששקול כנגד כלם.

כ"ה) „מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו", כמו: קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת (תהלים מ"ח י"ח) הקורא באמת יצא מן כלל הקוראים ללמד על תכונת הכלל הכולל רק את אלה אשר יקראוהו באמת.

כ"ו) „ממשל", כמו איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה (ב"ב ט"ו), מתים שהחיה יחזקאל וכו' ר' יהודה אומר אמת משל היה וכו', באמת משה היה (סנהדרין צ"ב), וכן: „בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות" ולמה נכתב? אלא דרוש וקבל שכר וכו'. „עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות" וכו' אלא דרוש וקבל שכר. וכן בית המנוגע (שם ע"א).

כ"ז) „מלשון נופל על לשון", כמו שלמד משה לעשות השרף מנחשת, נחש נחשת, לשון נופל על לשון (ב"ר פל"א). והרבה פסוקים נאמרו בדרך הזה: גד גדוד יגודנו והוא יגוד (בר' מ"ט), בלחי החמור חמור חמורתים (שופטים ט"ו ט"ז), ויקו למשפט והנה משפח לצדקה והנה צעקה (ישעיה ה' ז').

כ"ח) „מנגד", מצב מאמרי מליצה, זה לנגד זה במדה אחת וקצב אחד, והמצב הזה מועיל להבנת המלים, כמו כבס ביין לבושו ובדם ענבים סותה (בר' מ"ט י"ז) ולולא מלת לבושו לא היינו יודעים הוראת מלת סותה שאין לו דומה במקרא.

כ"ט) „גרמטיא" (גימטריא): א) לחשבון האותיות, כאשר דרשו

המלה ע"פ ערך אותיותיה בתור סמני המספר; ב) ולתמורת האותיות כאשר דרשו המלה ע"פ חלוף אותיותיה בסדר האלפא ביתא, רב משתמש בשני האופנים הנזכרים בברייתא דל"ב מדות; בשבת קמ"ט אמר ר"י אמר רב (על חבקוק ב' ט') ערל בגמטריא שלש מאות הוי, ובסנהדרין כ"ב, אמר רב שהמלים „מנא מנא תקל ופרסין" (דניאל ה') בגמטריא נכתבו כלומר בתמורת האותיות על דרך א"ת ב"ש.

מדת גימטריא שהיא חשבון אותיות נחלקת אצל קדמוני חכמי המדרש לשלשה מינים: א) מספר שבמקרא נדרוש כאילו נעלמה תחתיו מילה שחשבון אותיותיה שוה למספר ההוא, רק דוגמא אחת נודעה למין זה והיא הנזכרת בברייתא דל"ב מדות עצמה, והוא שדרשו מספר ילידי בית אברהם אבינו (בר' י"ד י"ד) שי"ח במספר שם אליעזר בן משק ביתו. במ"ר פמ"ג דרש זאת רשב"ל בשם בר קפרא.

ב) במלה הנזכרת במקרא נמצא רמז על מספר שוה לחשבון אותיו־תיה, כמו מלת „רדו" (בר' מ"ב ב') דרש ר' אבא בר כהנא שהיא רמז למספר השנים שישבו בני ישראל בארץ מצרים (ב"ר פצ"א), ובמלת „בזאת" (ויק' ט"ז ז') מצא ר' לוי רמז לארבע מאות ועשר שנים ששמשו כהנים גדולים במקדש הראשון (ויק"ר פכ"א).

ג) במלה שבמקרא מצאו רמז על מלה אחרת בעבור שחשבון האותיות בשניהן שוות, כמו: מלת „הכסף" (אסתר. י"ג י"א) רומזת על „העץ" שתלו עליו המן (אסתר רבה).

ל') נוטריקון. כתיבה קצרה ומצומצמת ע"י ראשי תיבות או מלים מורכבות. הנוטריקון שנמצא בכה"ק הם על שני פנים: א) בהמלה הנגזרת יתראו כל המושגים הנמצאים בהמלים המסתעפים ממנה, ב) הברת מושג אחד או שנים נמצאו במלה הנגזרת ויתר המושגים מובנים ע"פ המשך הענין, לדוגמא: הפסוק ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה „אם כל חי" (בר' ג'). בהשם „חוה" נראה רק מושג מלת חי, וע"ז מורים החי"ת והוי"ו הבא תחת יו"ד כמנהגם להתחלף זה בזה, כמו: הנה יד ה' הויה (שמ' ט' ג') ומצינו כי מה הוה לאדם (קהלת ב' כ"ב) או כנאמר והב תחת יהב (עי' רש"י ע"פ את והב בסופה במדבר כ"א י"ד). ומהשם „אם" והפעל „היתה" אין שום זכר בהמלה הנגזרת רק מושגיהם מובנים מעליהם. וכן השם „קין" ע"ש: קניתי איש את ה', או שם „שת" כי שת לי ה' זרע אחר (בראשית ד' כ"ר־כ"ה) שהשמות „קין" ו„שת" נבנו מכמה מלים או מושגים. בשם „אברהם" אשר הוראתו: „אב המון גוים" נמצאים רק שני מושגים מהשמות אב, המון, והמושגים מהשם גוים ומהפעל נתתיך מובנים מעצמם.

„**ר"ת**". והוא קללני קללה, „נמרת"; נ'ואף, מ'אבי, ר'וצ'ח ת'ועבה כי „ירט" הדרך לנגדי: י'ראה, ר'אתה, נ'טתה.

וא"ר יוחנן מנין ללשון נוטריקון מן התורה שנאמר: „כי אב המון גוים נתתיך"; „א'" „אב" נתתיך לאומות, „ב'" „בחור" נתתיך לאו־

מות, „המון" „ה" „חביב" נתתיך באומות (חלוף ה' בח'), „מ" „מלך" נתתיך לאומות, „ו" „ותיק" נתתיך באומות, „נ" „נאמן" נתתיך לאומות. (שבת ק"ה).

מלת „אנכי" ב„עשרת הדברות" היא בלשון נוטריקון: א'נא נ'פשי כ'תבית י'הבית, או: א'מירה, נ'עימה, כ'תיבה, י'היבה (שם). פחז כמים (בר' מ"ט ד') פ'חזת ה'טאת ז'נית (מדרש אגדת בר' סי' פ"ב).

אונקלוס הגר השתמש בדרש נוטריקון, ומתרגם משם רועה אבן ישראל (ויחי) די במימרא זן אבהן ובנין זרעא דישראל, ופרש"י „אבן" הוא לשון נוטריקון „אב ובן", יעקב ובניו.

בתלמוד השתמשו בנוטריקון לפרש כתבי הקדש בשלשה אופנים: א) לבאר את כונת המלה ע"פ פשוטה לפי הנחת הלשון בביאור הפסוק, ב) להוציא מזה איזה מוסר ודעת, והדרש הוא רק אסמכתא, ג) לדון מההרכבה הזאת הלכה ידועה.

ממין הראשון נחשבו המאמרים האלה:

א"ר יוחנן למה נקרא שמו ירדן? שיורד עד דן (ברכות ס"ג); מאי לבוש? לא בושה (שבת ע"ז). אמרתי אפאיהם, אמרתי אף אי הם (ספרי פ' האזינו) ופירש"י אמרתי באפי אתנם כאלו אינם שיאמרו רואיהם איה הם; מאי שמים? א"ר יוסי בר חנינא שם מים, במתניתא תנא אש ומים (חגיגה י"א).

ממין השני נחשבו המאמרים:

למה נקרא שמו אמרפל? על שאמר לאברהם „פול" לתוך כבשן האש (תנחומא פ' לך); שנאב? שהיה שונא לאב שבשמים; שמאבר? שאמר אעלה באבר על במתי עב (שם); רפידים? אין רפידים אלא שרפו ידיהם מן התורה ולפיכך בא עליהם עמלק (שם פ' בשלח); למה נקרא שמו בצלאל? שעשה צל לאל שנאמר בצל שדי יתלונן (שם פ' ויקהל).

ממין השלישי בדברי הלכה:

כמו: „ולקחתם" לכם בד' מינים, „ולקח — תם": ב„לקיחה תמה" שלא תהא גוזל ועומד בו (תנחומא פ' אמור) מלת „כרמל" דרשו „כר־מל" ר"ל: כר ומלא, להורות שמנחת העומר באה כשהיא לחה בעוד שהזרע נפוח והכר של קש מלא הימנו (שבת קה' מנחות ס"ו); וחז"ל מצאו לניסוך המים מן התורה במדת נוטריקון, נאמר בשני ונסכיהם, בששי ונסכיה, בשביעי כמשפטם מ' י' מ' יתירות הרי כאן „מים" (סוכה נ"ה) ועוד ועוד.

מוקדם ומאוחר. מלה, פסוק או פרשה הבאים שלא כסדר כה"ק, כי המאוחר יבא לפעמים קודם המוקדם לו.

ל"א) מוקדם שהוא מאוחר בענין, דכתיב: ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך וכו' (שמות כ"ה כ"א) אלא אנו צריכים להבין במובן זה: ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך ואח"כ ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה (שקלים פ"ו סוף הלכה א').

ל"ב) מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות. ר' יהושע בן קרחה שאל למה קדמוה שמע לוהיה אם שמוע בק"ש? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ מקבל עליו עול מצות וכו' (ברכות י"ג). וקשה תיפק לו דקדמה בתורה! ויש לומר דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכולן? אלא אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה א"כ היה לנו להקדים והיה וכו' (תוספות יו"ט למשנה ברכות פ"ב ב').

ויש מוקדם ומאוחר במלים, כמו: פעמים מקדים אברהם ליצחק וליעקב ופעמים להיפך, וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו', וכן במשה ואהרן כלב ויהושע, כבוד אב ואם מקדים זה לזה לומר לך דשקולים הם (ילקוט בראשית).

בשתי דרכים נקנתה התורה לישראל: בכתיבה ובמסירה. ויפה כח המסירה מכח הכתיבה, שאלמלא המסירה אף הכתיבה כאילו אינה, הכתיבה לא באה אלא לתכלית המסירה ומה שלא נמסר אף כשנותב הרי הוא כאילו לא נכתב: התורה הכתובה כל זמן שלא באה עליה הקבלה אין לה חבור אל החיים ואינה אלא כאותיות הפורחות באויר. בעלי הקבלה, חכמי הדורות והזמנים שהיו מניעים את גלגל התנועה של חיי האומה, הם הם שהפיחו נשמת חיים באותיותיה של התורה ונתנו בה רוח כדי שתוכל להתקיים לדורות: תורה זו שנתנה לדור שעמד על הר סיני נצחית היא והלכה ונתגלתה בכל הדורות ובכל התקופות ההסתוריות: כל דור ודור הפיח בה את נשמתו וכל תקופה ותקופה הטביעה עליה את חותמה ומטבעתה. והגילויים הללו שנתגלו לדור דור ודורשיו, לדור דור וחכמיו, לכל אחד לפי כחו והשגת זמנו, לכל חכם לפי הקבלה והמסורה שלו, אינם אלא הניצוצות שנתגלמו מן המאור הקדמון שבתורה וירדו ונשתקפו באור חוזר לעולם המעשה. כי כשם שאין חידוש בטבע אלא גילוי הכחות שבו, הטמונים מששת ימי בראשית, כך אין חידוש בתורה „ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות כבר נאמר למשה מסיני", כי התורה לא בשמים היא ואין בה אלא מה שנתגלה לחכמי הדורות. לפיכך אף התורה שבעל־פה אינה אלא גילויה של זו שבכתב ואין בזו אלא מה שיש בזו, כי שתיהן ממקור אחד הן יונקות.

(„התלמוד" — פרופ. טשרנוביץ).

אגדה
(טיבה ומהותה)

(על פי: „האנציקלופדיה העברית", „אוצר ישראל" ו„אוצר ספרות המדרשית")

א) מושג האגדה והגדרתה. ב) השתלמות מושג האגדה מתוך שגרת הלשון „הגיד הכתוב". ג) מדות שהאגדה נדרשת בהן. ד) חקירת המקרא באגדה. ה) מסורות אגדה והשלמת ספורי המקרא. ו) ספרי אגדה. ז) למודי אמונה ומוסר. ח) אגדה של פולמוס. ט) האליגוריה באגדה. י) מדרש שמות. יא) כללים להרחבת הפשט. יב) אגדת שיר השירים. יג) הפלגות וגוזמות. יד) אגדה והלכה. טו) בקורת האגדה. טז) כתיבת ספרי האגדה. יז) האגדה, הפילוסופיה ומדע העם.

א. מושג האגדה והגדרתה.

א) כל החומר שנתן לנו בתלמוד ובמדרש מתחלק לשנים: להלכה ולאגדה. ההלכה כוללת את עניני המצוות, החוקים והמשפטים, הגדרים והסיגים, הדינים והמנהגים, עם כל הדרשות והמשא והמתן והקבלות וההקשים שמתוכם ההלכה רווחת. כל שאר החומר שאינו נכנס לסוג זה, כל דרשה, כל התבוננות עיונית או מוסרית שאינה בגדר הלכה, נקראה אגדה או הגדה.

לפי חלוקה זו יש הגדרה ברורה וגבולים קבועים למושג „הלכה" ואין ההגדרתה ברורה וגבולים קבועים למושג „אגדה". מן הבחינה ההיסטורית תהיה משמעותה של האגדה — הרצאות לרבים, שתפקידן היה להדריך את העם בדרכי האמונה והמוסר; בכך יש לבקש גם הוראת השם „אגדה". יש מן הקדמונים שבקשו לגזור את השם „אגדה" מן הפועל הארמי „נגד", שמשמעותו העברית היא „משך". הכתוב „וכל משען מים" (ישע' ג'. א') נדרש: אלו בעלי אגדה, שמושכין לבו של אדם כמים באגדה (חגי', י"ד, א'). כיוצא בזה יומא ע"ה, א': „גד" (שמות ט"ז, ל"א), שדומה להגדה, שמושכת לבו של אדם כמים, מכיל' שם, בשם ר' אליעזר, וכן גם בספרי האזינו (דב' ל"ב, י"ד): ודם ענב תשתה חמר, אלו אגדות, שמושכין לבו של אדם כיין. הסברה לשונית זו מגיעה עד לידי כך, שהיא מהפכת את הסדר ועושה את השם „אגדה" באור למושג „משך": ויגד משה, דברים שמושכים לבו של אדם כאגדה (שבת פ"ז, א'). אבל כל האטימולוגיה הזאת מאוחרת היא ובאה להטעים, שחבה יתרה נודעת לאגדה מאת העם, כמו שארע לר' אבהו ור' חייא בר אבא, שכל הקהל עזב את ר' חייא

שדרש בהלכה, והלך לר' אבהו שדרש באגדה (סוטה מ', א'). בשביל כך נקרא בעל האגדה עתיר נכסין, עתיר פומבי (שהוא דורש בכל מקום ברבים, והכל נאספין לשמוע; ב"ב קמ"ה, ב', ועי"ש רש"י; ועי"ש גם י', א', שהמלה „וכבוד" האמור במשלי כ"א, כ"א מרמזת לבעלי אגדה, ורש"י מפרש: מתוך שהן דרשנין ומושכין את הלב הכל מכבדין אותם). לפי החקירה המדויקת נגזר השם „אגדה" מן הפועל „הגד", כמו שמוכיח בכר ביחוד ב„אגדות התנאים" ח"א, הוספה למהדורה ב'; ועי' גם ההקדמה לח"א של התרגום העברי. כך היא גם כונת הספרי (נשא ה', י"ט): אומר לפניה דברי הגדה, מעשים שארעו בכתובים הראשונים, כגון אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם (עי' סוטה ז', ב'; ירוש' שם א', ט"ז, ד'), אין ספק ש„הגדה ו„אגדה" ענין אחד הן, ו„הגדה של פסח" נקראה בארמית „אגדתא" („כיון דבעי למימר אגדתא והלולא", פסח' קט"ו ב', ועי"ש קט"ז, א'). אבל אף השערה לשונית זו אין בה כדי להעמידנו על עצם תכונתה של האגדה, ובשביל כך נתנו לה לאגדה הגדרות ובאורים שונים. צונץ כותב „ההלכה זקוקה היתה לכך, שיהא אומרה שומע אותה תחלה (ומטעם זה היא נקראת שמועה, שמעתא); ההגדה די לה שתהא מוגדת". הגדרה זו נראית גם לשטיינשניידר, שי"ר (ערך מלין 6) יש לו ארבעה תרגומים לאגדה:

Sagen, Erzählungen, Legenden, Oeffentliche Vorträge.

ור' זכריה פרנקל מעיר על זה שבכל ארבעת התרגומים האלה לא נתנו דעתם על עקר גדול של האגדה, על משמעותה הדתית־המוסרית, יתר החכמים אין בידם גם הם הגדרה ברורה אלא שהם נוטים לראות באגדה מדרגה אחרת מזו של ההלכה; ובזה כבר קדמם הרמב"ן שכתב בס' הוכוח שלו (הוצ' שטיינשניידר, 10): „רוצה לומר, שאינן אלא דברים שאדם מגיד לחברו".

ב. השתלשלות מושג האגדה מתוך שגרת הלשון „מגיד הכתוב"

שמעון אונגר הוא הראשון שעמד (בספרו האונגרי על ב"ר, בודפשט 1890), על היחס הישר בין "הגדה" ובין שגרת הלשון „הגיד הכתוב", „מגיד הכתוב", השכיחה במדרשים העתיקים. בכר הרגיש אף הוא בעיכו של יחס זה ולאחר שטרח ובדק בדיקנות מעולה את המקומות המקבי־לים של ספרות התנאים בא לידי החלטה שבראשונה לא היה בצורת הדרשות שום הבדל בין הלכה לאגדה, וטעות היא בידי האומרים שמדרש אגדה ומדרש הלכה היו מעצם תחלתם שני ענינים מובדלים זה מזה. בשרידי המדרשים הקדומים, שנשתמרו בידינו באות הדרשות זו אחרי זו לפי סדר הכתובים, ורק תוכן הדרשה הוא המבדיל בין אגדה להלכה. משום כך שגור הבטוי „מגיד" בשני סוגי הדרשות; ואם במכילתא שגור הבטוי „מגיד" עפ"י רוב במדרשי אגדה, הרי זה משום שבמשך הזמן נתיחד השם „אגדה" לדרשות שאין בהן משום הלכה. הואיל וכך אין בעצם וראשונה במובן „אגדה" או „הגדה" סוג מיוחד של דרשות, אלא דרשות

סתם והשם נגזר מן „מגיד הכתוב" או „הגיד הכתוב", שהרי בלשון זו משתמשים לפעמים גם מדרשי הלכה, אולם שבהמשך הזמנים — ואולי כבר בתקופה קדומה — נבדלו האגדה וההלכה זו מזו גם הבדל צורה וההלכה סגלה לה לדרשותיה צורה מיוחדת (עי' מדרש הלכה) ושונה מזו של האגדה. יש כמובן מקום לשאול, כיצד בא הדבר לידי כך, שהשם „אגדה" נתיחד רק למה שאינו בגדר הלכה וכנגדו שגרת הלשון „מגיד הכתוב" אינה מבדילה בעצם בין עניני הלכה ועניני חכמה ומוסר. מצד אחר יש גם להסביר כיצד הכניסו לגדר אגדה דברים שאין להם יחס לדרשת הכתוב שלכאורה אין „הגיד" ואין „מגיד" בלי „כתוב".

ענין זה מתחוור מתוך ההבדל הגדול בין התכלית של בעל ההלכה, והתכלית של בעל האגדה. תלמוד תורה ברבים היה מימים קדמונים חוב קדוש לישראל ולא היה ענין חשוב כמותו בעבודת השם בבתי כנסיות, ולפי דרך הלמוד העתיק בארו החכמים לפני העם את תוכן המקראות של ספרי הקדש על הסדר שנקראו בצבור. גם בבתי מדרשות למדו התנאים תורה לתלמידים וחברים, ואין ספק שגם שם היתה נהוגה דרך הלמוד לפי סדר המקראות. אבל גדול היה ההבדל שבין צרכו של הצבור וצרכם של התלמידים, והבדל זה הטביע את חותמו גם על דרכי הלמוד והכריח את הדורשים להשתמש בשטות שונות כפי תכונת־מקצועותיהם השונים. הדורש לפני העם בבית הכנסת מוכרח היה לקחת לו ליסוד דרשתו את המקראות שבפרשת היום, שכן דרשתו היתה חלק מעבודת ה' בצבור והוטל עליו לבאר מה שקראו אותו שבוע במקרא. לא כן החכם שלמד תורה בבית המדרש. אמנם אף הוא היה משועבד למקרא, אבל לא לסדר המקראות ולא לסדר היום, שכן תעודתו היתה ללמד תוכן ההלכות כשהן לעצמן. ואם בראשונה דרש גם הוא לפי סדר הכתובים, הכריחו התוכן לפרוץ לאט לאט את סדרו, לערב פרשיות, להקדים את המאוחר ולהפך, הכל לפי ההלכות, עד שלבסוף עזב את סדר המקרא לגמרי וסדר את למודיו לפי סוגי ההלכות וקבע לעצמו סדרים ומסכתות. מה שאין כן הדורש לפני העם: זקתו לפרשת היום לא פסקה, ותעודתו היתה תמיד להמליץ כונת הכתוב, להטעים מה שהכתוב „מגיד", ומתוך כך נתיחד ללמודו השם הגדה או אגדה.

סגולה מיוחדת נתנה לכתבי הקודש, שישפיעו על הנפש היהודית בתכנם הדתי־המוסרי וגם בצורתם וסגנונם. התורה בצורתה המקורית, באותיותיה ותיבותיה, היא היסוד לרכושו הרוחני של כלל ישראל. בתקופות הקדומות נקבעה „לשון הכתוב" בזכרון רוב בני העם עד שנעשתה לבוש לחיי רוחם. כל מה שהתרקם בנשמתו של אדם מישראל נתקשר מאליו בכתוב על ידי צרופי אותיות ותיבות, שכבר היו חקוקות לו במחו ולבו. הרבה דרשות מליציות וסמליות יובנו רק מתוך סגולה פסיכולוגית זו. בה השתמש גם בעל האגדה ועל פיה הרחיב גבולי דרשותיו. אי אפשר היה לו לתן את דעתו על פרוש הכתוב בלבד; מסבכי החיים צפו ועלו

לפניו שאלות שונות, שאי אפשר היה להניחן בלי תשובה, ומוכרח היה לכרוך גם אותן בלשון הכתוב.

ג. מדות שהאגדה נדרשת בהן

לתכליתו זו הגיע בעל האגדה על ידי מדות מיוחדות שהאגדה נדרשת בהן, והן שנשרו לו גשר בין המקרא והחיים. המפורסמות שבמדות אלו נכללו בברייתא של ל"ב מדות לר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי (נדפסה ראשונה בבבלי בין ההוספות השונות למס' ברכות, אח"כ גם בהוצאות מיוחדות, וביחוד יש להזכיר את מהדורת צבי הירש קאצנלנבוגן בספרו נתיבות עולם, וילנה תרי"ט). נוסח אחר נמצא במדרש הגדול (פתיחה לבראשית), המונה ל"ג מדות, משום שהוא מחלק את המדה הכ"ט לשתים: תלוף האותיות וחשבון האותיות. קניגסברגר במאמרו „ל"ג באומר" מוסר גם הוא, על פי כ"י של „דרש החפץ", ברייתא של ל"ג מדות. חוץ ממדות אלה יש להזכיר עוד מדות השנויים בקריאת הכתוב שהאגדה מרבה להשתמש בהן, וביחוד במדת „אל תקרי", כלומר: אל תקרא כך אלא כך.

בעלי האגדה אינם מתכונים אפוא לפשט הכתוב בלבד אלא גם להרחבת רעיונו. לעתים קרובות משמש להם הכתוב רק אפשרות להגיע על ידו ללמוד דתי־מוסרי, ולשון הכתוב נעשית להם דפוס למערכי לבם. כמו כן אין בעלי האגדה משתעבדים לשטה מסוימת של מדות הדרשה אלא הם משתמשים בכל מדה הבאה לידם כדי לקשר את הלך מחשבתם לכתוב.

ד. חקירת המקרא באגדה

את חומר האגדה, עד כמה שהוא קשור בכתוב, יש לחלק בדרך כלל לשני סוגים. א) פרוש והרחבה, ב) אליגוריה ומשל. — בפרוש הכתוב מזדמנים בעלי האגדה עם בעלי ההלכה בדרכם, שכן גם אלו וגם אלו מבקשים את משמעות דבריו של הכתוב. אבל הם נבדלים אלו מאלו בבחינת תכנו של הכתוב ובבחינת מטרתה של הדרשה. לא כל המקראות ולא כל הספרים של כה"ק יש להם תוכן הלכי, הספורים ודברי הימים, דברי השיר המליצה, חזונות הנביאים, תוכחותיהם, קינותיהם, בשורותיהם וכו' יוצאים בעצם מכלל עניניו של בעל ההלכה, ואלו בעל האגדה מוצא דוקא כאן את הכר הנרחב לדרשותיו. ובכן הכתוב עצמו, לא לפי הדרשה הדבקה בו אלא מצד גוף תכנו, מתחלק להלכה ואגדה. דוגמה יפה לכך (ב"ר מ"ד, ט'): א"ר יונתן ג' הן שנאמר בהם „שאל", ואלו הן: שלמה, ואחז ומלך המשיח וכו' רב ברכיה ור' אחא בשם ר' שמואל אומר, אנו מביאים עוד שנים מן ההגדה: אברהם ויעקב, אברהם דכתיב ביה (בראש' ט"ו, ב') ה' אלהים מה תתן לי, אינו אומר מה תתן לי אלא שנאמר לו שאל; יעקב דכתיב ביה (שם כ"ח, כ"ב): וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, אינו אומר כן אלא שאמר לו: „שאל", מלת „שאל" אינה במקרא לא אצל אברהם

ולא אצל יעקב, אבל היא מובנת מתוך לשון הכתוב „תתן לי", כמ"ש ר' שמואל: „אינו אומר „מה תתן לי" אלא שנאמר לו שאל". דרשות כאלה יש הרבה גם בהלכה, אלא שכאן יש לו לכתוב עצמו אופי של אגדה, היוצא מגבולו של בעל ההלכה. ויש להשוות לזה גם לשון הספרי (נשא ה', י"ט) הנזכר למעלה: „אומר לפניה דברי הגדה, מעשים שאירעו בכתובים הראשונים, כגון אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם". כאן מכוון הבטוי „דברי הגדה" למעשים שארעו בכתובים הראשונים, זאת אומרת שהכתוב עצמו נכנס לסוג של אגדה משום שתכנו אינו ענין להלכה.

חכמי המקרא, שלא עסקו בהלכה, נקראו בעלי אגדה, כמו שמצאנו בב"ר צ"ד. ה': „א"ר יהושע בן לוי, חזרתי על כל בעלי אגדה שבדרום שיאמרו לי פסוק זה (בראש' מ"ו, א') ולא אמרו לי עד שעמדתי עם יהודה בן פדיה בן אחותו של בן הקפר ואמר לי"; ואין הכונה שיאמרו לו את הפסוק עצמו, אלא שידעו לפרשו ולישבו כראוי. מאמר דומה לזה (ויק"ר ל"א, א'): ר' אמי שאל את ר' שמואל בר נחמן, א"ל: בשביל ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה, מהו (תהל' ע"א, י"ט) וצדקתך אלהים עד מרום? א"ל: כשם שהתחתונים צריכים צדקה אלו מאלו, כך העליונים צריכים צדקה אלו מאלו (וע"ע איכ"ר א', י"ג). ב"ר י"ב, י': ר' יהודה נשיאה שאל ליה לר' שמואל בר נחמן, אמר: מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה, מאי דכתיב (תהל' ס"ח, ה') סלו לרוכב בערבות ביה שמו? א"ל: אין כל מקום ומקום שאין לו איש ממונה על בית שלו. ר' יהושע בן יהוצדק שאל לו על בריאת האור גם כן מחמת בקיאתו באגדה (ב"ר ג', ד').

כיוצא בזה מסדרי ה„אגדתא", שהיו נשאלים על דברים הטעונים בקיאות מרובה במקרא והתעמקות בסגולות צרופיו, כמו שנראה מן המאמרים האלה: א"ל רבינא לההוא מרבנן דהוה מסדר אגדתא קמיה: מנא הא מילתא דאמור רבנן זכר צדיק לברכה? א"ל: דהא כתיב (משלי י', ז') זכר צדיק לברכה. מדאורייתא מנלן? דכתיב (בראש' י"ח, י"ז) וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה, וכתיב (שם י"ח) ואברהם היו יהיה לגוי גדול (יומא ל"ח, ב'). אין כאן לפנינו חדוש מיוחד בפרוש הכתובים אלא שבקיאותו של מסדר האגדתא באותם המקראות שאינם ענין לבעלי ההלכה, עמדה לו להחזיר לרבינא תשובה על שאלתו ודי היה לו להזכיר את המקראות לרבינא שיסיק על פי מדת הסמיכות את הלמוד הדרוש. יש שהתשובה של מסדר האגדה של ר' יהושע בן לוי על השאלה: מאי דכתיב (תהל' ק"ג, א') ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו? בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם: מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בו רוח ונשמה, קרביים ובני מעיים, והקב"ה אינו כן, צר צורה בתוך צורה ומטיל בו רוח ונשמה וכו' (ברכ' י', א'); וכן תשובת מסדר האגדתא של ר' חסדא על ט"ו מעלות שאמר דוד (סוכה נ"ג, א'; ועי' גם ערוב' כ"א, ב', שרב חסדא שאל למסדר האגדתא עלו

פרוש הכתוב (שה"ש ז', י"ד) חדשים וגם ישנים).

חשוב לענין זה עוד מאמר אחד; שאל ר' חנינא בן עגיל את ר' חייא בר אבא, מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהן כי טוב ובדברות האחרונות נאמר בהן כי טוב? א"ל: עד שאתה שואלני למה נאמר בהן כי טוב, שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו, שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו, כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה (ב"ק נ"ד, ב'; נ"ה א'). מכל זה מוכח שבעל האגדה היה מוחזק בקי ומדיק במקרא ומעמיק בהבנת הכתובים וצרופיהם. עינו של בעל האגדה פקוחה היתה לראות גם כל מלה זרה או בלתי רגילה שבלשון הכתוב ולהשתמש בה לדרשה. לדוגמה עיין ילקוט פ' ויקהל רמז ת"ח בשם אבכיר: ויקהל משה, רבותינו בעלי אגדה אומרים, מתחלת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד, אמר הקב"ה: עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם ברבים.

ה. מסורות אגדה והשלמת ספורי המקרא

כשם שיש מסורות לבעלי ההלכה, כך יש מסורות מיוחדות לבעלי האגדה („מסורת אגדה"), וגם הן באות לבאר את משמעותו של המקרא אלא שאינן נדרשות מתוך המקרא גופו על פי כללי המדרש, שכן מקובלות הן. א"ר יהודה בן פזי, מסורת אגדה היא, כשירדה שרה למצרים בדנוה (הכריחו אותה לעבוד) בריחים (פסיקתא בחצי הלילה, פס"ר פ' י"ז). א"ר יהושע בן לוי מסורת אגדה, יהודה הרג את עשו; אימתי? בשעה שמת יצחק אבינו (שו"ט תהל' י"ח, ל"ב). מסורת אגדה היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל (ר' פנחס בשם ר"ש בן נחמן, ב"ר ע"ג, ז'). א"ר יצחק דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מרגלים על שם מעשיהם נקראו, ואנו לא עלתה בידינו (אין אנו יודעים לדרוש) אלא (שם) אחד (סוטה ל"ד, ב'). מסורת אגדה היא, שאין מקום דביר עולה מן המנין (לגבי גובה בית קדש הקדשים) ולא מקום ארון עולה מן המנין (ר' תנחומא ור' לוי ירוש' ב"ב ו', ט"ו, ג'.) מסורת אגדה היא, שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו כל הגליות (ר' שמואל בר נחמני, תנח' בובר נ"ח י"ז, ועל פי מסורת זו דורש את הכתוב תהל' קמ"ז, ב'). מסורת אגדה היא, חירם בעל אמו של נבוכדנצר היה, עמד עליו והרגו (ר' סימון, ויק"ר י"ח, ב', ולפי מסורת זו מפרש יח' כ"ח, י"ח). ומזה הענין היא גם סתם מסורת, כגון דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: אמוץ ואמציה אחים היו (מגי' י', ב'; סוטה י', ב'); בפסיק' שמעו (קי"ז, ב') מאמר זה בשם ר' לוי בלי הזכרת „מסורת", ומכאן יש להניח שכמה מסורות נקלטו במדרשים. יש מסורת גם לקצת מדות של מדרשי האגדה כגון א"ר לוי ואיתימא ר' יונתן, דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה: כל מקום שנאמר ויהי (ולפי רב אשי — „ויהי בימי") אינו

אלא לשון צער (מגי' י', ב'). וברו"ר (פתיחה) ר' תנחומא בש"ר חייא רבה ור' ברכיה בש"ר אליעזר, המדרש הזה עלה בידינו מן הגולה: כל מקום שנאמר ויהי צרה (ועי"ש עד סוף המימרה). כל מקום שנאמר וישב אינו אלא לשון צער (ר' יוחנן סנה' ק"ו, א'); כל מקום שנאמר נצים ונצבים אינו אלא דתן ואבירם (ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי, נדר' ס"ד, ב'); כל מקום ששמו ושם אביו בנביאות בידוע שהוא נביא בן נביא, שמו ולא שם אביו בידוע שהוא נביא ולא בן נביא, שמו ושם עירו מפורש בידוע שהוא מאותה העיר, שמו ולא שם עירו בידוע שהוא מירושלים (מגי' ט"ו, א'). מימרות כאלה מורות על מסורות אגדיות עתיקות.

הוא הדין גם בלשון „גמירא" או „גמירי": גמירי, אין פני הכרובים פחות מטפח (ר' אחא בר יעקב, סוכה ה', ב'); גמירא, דאברהם בההיא שעתא (שנאמר עליו „ואת הנפש אשר עשו בחרן") בר חמשין ותרתי הוה (ע"ז ט', א'); גמירי, דאין יצר הרע שולט אלא במה שעיניו רואות (רבא, סוטה, ח', א' בסוף); גמירי, דלא כלה שיבטא (אין שבט בישראל כלה; אביי, ב"ב קט"ו, ב'). בלשון זו נאמרו גם כמה דברים, שאין בהם משום אגדה במובנה המצומצם אלא משום הסתכלות בענינים טבעיים, אמונות, נחושים, סימנים, השגורים בעם: גמירי, שאין האשה מתעברת מעומד (סנהד' ל"ז, ב' בסוף); גמירי, בוכרא דאבא מסי רוקיה, בוכרא דאמא לא מסי רוקיה (בכור לאב רוקו מרפא, בכור לאם אין רוקו מרפא; ב"ב קכ"ו, ב'); גמירי, דלא מפקי (שדים) שם שמים לבטלה (מגי' ג', א'). יש הרבה מסורות, שאינן מסומנות בפרוש כדברי קבלה, אבל תכנן מוכיח עליהן שקדומות הן; ששה דברים עשה חזקיה המלך, על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו (פסח' נ"ו, א'); בקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר: שמא ח"ו יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו: שמע ישראל, ה' אלהינו ה' אחד וכו' פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

במשמעות יותר רחבה אפשר להניח את השם „מסורת האגדה" גם על האגדות המרובות, שקרקע גדולן הוא החלק הספורי שבכה"ק. כל מאורע המסופר בכה"ק, מוכתר בידי האגדה זר פרטים שאינם מבוררים במקרא. בכל מקום שהכתוב שותק או שהוא מסתפק במלים מועטות יודעת האגדה להרחיב את הדבור ולהשלים את החסר. ע"י השלמות אלה בקשו בעלי האגדה לעורר את תשומת לבם של השומעים. בלי ספק היו כאן מסורות מרובות, שנמסרו מדור לדור, וספרות התלמוד והמדרש הוסיפה לטוות את היריעה ולהרחיבה. מבחינה זו יש לקבוע סוג מיוחד של אגדה — „אגדה היסטורית" — ולהכנים לתוך גדרה את ספורי האגדה על מעשי האבות ועל קורות העתים שבכה"ק. אגדה זו מבקשת להחיות את העבר, ולשם זה משתמשים בעלי האגדה בכל מיני צבעים

פיוטיים וקשוטים דרמטיים, הנותנים רוח ונשמה בכל מאורע ממאורעות העבר.

ז. ספרי אגדה

האגדה הכרוכה במקרא היתה נוהגת לדרוש בספרי התנ"ך כסדרם ומשום כך נתחברו גם ספרי האגדה לפי סדרם של כה"ק. „ספר תהלים אגדה" כבר נזכר בירוש' (כלאים ט', ל"ב, ב') כספר שהיה ידוע בימי רבי, בב"ר ל"ג, ג' הוא נקרא „אגדת תהלים". „אגדתא דבי רב" (סנה' נ"ז, ב') היא, כפי הנראה, ספר אגדה לבראשית, לפי שמבוארים בו כתובי בראש' ט',ד־ו', וכך היא גם דעתו של ר' אברהם בן הגר"א (עי' בכר, אג' אמוראי בבל, ב'). ועי' ירוש' הוריות ג' מ"ח, ב': ר' יוחנן מעיד על עצמו ש„כל אגדתא פשטית ליה חוץ ממשלי וקהלת" (השוה גם ירוש' ב"מ ב', ח', ד'). אף שלא נזכרו כאן ספרי אגדה, מוכח ממימרה זו, שהפרוש לספרי הקודש שאין עסקם בהלכה, כמו משלי וקהלת, נקרא אגדתא. בדבר ספרי המדרש המאוחרים אין צורך בשום הוכחות שנכתבו לפי סדר המקראות, כגון הפסיקתות.

ז. למודי אמונה ומוסר

בעלי האגדה היה להם, חוץ מבאור הכתוב, עוד תפקיד אחד, — להרביץ מדות המוסר באומה, להדריך את בני הדור בשבילי אמונה ויושר ולפקוח את עיניהם על הכשלונות שבחיים. לתכלית זו התאמצו בעלי האגדה להתעמק בדברי הכתוב ולדלות מתוכם למודי אמונה ומוסר, רמזים למדות טובות ולנמוסים ישרים, ואפילו אם לא נתנו הדברים בתוכן הפשוט והמובן המפורש של המקרא. עה"כ מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה (בראש' ז' ח'), דורש ר' יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו (פסח' ג', א'). עה"כ נעשה אדם (בראש' א', כ"ו) דורש ר' יונתן: א"ל הקב"ה למשה: האדם הזה שבראתי לא גדולים וקטנים אני מעמיד ממנו? שאם יבא הגדול לטול רשות מן הקטן ממנו, והוא אומר מה אני צריך לטול רשות מן הקטן ממני? והן אומרים לו: למוד מבוראך, שהוא ברא את העליונים ואת התחתונים, וכיון שבא לבראות את האדם נמלך במלאכי השרת (ב"ר ח', ז'). עה"כ ויביאה אל האדם (שם ב', כ"ב) דורש ר' ירמיה בן אלעזר: מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדה"ר, מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו (ברכ' סא, א'). למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין (סוטה ב' א').

בעל האגדה יש לו שגרות לשון מסוימות לצורך למודים, שהוא מוצא

להם רמז במקרא בדרך דוגמה ואנלוגיה. אחת מן השגרות היא: „למדה תורה דרך ארץ". ת"ר אשר בנה בית, אשר נטע כרם, אשר ארש אשה (דבר' כ', ה' - ז'), למדה תורה ד"א, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה (סוטה מ"ד, א'). למה הקדים קריאה לדבור (ויק' א', א')? למדה תורה ד"א, שלא יאמר אדם דבר לחברו אלא אם כן קוריהו (יומא ד', ב'). והרבה מאמרים כיוצא בהם. שגרה אחרת היא „מכאן", „מכאן אמרו". ויאמר אליה עלי: עד מתי תשתכרין (ש"א א', י"ד) מכאן לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו וכו' מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו (ברכ' ל"א, א' - ב').

— בדרך כלל רגילים בעלי האגדה לבקש טעם לדברי הכתוב ולגלות מתוך כך את יסודם המוסרי. הרבה מדרשי אגדה כאלה מתחילים: „מפני מה אמרה תורה". מפני מה אמרה תורה: טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה? מפני שנשתרש בחטא וכו' מפני ששנה בחטא (ב"ק ס"ז, ב' - ס"ח, א'; וע"י מכיל' משפט' כ"א, ל"ז). מפני מה אמרה תורה: נכסי צדי־קים שבתוכה (בתוך עיר הנדחת) יאבדו? מי גרם להם שידורו בתוכם, ממונם, לפיכך ממונם אבד (סנה' קי"ב, א'). — מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן? וכו' זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו. כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואזן של מטה כאילו אינה שומעת (ב"ק ע"ט, ב').

ח. אגדה של פולמוס

תפקיד מיוחד הוקצה לבעלי האגדה בתקופות שלפני החורבן ושל־אחריו, ימי תסיסה עצומה בחיים הדתיים של רומי ויון. האמונה באלים העתיקים התמוטטה. התחילה מתגברת השפעתם של הנביאים ושל כה"ק באומות העולם. מתוך הקטעים המעטים שנשארו לפליטה מספריו של היקטיאוס מאבדרה נראה ברור שכבר קרא את התורה, שכן הוא מזכיר דברים מסוף ספר ויקרא והאיש חי במאה השלישית לפני חורבן הבית, כבר קרא, לפי עדותו של אבסביוס, את ספרי הקדש.

עד חשוב ומפורסם ביותר הוא תרגום השבעים. משני צדדים היתה ערוכה המלחמה על תורת משה. תורת הידעונים (הגנוסטיציסמוס), תערו־בת של אמונות בני קדם ובני יון, צררה מצד אחד את התורה ואת אלהיה, שנתיחסה לו רק בריאת העולם התחתון והשפל עם כל פגעיו ומגרעותיו. מצד שני התקוממה הנצרות הצעירה כנגד אמה. ובעל האגדה הוא שנתן אל מול פני המלחמה ועליו היה להלחם לאלהיו ולתורתו. עדים למלחמה זו הם הוכוחים שנשתמרו בידינו מן הדורות ההם, וכוחים עם הידעונים, המזלזלים בכבוד היהדות, וכוחים עם הנוצרים שוטני היהודים. מתנגדי היהדות קרואים בתלמוד ובמדרש בכנויים סתמיים „מינים", „כופרים", „צדוקים" וכדומה, הכל בערבוביה, אבל מתוכן הוכוחים קל להכיר למי

הם מכוונים. א"ל כופר (או קיסר) לר"ג (או לרשב"ג): אלהיכם גנב הוא (שהפיל תרדמה על אדה"ר ולקח אחת מצלעותיו; סנה' ל"ט, א'). בעצם היתה כאן כונה לפגוע בכבוד התורה ואלהיה, וברור שהדבור הגס „אלהיכם גנב הוא" וביחוד ההדגשה „אלהיכם" מתאימה לשיחתם של הידעונים מאמיני השניות, שדחו בשתי ידים את אלהי ישראל ועבדו אלהים אחרים.

ביוצא כזה, אותו צדוקי שאמר לר' אבהו „אלהיכם גחכן הוא" לפי שצוה את יחזקאל: שכב על צדך השמאלי וכו', (סנה' שם), אחד מן הידעונים (או המינים) היה. „אלהיכם נגרא הוא" אמרה בת קיסר לר' יהושע בן חנניה (חול' ס', א'). שאלו פילוסופין את הזקנים ברומי: אם אלהיכם אין רצונו בע"ז למה אינו מבטלה? (ע"ז נ"ט, ב'). שאל טורנוסרופוס את ר' עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסם? (ב"ב י', א'). גוי אחד שאל את ר' יהושע בן קרחה, כתוב בתורתכם (שמות כ"ג, ב') אחרי רבים להטות, אנו מרובים מכם וכו' (ויק"ר, ד. ו'). שאל קונט־רוקום השר את יוחנן בן זכאי: משה רבכם גנב היה או קוביוסטוס היה או אינו בקי בחשבונות היה (בכור' ה', א'). נראה ש„ההוא צדוקי", שהיה בשכונתו של ריב"ל והיה מצער אותו במקראות (ברכ' ז', א'), אף הוא היה אחד מן הידעונים, שאין משטת הצדוקים להתלוצץ במקראות. כמה מאמרי אגדה יתחורו לנו ביותר, כשאנו נותנים אותם ענין לידעונים. למשל, פרטים אחדים בתאור חטאת דור ההפלגה מרמזים על שטת הגנוס־טיים, כגון זה שאמרו דברים הדים על ה' אלהינו ה' אחד: לא כל הימנו לבור לו את העליונים וליתן לנו את התחתונים (ב"ר ל"א, ו'). גם בקורתם על העולם השפל עם פגעיו ומגרעותיו באה כאן בצורה מגוחכה. אמרו: אחת לאלף ותרנ"ו שנה הרקיע מתמוטט, בואו ונעשה סמוכות, אחד מן הצפון ואחד מן הדרום וכו' (שם). מרובים וארוכים מאלה הם הוכוחים עם הנוצרים. קנתוריהם וקטרוגיהם של אלה היו מכוונים לא כלפי תורת ישראל אלא כלפי ישראל עצמו. הרבה מדרשים מסוג זה מתחילים: „או־מות העולם מונין את ישראל", או"ה מונין להם לישראל ואומרים להם: עשיתם את העגל, ואמנם כמצאנו, שהכניסה הנוצרית בתקופות הראשונות היתה חובטת בפני ישראל את עון העגל (עי' ויק"ר כ"ז, ח'). או"ה אומרים לישראל: אנה הלך דודך? (שהש"ר ו', א') ובנוסח אחר (מכיל' בשלח ט"ו, ב'): או"ה שואלין את ישראל: מה דודך מדוד, שכך אתם מתים לעולם עליו? בנוסח הראשון ניכרת יפה הכונה להשבית מישראל את התקוה שאלהים ישוב אליהם, ואנו יודעים שהכנסיה התאמצה באמת להוכיח שאלהים עזב את ישראל וכרת ברית חדשה עם הגויים יורשי עם ישראל. רעיון זה חוזר ונעור בכמה וכוחים שבאגדה. ר' יהושע בן חנניה הוא קאי בי קיסר, אחוי ליה ההוא אפיקורוסא: עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה, אחוי ליה: ידו נטויה עלינו וכו' (חגי ה', ב'). א"ר שמואל בר נחמן, בשלשה מקומות נתוכח הקב"ה עם ישראל ושמחו או"ה שמחה גדולה, ולבסוף יצאו בבושת פנים (שהש"ר ו', ט"ז). בכל המאמרים האלה אנו מוצאים את הפולמוס כלפי השוטנים מבין הנוצרים.

ט. האליגריה באגדה

אף שוטני היהדות היו דורשים מקראות וגם הם השתמשו במדות שהתורה נדרשת בהן, כדי לגשור גשר בין הכתוב והלך מחשבותיהם שלהם ולהוכיח ע"י כך את צדקתם. לפיכך יש לעיין ולראות, כיצד נבדלה האגדה העברית מן האגדות האחרות, שהלכו בדרכיה והעמידו את דבריהן על הכתוב לשם קנתור וקטרוג. משום שמדת הדמיון היא העלולה ביותר לעשות את הכתוב מסגרת נאה לכל מיני רעיונות, לפיכך יש לעיין במדה זו ולבקש בה את ההבדלים שבין האגדה שלנו ושלהם.

דמיון זה כונתו ל„משל" הרגיל, שתפקידו הוא לזרוע אור על הכתוב ממקום אחר. עליו אמרו: אל יהי המשל הזה קל בעיניך, שע"י המשל הזה אדם יכול לעמוד בדברי תורה; משל למלך שאבד זהוב מביתו או מרגלית טובה, לא ע"י פתילה באיסר הוא מוצא אותה? (שהש"ר א' ח'). עוד המשילו שם את המשל לבאר עמוקה מלאה מים, והיו מימיה צוננין ומתוקים וטובים, ולא היתה בריה יכולה לשתות ממנה, בא אדם אחד וספק לה חבל בחבל, משיחה במשיחה ודלה ממנה. אין אנו מתכונים לדמיון זה, המשעבד רעיון מן החוץ לכתוב אלא לדמיון, המשעבד את הכתוב לרעיון מן החוץ, והוא הדמיון הידוע בשם אליגוריה. האליגוריה מצויה הרבה באגדה שלנו. דיה דוגמה אחת. מאי דכתיב: על כן יאמרו המושלים בואו חשבון (במד' כ"א, כ"ז - כ"ח)? המושלים — אלו המושלים ביצרם וכו' בואו חשבון — בואו ונחשוב חשבונו של עולם וכו' עיר סיחון, אם משים אדם עצמו כעיר זה שמהלך אחר סיחה נאה וכו' (ב"ב ע"ח, ב'). האליגוריה מצויה הרבה גם בדרשותיהם של ראשי הכנסיה הנוצרית מפוליס ואילך. השאלה היא אפוא: מה בין זו לזו? מולדתה של האליגוריה היא יון. משנבעה הפרץ הגדול בין מוסר הלב ובין מוסר האלים, שהשחיתו את דרכם, התחילו דורשים את עניני האלים ועשו אותם אליגוריה לכחות הטבע. ע"י כך הומתק המיתוס ושלום נעשה בינו ובין העיון הפילוסופי. מחלוקת בין החכמים אם דרשה זו, שעל ידה הומתק המיתוס, היתה תחלתה תמימות. האליגוריה של היונים באה להציל את כתבי אמונתם שנפסל תוכנם ולפיכך הוציאה את הכתובים מפשוטם והכניסה בהם כונות אחרות. האליגוריה לא נכנסה בדרך ישרה לגבול ישראל אלא ע"י יהודי אלכסנדריה, שכבר הושפעו מהלך הרוח היוני. פילון, יוצרה הקלסי של שטת האליגוריה, עדין לא התכון להפחית את ערכה של משמעות הכתוב הפשוטה. בחקותו את מעשי האליגוריסטים היונים, התכון רק להוסיף הוד ותפארת לכתוב. הוא עצמו מטעים בכמה מקומות את פשט הכתוב על אמתותו. בספרו על יוסף ומשה ובמחקריו לבראשית ושמות הוא מעיר כמה וכמה פעמים על תכנו המציאותי של המקרא. הוא עצמו כבר הרגיש בסכנה הצפויה ליהדות מן האליגוריה, האומרת להוציא את המקרא מידי פשוטו לגמרי, והוא עצמו כבר נסה גם להלחם בסכנה זו. פילון היוני מעריץ את האליגוריה ובה הוא מבחין את הכונות היסודיות של התורה,

ופילון היהודי נלחם בבטול הפשט הפשוט של המקרא שהוא גם בטול המצוות ובטול התורה. אבל רוב בני דורו, ההלניסטים ששטת האליגוריה באה להם בדרך ישרה מן היונים, כפרו לגמרי בפשט הכתוב ובאמת נעשו גם פורקי עול תורה ומצוות לגמרי.

חכמי התלמוד והמדרש לא בטלו את האליגוריה; אדרבה, הם הסבירו לה פנים, מחמת שראו גם בה מדה יפה להרחבת הדרשה ולקשור למודי המוסר ועיוני החכמה בלשון הכתוב. אבל רק מנהג מדה של דרשה נהגו בה, לא יותר. האליגוריה היא דרך מסוימת של מליצה, אחת ממדות הדרשה, וככל יתר המדות כחה יפה גם היא להעשיר את המקרא, לדלות ממעמקיו למודים ועיונים, מעבר לתחומים המצומצמים של הפשט הפשוט, אבל גם היא אינה יכולה להזיז את הכתוב אפילו זיז כל שהוא ולהוציאו מידי פשוטו. כבר הורגלו גם בעלי ההלכה ללכת בדרך זו גם הם מרבים להשתמש במקרא שלא לפי פשוטו ומסמיכים לו ענינים שהם עצמם מו־דיעים עליהם שאינם „מן התורה", ו„קרא אסמכתא בעלמא", ויש שגם בתחלת העיון הם מקדימים ומעירים, שאין הם מבקשים במקרא מקור להוראתם אלא „רמז" בלבד. כשם שבעלי ההלכה מבדילים בין אמתת ענינו של הכתוב וה„אסמכתא", כך מבדילים גם בעלי האגדה בין הפשט הפשוט של הכתוב והאליגוריה הנסמכת לו. האגדה העברית בכלל אינה דורשת, שהכתוב יוותר בגללה משהו מתכנו האמתי, הממשי. דיה שהכתוב חומה לה להשען עליה, אבל החומה כשהיא לעצמה אינה משתנית ע"י כך כלל: חומה בצורה היא כשהיתה. אמנם יחס זה מחליש את כחה של האגדה ואין לה אותו האשור הדוגמטי שיש לכל למוד, המיוסד על תכנו האמתי של הכתוב, אבל דוקא בשביל כך חפשית היא האגדה לנפשה וברצונה היא מסמיכה לכתוב את כל למודיה ועיוניה. מקרא אחד יוצא לכמה דרשות, ולא יעלה על הדעת לתמוה, כיצד יהא כתוב אחד בולל בתוכו כמה כונות רחוקות זו מזו. אין מקשין בהגדה (מו"נ בסוף הפתיחה), וכמאמרם: „וכי מדרשות אמנה הן?" או לפי הגרסה המדויקת: „מדרשות אמינא דרוש וקבל שכר" (ירוש' נזיר ז', נ"ו, ב'). הרמב"ם כותב (מו"נ ג', מ"ג): „הם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא וכו', והתפרסם הדרך ההוא בזמן ההוא והיו עושים אותם הכל כמה שיעשו המשוררים מזמרי השיר. אמרו רז"ל: תני בר קפרא: ויתד תהיה לך על אזניך, אלא תקרא אזניך אלא אזניך, מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו. ואני תמיה אם זה התנא אצל אלו הסכלים כן יחשוב בפרוש זה הפסוק ושזאת היא כוונת זאת המצוה, ושהיתד הוא האצבע, ואזניך הם האזנים. איני חושב שאחד ממי ששכלו שלם יחשוב זה; אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מדה טובה, והוא כי כמו שאסור לומר דבר מגונה, כך אסור לשמעו, וסמך זה לפסוק על צד המשל והשיר, וכן כל מה שיאמר במדרשות אל תקרי כך אלא כך, זהו ענינו".

הנצרות העתיקה קבלה יחד עם כתבי הקדש גם מדות הדרוש, וביחוד מדות הרמז והאליגוריה. עתים אנו מוצאים בספרותה של הנצרות העתיקה דרשות דומות לדרשותיהם של בעלי המדרש שלנו, ובכל זאת רחוקות הן אלו מאלו מרחק מופלג. לפי שהכנסיה הנוצרית היא ילידת יון ורומי ספגה גם ספרותה המדרשית את הרוח היוני. אין ספק שבחומר הדרשות וצורתן הטכנית הושפעה הרבה מפילון וסיעתו, אבל הרוח שנתנה בדרשו־תיה היא משל חכמי האסכולה של שטואה, שעקרו את פשט הפשוט של הומירוס לגמרי והכניסו לתוך דבריו תוכן חדש משלהם. דבור רגיל הוא בפי התאולוגים של הברית החדשה, שפולוס השכיל לנצח את התורה הישראלית על ידי התורה עצמה: בטל את המצוות והסתיע במקרא גופו. מעשה כזה יוצא מגדר האפשרות: כיצד יבטל הכתוב את עצמו? אלא שפולוס עשה לתורה מה שעשו חכמי שטואה להומירוס: הוציא את הכתוב מידי פשוטו ועל ידי הדרשה האליגורית הכנים לתוכו משמעות אחרת. הכתוב אומר (דבר' כ"ה, ד'): לא תחסום שור בדישו. בא פולוס ואומר (קור' א', ט', י'; תרגום זרקינסון) „הלשורים דואג אלהים או לטובתנו דבר כל דבריו? אכן לטובתנו כתוב זה, כי החורש יחרוש בתקוה והדש ידוש בתקוה כי יקח חלקו", כלומר: „כן צוה האדון, כי מבשרי הבשורה על הבשורה יחיון" וממנה יתפרנסו (שם, שם י"ד). אותו פסוק דורש ר' אלעזר בן עזריה: מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה (כלו' אין חוסמין טענותיה ואין כופין אותה להתיבם אלא כופין את היבם לחלוץ)? שנא' לא תחסום שור בדישו וסמיך ליה כי ישבו אחים יחדיו (ימב' ד', א'). שתי הדרשות גם יחד אינן לפי פשט הכתוב ומדה אחת של דרשה לשתיהן: בראשונה משמש השור אליגוריה למבשר הבשורה, ובשניה — ליבמה. אעפ"י כן מה רב המרחק בין זו לזו מצד יסודותיהן: פולוס מוציא את המקרא מידי פשוטו בהחלט ומבטל את המצוה המפורשת שבפסוק זה. לדעתו לא יצויר כלל שאלהים יצוה לאדם כיצד להתנהג עם בהמתו, והוא עוקר לאו מן התורה ומחליפו בצווי חדש, גם כנגד סדר הזמנים, שהרי לפני פולוס לא היה בעולם מבשרי הבשורה הזאת. לא כן ר' אלעזר בן עזריה; הוא מסמיך אמנם את ההלכה שלו אל הכתוב, אבל מעולם לא עלה על דעתו לעקור את הלאו של חסימת השור פשוטו כמשמעו.

מתוך הבדל יסודי זה אתה עומד על טיבו של הפולמוס הדתי שבין היהדות והכנסיה הנוצרית. בסיוע האליגוריה בקשה הכנסיה הנוצרית להגיע לשלשה דברים, שהם עקרים לה: א) לעשות את כה"ק רמזים למשיחה; ב) לכבוש את כה"ק מידי ישראל ולעשות אותם רכושה שלה; ג) לעקור את המצוות האמורות בתורה ולהחליפן בלמודים דתיים אחרים, המתאימים יותר להלך הרוח היוני־הרומי. כנגד שלשה אלה העמידה היהדות את דבריה בכל תוקף על כלל אחד: „אין מקרא יוצא מידי פשו־טו". את תקפו של כלל זה אנו מוצאים אם ברב או במעט בכל מדרשי

הפולמוס של התקופות ההן, והוא גם שטבע את חותמו על היהדות המקו־רית. על פיו יתבארו המאמרים הרבים בספרות התלמודית, המבדילים בין „קרא" ובין „אסמכתא", בין „דאורייתא" ובין „דרבנן", בין „הלכה למשה מסיני" ובין „תקנות", „גזרות" ו„סיגים". כל ההבדלות האלה עיקר גדול הן ועל פיהן נדון טיב כל הדרשות, גם של ההלכה גם של האגדה.

י. מדרשי שמות

מסתבר שבעלי האגדה נתנו את דעתם בעקר על המקראות שאינם ענין להלכה, משום שעם כל הזהירות המרובה להבדיל בין פשט ובין רמז, משל ואסמכתא, קרוב היה המכשול שהעם יבין את הדרשה כפשוטה ויטעה להוציא את המקרא מידי פשוטו. חלקי הספור והמליצה של כה"ק אינם עלולים לגרום מכשול כזה, וביחוד הפסוקים שבדה"י (מגי' י"ג, א'). לפי מאמרו הנפרז של מר זוטא (פסח' ס"ב, ב') היו בין „אצל" ל„אצל" (דהי"א ח', ל"ז - ט', מ"ד) „ארבע מאה גמלי דדרשה". בירוש' (סנה' י', כ"ח, א' בסוף); א"ר שמעון בן לקיש, אם יאמר לי אדם שיש דברי הימים בבבל הרי אני הולך ומביאו משם, ועכשיו אם מתכנסים הן כל רבותינו אין יכולין הן להביאו משם (מפני רבוי הדרשות; רצ"ה חיות — מבוא התלמוד פכ"ב — מטעים כאן גם את ההתר שהתירו לכתוב דברי אגדה). בעלי האגדה היו רגילים לדרוש את השמות המרובים שבדה"י (סוטה י"ב, א'; סנה' כ"א, ב' ועוד) וגם את השמות שבספרים אחרים (מגי' י"ד, א'; ב"ב צ"א; ב'; תמורה ט"ז, א'), ועוד היו רגילים לאחד שמות שונים ולדרוש שהיינו הך. אבצן זה בועז (ב"ב צ"א, א'); מלאכי זה עזרא (מגי' ט"ו, א'); התך זה דניאל (שם); ממוכן זה המן (שם י"ב, א'); הוא נבט, הוא הוא שבע בן בכרי, הוא מיכה (סנה' ק"א, ב'); הוא בעור הוא כושן רשעתים (שם ק"ה, א'). ועי' מה שכתב בעל „מעור עינים" (אמרי בינה פי"ח) על מאמרם הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשסתא (ר"ה ג', ב'). דרשות כאלה נדרשות מתוך גוף הכתובים וגם לשם למוד מוסרי (עי' מבוא התלמוד שם). עפ"י הכלל הידוע: מגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה על ידי חייב (שבת ל"ב א') מיחסים לרשעים מעשים רעים ולצדיקים מעשים טובים. עכן מעל בשלשה וכו' בחמשה חרמים, עבר על חמשה חומשי תורה, בא על נערה מאורסה (סנה' מ"ג, ב' - מ"ד, א'); עשו בא על נערה המאורסה והרג את הנפש וכפר בעיקר וכפר בתחיית המתים ושט את הבכורה (ב"ב ט"ז, ב'). יש כמה דרשות מסוג זה. בעל מבוא התלמוד (פרק כ"ד) רואה בזה ענין חנוכי, שהיתה כונתם להטעים לפני העם את הרעיון שעברה גוררת עברה ומצוה גוררת מצוה, פרוש: הרגל הטוב מביא לידי מעשים טובים והרגל הרע מביא לידי מעשים רעים.

יא. כללים להרחבת הפשט

כל הדרשות האלה אינן מסוג האליגוריה, הנוטה לגמרי מענין הכתוב. עתים אנו מוצאים באגדה גם דרשות כאלה, בפרט בעניני שיר ומליצה, ופעמים במאורעות שאינם מגופי ההיסטוריה של האומה; למשל, האליגוריה של הכתוב „על כן יאמרו המושלים". בספורים שיש בהם משום היסטוריה של האומה נזהרו ביותר מן אליגוריה ולא נגררו אחרי שיטת פילון, אף שלא היתה גם כונתו לבטל את הפשט, ובימי הבינים לא היתה דעת החכמים נוחה מאליגוריות כאלה. עי' החרם שהכריז הרשב"א (ויותר משלשים איש מחכמי דורו עמו) על בעלי האליגוריה האומרים, „מבראשית עד מתן תורה הכל משל, ואברהם ושרה — חומר וצורה, ושנים עשר בני יעקב — י"ב מזלות" וכו' (תשובות הרשב"א תט"ז - ת"ז). כבר קבע רס"ג כלל „שאנחנו כל בני ישראל מאמינים, כי כל אשר בספרי הנביאים הוא כאשר נראה ממשמעו והידוע ממלותיו" (אמונות ודעות מאמר ז'), והוא מונה ארבעה פנים, שיש להבין לשון הכתוב על דרך המליצה וההעברה: א) אם הכתוב מתנגד למוחשות; ב) כשהוא מתנגד למושכלות; ג) כששני כתובים מכחישים זה את זה; ד) כשיש הבדל בין הכתוב והקבלה. על פי הכללים האלה אין להאליגוריה הקלסית או הפילונית שום מקום ב„כונת הכתוב" אף לגבי חלקי הספור של כה"ק, ומכל שכן לגבי חלקי המצוות. דבר זה מתאים לרוח המדרש והתלמוד כמפורש לגבי מדה ב"ו (של ל"ב מדות) והוא המשל, וז"ל: וכן אתה מוצא בנביאים וכתובים שדברו משלים. במה דברים אמורים? בדברי קבלה, אבל בדברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל, והלכה כדבריו בשנים: אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו (שמות כ"א, י"ט), על בוריו, שאם אתה אומר על מקלו, חולה הוא, אלא מלמד שקרא הכתוב משענת גופו כאילו נשען על מקלו. כיוצא בו: אם זרחה השמש עליו (שם כ"ב, כ'), וכי השמש לו לבדו זרחה, אלא מה השמש שלום בעולם, אף הגנב אם ידוע שלא בקש רק שלום, הרי בעל הבית חייב עליו בדמיו. באלו שנים הלכה כר' ישמעאל. והג', ופרשו השמלה (דבר' כ"ב, י"ז), מחוורים הדברים כשמלה (ועי' מכיל' משפט' כ"א, י"ט, בקצת שנוי ואריכות). מכאן אנו רואים, שהמשל אינו ענין כלל להאליגוריה הפילונית, ועל צד האמת אינו גם משל, שהרי בשלשת המשלים שנזכרו בפרוש אין ענין הכתוב משתנה לענין אחר; בכל שלשת המשלים שמורה כונתו העקרית של הכתוב, אלא שהתנאי („אם יקום והתהלך", „אם זרחה שמש עליו") נתרחב או שנצטמצם כפי רוח המשפט. ואם רק משלים כאלה הותרו לדרשה, אין בהם משום אליגוריה כלל. אבל באמת אנו מוצאים את הדרשה האליגורית, ואפילו לגבי מקראות של הלכה, אלא שמוכח מתוכה שלשם מליצה בלבד נאמרה: ר' אמי ור' אסי ישבו לפני ר' יצחק נפחא, זה בקש לשמוע דברי הלכה וזה בקש לשמוע דברי אגדה, נענה ר' יצחק ואמר להם דבר אחד שהיתה בו גם אגדה

וגם הלכה: כי תצא אש ומצאה קוצים שמ׳ כ״ב ה׳), תצא מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבערה, אמר הקב״ה: עלי לשלם את הבערה שהבערתי, אני הצתי אש בציון וכו׳, ואני עתיד לבנותה באש וכו׳, שמעתתא: פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו, לומר לך: אשו משום חצו (ב״ק ס׳, ב׳). השומע יפה מרגיש מיד שבמימרה זו אין כונתה של האליגוריה להתחרות בפשט הכתוב ולפגוע בו.

יב. אגדת שיר השירים

חטיבה מיוחדת היא אגדת שיר השירים שכולה אליגוריה, אבל גם זו אינה דומה לאליגוריה היונית, משום שגם היא אינה באה לבטל את פשוטם של הדברים אלא אדרבה היא מסתיעת בו. אלו לא היתה במציאות אותה האהבה האנושית, המתוארת בשה״ש בצבעים חיים ומבהיקים כ״כ, אי אפשר היה לעשותה אליגוריה לאהבה שבין כנסת ישראל והקב״ה. האליגוריה היונית אומרת: הדברים כפשוטם לא היו מעולם ומשל הם מעצם תחלתם. אגדת שיר השריים אומרת: האהבה האנושית, בין חתן לכלה, היתה וישנה בעולם, ולפיכך היא יכולה לשמש משל ומליצה להאהבה העליונה, בין העם לאלהיו. ולא רק המשל שבשה״ש, האמתי כשהוא לעצמו, אלא גם הנמשל יש לו שורש עמוק בנפש האומה. מושג האהבה, כפי שהיא מתגלית בחיי המשפחה, הוקדש אצל ישראל מזמנים קדומים מאד לציור היחס שבין העם ו„אביו" שבשמים. דים רמזים מעטים: כה אמר ה׳: בני בכורי ישראל (שמות ד׳, כ״ב): בנים אתם לה׳ אלהיכם (דבר׳ י״ד, א׳). כיוצא בזה אהבת הגבר ובת זוגו; היא עלתה במין האנושי עד למדרגת קשר נפשי ורוחני, ולפיכך רואה בה הנביא דוגמה לברית הכרותה בין ה׳ וישראל. זכרתי לך חסד נעוריך, אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה (יר׳ ב׳, ב׳). כנסת ישראל נמשלה לאשה בהרבה מקומות בנביאים: עי׳ יר׳ ג׳, יח׳ ט״ז, הושע א׳ - ג׳ ועוד. ו„ארשתיך לי לעולם" וכו׳ (הושע ב׳, כ״א - כ״ב) הוא הציור העליון במשל זה. מכל האמור נכר ששיר השירים הוכשר בעיני העם דוקא מצד תכנו המציאותי, האנושי, לשמש משל ליחס שבין כנסת ישראל והקב״ה, ורגש זה הוא ששם בפי ר׳ עקיבא את הדברים: „שאין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים, שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים" (משנה ידים ג׳, ה׳). מתוך כך מתברר גם בפשטות למה נמנעו בעלי האגדה לדרוש לגנאי מקראות שבשה״ש, כמ״ש ר׳ יהודה לר׳ מאיר שדרש לשון הכתוב (שה״ש ב׳, ד׳) על מעשה העגל: דייך מאיר, אין דורשין שה״ש לגנאי אלא לשבח (שהש״ר ב׳, י״ג).

יג. הפלגות וגוזמות

עיקר תפקידו של בעל האגדה היה ללמד לעם תורה ודעת ה׳; מקום

עבודתו היה בית הכנסת. ר' ישמעאל אומר, בשעה שישראל נאספין בבתי מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם ואחר כך עונין „אמן יהא שמיה רבה מברך", באותה שעה הקב"ה שמח ומתעלה בעולמו (מדרש משלי י"ד, כ"ח). קיומו של עולם תלוי אקדושא דסדרא ואיהא שמיה רבה דאגדתא (סוטה מ"ט, א'). עד כמה גדלה בעיני הצבור חשיבותה של האגדה יש לראות ממימרה זו: עתיד הקב"ה להיות יושב בגן עדן ודורש וכל הצדיקים יושבים לפניו וכו' וכיון שסיים ההגדה עומד זרובבל בן שאלתיאל על רגליו ואומר „יתגדל ויתקדש" וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו (ילק' ישע' תכ"ט בשם מדרש). כנראה היו השבתות מתחלקות לפי הדורשים, ומכאן השאלה „שבת של מי היתה" וכו' „ובמה היתה הגדה היום" וכו' „ומה דרש בה" וכו' (חגי' ג' א'). — עצם תפקידו של בעל האגדה הצריכו למשוך את לב הצבור לדבריו בכל האמצעים היפים לכך. סגנונו היה נאה, מליצי ושירי, את דרשתו תבל בפתגמים וספורים מאוצרו של העם, אף קשר את דבריו בקבלות, באמונות, במשלים, במנהגים ובנמוסים שהיו שגורים בעם, ונמצא שהאגדה היא אוצר מלא וגדוש של פולקלור קדום. כדי לעורר את הלבבות ולהלהיבם רגיל היה בעל האגדה להשתמש בדרכי ההפלגה וההגזמה. מפליג הוא בשבחו של הטוב ואומר: גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבנו (ב"ב ט', ב'); גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה (שבת קכ"ז, א'); כל מי שהוא מאכיל פרוסה לצדיק כאילו הוא מקיים חמשה ספרי תורה (ב"ר נ"ח, י"ב); כל מי שעושה מצוה הוא כאילו מדליק נר לפני הקב"ה (שמו"ר ל"ו, ג'). אתה מוצא עוד הרבה מאמרים מסוג זה, בשהוא מפליג בגנותו של הרע הוא אומר: כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודה זרה וכו' כאילו כפר בעיקר וכו' כאילו בא על כל העריות (סוטה ד', ב').

בעל האגדה משתמש בהפלגות קשות ביותר כשהוא מבקש לגנות את הרע שאין ביד בית דין של מטה להעניש עליו, כמו גאוה, חניפה, אכזריות, התכבדות-בקלון-חברו וכדומה מן הדברים המסורים אל הלב. כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה (כתוב' ס"ח, א'): כל המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר, מגדיל עונותיו עד לשמים (ערכ' ט"ו, ב'). ראוי להשליכו לכלבים (פסח' קי"ח, א'): המתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא (ירוש' חגי' ב', ע"ז, ג'): כל המחליף בדבורו כאילו עובד עבודה זרה (סנה' צ"ב, א'). ועוד ועוד. יש גם גוזמות והפלגות המתכוונות להבריח את תרדמת רוחו של הצבור. רבי היה יושב ודורש ונתנמנם הצבור, בקש לעוררו, אמר: ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחד, והיה שם תלמיד אחד ור' ישמעאל בר' יוסי שמו, א"ל: מאן הות כן? א"ל: זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל (שהש"ר א', ס"ד, ועי' מכי' בשלח פ"ט). ר' עקיבא היה יושב ודורש והצבור התנמנם, בקש לעוררו, אמר: מה זכתה אסתר למלוך על קכ"ז מדינה? אלא כך אמר הקב"ה: תבוא אסתר בתה של שרה שחיתה

קכ"ז שנה ותמלוך על קכ"ז מדינה (ב"ר נ"ח, ג': אסתר א'). יש לשער שהרבה גוזמות והפלגות שבתלמוד ומדרשים שמשו לצורך זה: לעורר את לבו של הצבור ולסלק את שויון רוחו מעליו. בכל הדורות נהנה הצבור לשמוע דברים מוגזמים ומתמיהים וגם הצבור של אותם הדורות שמע והקשיב מתוך התעוררות לספורים מפליאים, כגון אלו של רבה בר בר חנה (ב"ב ע"ג, ב') או הגוזמות המסופרות בבכורות נ"ח, ב': פעם אחת נפל ארז אחד שבמקומנו ועברו שש עשרה קרונות על חודו אחת; פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני וטבעה ששים כרכים ושמרה ג' מאות ארזים. הצבור ידע שאין אלו אלא גוזמות בעלמא, אבל מכון שכבר נתעורר לשמוע נפתח לבו גם ליתר דבריו של הדורש, וזו היתה הכונה. עוד יש לדעת, שכמה וכמה מבטויי ההגזמה המצויים בתלמוד ובמדרשים, בטויי עם הם במקורם ומפי העם השתמשו בהם גם חכמי הדור, אפילו בעלי ההלכה, ומכש"כ בעלי האגדה. למשל בטויי ההגזמה בשבועת שוא: לא ראיתי גמל שפורח באויר, ואם לא ראיתי נחש בקורת בית הבד (שבועות פ"ג, מ"ח), או של גט על תנאי: הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע, ע"מ שתרדי לתהום, ע"מ שתבלעי קנה של ד' מאות אמה וכו' (גטין פ"ד, א'). אם נמצא מי שהקשה על הגוזמה הרי זה היה מיחידי סגולה שהגוזמה צרמה את אזנו, כגון ר' שימי בר חייא שאמר לרב: אמרי אינשי: גמלא במדי אקבא רקדה (גמל במדי רוקד בד' רגליו על קב קטן) — הא קבא והא גמלא והא מדי ולא רקדה (יבמות מ"ה, א'); או שבכונה הקשה על הגוזמה, כדי שהדורש יבאר את דבריו, כגון ר' ישמעאל ב"ר יוסי, ששאל לרבי: „מאן הות כן?"

יד. אגדה והלכה

פעמים משתמש בעל האגדה גם בדברי הלכה כדי להבליט את למודיו וליפותם, ולא רק בהלכות המפורשות בתורה אלא גם בהלכות השנויות במשנה ותלמוד. באותה שעה אמר אבינו יעקב לפני הקב"ה: רבש"ע, כתבת בתורתך ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, אם יבא רשע זה ויאבד את בני ואת אמם כאחת, ספר תורה שאתה עתיד ליתן על סיני מי יקרא בו? בבקשה ממך הצילני נא מידו שלא יבוא ויכני אם על בנים (ב"ר ע"ה, י"ג). מעין זה הוא גם הוכוח בין הקיסר ובין אמם של שבעת הבנים, כשהיא מבקשת מאתו שגם היא תומת והוא משיב לה: ח"ו, איני עושה הדבר הזה, שכתוב בתורתכם אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד (איכ"ר א', נ"ג; ועי"ש, שם ל"ט ומד' תהל' כ"ב, י"ז). קרוב לו בענין: אני כתבתי בתורה (דבר' כ"ג, ט"ז) לא תסגיר עבד אל אדוניו, ואני מסרתי אותם, שנ' (שם ל"ב, ל') אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם; אני כתבתי בתורה (ויק' י"ט, ט') לא תכלה פאת שדך לקצור, ואני כליתי את חמתי, שנ' (איכה ד', י"א) כלה ה' חמתו (פס"ר נחמו קמ"א, ב'). הרי גם דוגמות לשמוש בהלכה תלמודית: קל וחומר משן ועין, מה שן

ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין גופו של אדם על אחת כמה וכמה (ברכ׳ ה׳, א׳). את הלמוד המוסרי שהרע מתדבק ברע ודרך דקל רע שיגדל בצד אילן סרק מוצא רבא בר מרי מרומז בהלכה (משנ׳ כלים י״ב, ב׳) כל המחובר לטמא טמא (ב״ק צ״ב, ב׳). את הלמוד על התועלת הצפונה במדת ההכנעה מסמיך ר׳ זירא אל ההלכה שבמשנה נגע׳ ב׳, ג׳: בית האפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו (סנה׳ צ״ב, א׳). על השאלה, אם יש תקוה ש„אחר״ ינצל לחיי העולם הבא על ידי בקשת ר׳ מאיר תלמידו, משיב ר״מ: ולאו מתניתא היא, מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין? מצילין אלישע בזכות תורתו (ירוש׳ חגי׳ ב׳ ע״ז, א׳ וקה״ר ז, ח׳). כשעמד בעל האגדה ודרש לפני צבורו יש שדרש גם עניני הלכה, וביחוד בעניני ההלכה המעשית שהעם היה זקוק לה, ופעמים נטתה ההלכה הנדרשת לפני העם מן ההלכה הנלמדת בבית המדרש. כי מורי להו רב לתלמידיה מורי להו כר׳ מאיר, וכי דריש בפירקא דריש כר׳ יהודה משום עמי הארץ (חול׳ ט״ו, א׳). קרוב לודאי שהדורש פתח בהלכה וסים באגדה: ר׳ יוחנן בן זכאי יושב ומלמד תורה והתלמידים יושבים לפניו בפרק, משגמרו הפרק אמר להם הגדה וכו׳ (תנח׳ לך לך, י׳). על זה מעידה גם השגרה „ילמדנו רבנו״ שנעשתה יסוד למדרש ילמדנו, משום שכך פותחות הדרשות שבו ומתחילות בעניני הלכה. וכבר יש יסוד לזה גם בתלמוד: שאיל שאילה זו לעילא מר׳ תנחום דמן נוי, מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי באישא (חולה) בשבת? פתח ואמר: אנת שלמה אן חכמתך אן סוכלתנותך וכו׳ וכו׳, ולענין שאילה דשאילנא קדמיכון נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקב״ה (שבת ל׳, א׳ - ב׳), ורש״י מפרש: לאו מהכי יליף חלול שבת (במקום פקוח נפש) וכו׳ אלא להטעים הדבר באגדה המושכת את הלב, לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ והיו צריכין הדרשנין למשוך את לבבם. ועי׳ גם סנה׳ ל״ח, ב׳: כי הוה דרש ר׳ מאיר בפרקיה הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא מתלי. אולם בדרך כלל לא היו החכמים שולטים בשני המקצועות במדה שוה והיו בעלי אגדה שהצטינו במקצועם ובו בלבד עסקו, והם הידועים בשם „רבנן דאגדתא״ (ירוש׳ מעשר׳ א׳, מ״ח, ד׳: שם יבמ׳ ד׳, ה׳, ג׳). „מסדרי אגדתא״ (יומא ל״ח, ב׳; ברכ׳ י׳, א׳; עירוב׳ כ״א, ב׳; סוכה נ״ג, א׳). ו„בקיאים באגדה״ (תענ׳ ט״ז, א׳; ב״ק נ״ד, ב׳ - נ״ה, א׳). על ר׳ ישמעאל אמר ר׳ טרפון: דעו שחכם גדול הוא ובקי באגדות (מו״ק כ״ח, ב׳). ולהיפך. אמר ר׳ אלעזר בן עזריה לר׳ עקיבא: עקיבא, מה לך אצל אגדה? כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות (סנה׳ ס״ז, ב׳, ועי״ש גם ל״ח, ב׳ וחגיגה י״ד, א׳). הרי שבדורות ההם כבר היו ההלכה והאגדה שני מקצועות שונים ולפיהם נבדלו גם החכמים זה מזה. בדורות שאחרי כן הובלט זה ביותר. ר׳ אבהו ור׳ חייא בר אבא איקלעו לההוא אתרא, ר׳ אבהו דרש באגדה ור׳ חייא בר אבא דרש בשמעתא. שבקוה כולי עלמא לר׳ חייא

בר אבא ואזול לגביה דר' אבהו. חלש דעתיה. א"ל: אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשני בני אדם, אחד מוכר אבנים טובות ואחד מוכר מיני סידקית (מחטים וכדומה מן הדברים הפעוטים הנמכרים בשוק), על מי קופצין, לא על זה שמוכר מיני סידקית? (סוטה מ', י"א). חבה מיוחדת נודעה מאת העם לאגדה לא רק בשביל תכנה אלא ביחוד בשביל סגנונה הפיוטי, שהלב נהנה ממנו. פנים זועפות למקרא, פנים בינוניות למשנה, פנים מסבירות לתלמוד, פנים שוחקות לאגדה (פסיק' בחדש ק"י, א'); האגדות הן עינוגן של מקרא (קה"ר פ"ב, ח'); שפתותיו שושנים אלו האגדות (ילק' שה"ש ה'). ומתוך שהצבור נמשך אחרי דברי האגדה והשפעתו של בעל האגדה היתה מרובה, היו נזהרים שלא יגיע למדרגה זו של דורש אגדה ברבים אלא מי שראוי לכך מצד חכמתו ומדותיו הטובות. ר' שמלאי אתי גביה ר' יונתן, א"ל: אלפן אגדה, א"ל: מסורת בידי מאבותי, שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי שהן גסי הרוח ומעוטי תורה, ואת נהרדעי וחי בדרום וכו' (ירוש' פסח' ה', ל"ב, א').

בדרך כלל לא למדו הלכות מדברי אגדה (עי' ירוש' חגי' א', ע"ו, ד' ועוד); ועי' גם דרכי ההוראה לרצ"ה חיות ח"ב, דף י"א ואילך. כך מוכח לכאורה גם מב"ר נ"ו, ח': רב בעא קומי ר' חייא רבה, מנין לשחיטה שהיא בדבר המיטלטל? מן הכא: וישלח אברהם את ידו (בראש' כ"ב, י'). א"ל: אין מן ההגדה אמר לך חזר הוא ביה, ואין מן אולפן אמר לך לית הוא חזר ביה (אם מן האגדה אמר לך רבי כך, חזר בו, ואם מן ההלכה אמר לך, לא חזר בו). בכל זאת נראה שהיו כמה מיני מגע בין האגדה וההלכה. בירוש' (יבמות ד', ה', ג') מתאמצת הסוגיה להתאים שטת בעלי האגדה לשטת בעלי הלכה, ושם (מעשר' א', מ"ח, ד') בעי ר' יונה דילמא מן רבנן דאגדתא הוא שמע לה (קביעת שיעור מעשר לגבי רמונים). והפוסקים למדו כמה הלכות מדברי אגדה (דרכי ההוראה, שם).

טז. בקורת האגדה

כל כחה של האגדה צפון בתכנה המוסרי, בלמודי המדות שבה, בהשקפותיה על העולם ויוצרו. דורשי רשומות אמרו: רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם, למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר הקב"ה ומדבק בדרכיו (ספרי עקב י"א, כ"ב). את הכתוב; ואת כל בית גדול שרף באש (מל"ב כ"ה, ט') דורש ריב"ל זה מדרשו של ר' יוחנן בן זכאי, ששם היו מתנין גדולותיו של הקב"ה (ירוש' מגי' ג', ע"ג, ד') ובכר (אגד' התנאים א', א' 20, הערה 4) מעיר על זה: כשאנו שמים לב למה שדרש ריב"ל עה"כ כי לא יבינו פעולות ה' (תהל' כ"ח, ה') אלו ההגדות (שו"ט לאותו פסוק), אפשר לנו להחליט, שבשביל כך הוא קורא לבית מדרשו של ריב"ז „בית גדול", משום ששם עסקו באגדה, ובקצה תבל אלו ההגדות שמקדשים שמו של הקב"ה בהם (ילקוט תהל' י"ט, ג' - ה'). דגן זה תלמוד, תירוש זו אגדה (ב"ר ס"ו, ג'). ובמכיל' (בשלח ט"ו, כ"ו): והישר בעיניו תעשה,

אלו אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם. האגדה נתונה ברשותו של החכם הדורש, ואין ביד בית המדרש ומנהיגיו לקבוע בה מסמרות ולהציב לה חוקים מדויקים כמו להלכה וכבר אמר רב שרירא גאון (נזכר בהקדמה למנורת המאור) שהמדרשות אומדנה הן. יש רק מדה נכונה אחת למוד על פיה את האגדה, והיא — עצם תכנה, כי המקרא שאגדה נשענת עליו אינו אלא „אסמכתא" בלבד, ואין המקרא נעשה אחראי להשקפותיו של הדורש. מעין זה כתב ר"ש הנגיד במבואו לתלמוד: „כל פרוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא הגדה, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה מפי מרע"ה מפי הגבורה אין לך להוסיף עליו או לגרוע ממנו. אבל מה שפרשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו, ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפרושים האלה לומדים אותם, והשאר אין סומכין עליהם". וכך גם הרמב"ן בדברו בוכוחו על מדרש האגדה: „מי שיאמין בו טוב, ומי שלא יאמין לא יזיק". הכונה היא למדרשי אגדות שאינם מתישבים על הלב, ובודאי לאלו התכון גם ר' זעירא במשפטו החריף שקרא לאגדתא ספרי קוסמין (ירוש' מעשר' ג' נא, א'). ועי' תשו' דלב"ח סי' קכ"ו מה שמעיר על דברי אגדה שאין לאומרם ומכל שכן לכתבם. ואולם מה שאמרו על מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי (סנה' צ"ט, ב') נראה שאין הכונה לאמר שמנשה עסק באגדות שאינן מהוגנות מצד תכנן, אלא שבקש לפסול את הכתובים עצמם ולהטיל בהם דופי. ראיה לכך היא הדוגמה המוצעת שם: אמר וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע, ותמנע היתה פלגש לאליפז, וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה. אין כאן שום דרש וחדוש אלא פגיעה בכתוב, שהוא מספר דברים שאין בהם צורך. ולזה מכון גם סוף המאמר: יצתה בת קול ואמרה לו: תשב באחיך תדבר, בבן אמך תתן דופי וכו', פרוש: נתינת הדופי בכתוב היא החטא. ונראה שזה אחד מן הרמזים למינים שאיבו את התורה ובקשו לסתרה.

טז. כתיבת ספרי אגדה

אף שנמנעו לכתוב דברים שבעל פה, בכל זאת אנו מוצאים שלחכמי התלמוד היו ספרי אגדה. ר' יוחנן אמר, ברית כרותה היא: הלומד הגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח (ירוש' ברכ' ה', ט', ט'). הוא וריש לקיש עינו בספרי אגדתא בשבת ודרשו עת לעשות לה' הפרו תורתך, מוטב תעקר תורה ואל תשכח תורה מישראל (תמורה י"ד, ב': ועי' ברכ' כ"ג, א'), ר' חייא רובא התעמק בספרי אגדה כל כך, עד שלא ראה את ר' ישמעאל עובר לפניו (ירוש' כלאים ט', ל"ב, ב'). ר' יעקב בר אחא מצא כתוב בספר אגדתא דבי רב: בן נח נהרג בדיין אחד וכו' (סנה' נ"ז ב'). הבטוי „דמעיני באגדתא" (שבת פ"ט, א'), ודאי רוצה לאמר גם הוא: מעינים בספרי אגדה. על כתיבת דברי האגדה שמענו אמר רב חסדא

לרב תחליפא בר אבינא: זיל כתוב קניגי ובליסטרי באגדתיך וכו' כתוב ארונקי באגדתיך ופרשה (חול', ס', ב'). רבא הוציא מידי יתומים ספרא דאגדתא לפי שהוא בכלל דברים העשויים להשאיל (ב"מ קט"ז, א'). אמנם היו גם מחכמי התלמוד, שגנו כתיבת ספרי אגדה: עי' למעלה מאמרו של ר' זירא, שקרא, כפי הנראה, לספרי אגדה מסוימים „ספרי קוסמין"; לפי ר' יהושע בן לוי הכותב אגדתא אין לו חלק, החורשה (המעין בה) מתחרך, השומעה אינו מקבל שכר, ולפי ר' חייא בר רבא אפילו אם הדברים טובים תקטע יד כותבם (ירוש' שבת ט"ז; ט"ו, ג'). אבל החכמים הללו הם המעטים.

יז. האגדה, הפילוסופיה ומדע העם

מתחלה היתה האגדה אחות תאומה להלכה במדרש הכתובים, ולאט לאט כבשה לה דרך לעצמה ונעשתה מקצוע מיוחד, שלישי, בתלמוד. ר' יהושע בר נחמיה מחלק את המשנה, כלומר את כל החומר התלמודי, לשלשה חלקים: תלמוד, הלכות והגדות (תנח' יתרו י'); במקום אחר (סנה' ק"א, א'): משנה הלכות ואגדות. **יש עוד גרסה אחת (תענ' ט"ז, ב'):** מדרש, הלכות ואגדות, וזו נראית עקר, שהרי כן היא גם במשנה (נדר' פ"ד, מ"ג): ומלמדו מדרש הלכות ואגדות, אבל לא ילמדנו מקרא. וספרי דבר' (י"א, כ"ב): כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם זה מדרש, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם אלו הלכות ואגדות. במקורות המאוחרים נזכרו יחד: מדרש, הלכות, תלמוד, הגדות (מו"ק כ"א, א'); משנה, מדרש, הלכות והגדות (ירוש' שקלים ה', מ"ח, ג') וכן אדר"נ מ' (ועי' פרטי הענין בבכר אגד' התנ' הוצ' ב' מדה 475 ואילך). עדיין היתה האגדה מיוחדת ללמודי אמונה ומוסר שנדרשו ברבים על סדר היום או בבתי המדרש כעין השלמה ללמודי הלכה, אבל ענינים מסוגים אחרים, כגון החכמות החיצוניות למיניהן, מדע העם, משלי עם, ספורי-עם וכו' וכו' לא נכללו בה. ר' מאיר למשל דורש תילתא שמעתא, תילתא אגדתא, תילתא מתלי (סנה' ל"ח, ב'). על ר' יוחנן בן זכאי אמרו שלא הניח פרשה אחת מן התורה שלא למדה, ומלבד הלכה ואגדה וכו' נזכרו גם משלות כובסים ומשלות שועלים, שיחת שדים ושיחת דקלים ושיחת מלאכי השרת (ב"ב קל"ד, א' ועי' גם מס' סופרים ט"ז, ח' ואדר"נ ראש פרק י"ד). מכאן שכל אלו לא היו עדין אגדה. גדולה מזה מצינו בברייתא (נדה ס"ט, ב'; ע', א', ב'): שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריה את ר' יהושע בן חנינא: שלשה דברי חכמה, שלשה דברי אגדה, שלשה דברי בורות, שלשה דברי דרך ארץ. שלשה דברי חכמה שייכים לסוג ההלכה; שלשה דברי הגדה הם רק פרושי מקראות; שלשה דברי בורות שייכים במקצת להלכה; שלשה דברי דרך ארץ הם באמת דברי אגדה אלא שבימים ההם עדין היה השם אגדה מיוחד לדרשות הכתובים בלבד. אבל סוף כל סוף, אחרי כמה וכמה מדרגות של קליטה, נכלל באגדה כל שאינו בגדר הלכה, ובפרט חכמת הפילוסופיה של

הימים ההם, שבקשה להתור אל סוד התהוות העולם וברואיו ונחלקת למעשה בראשית ולמעשה מרכבה שני המקצועות האלה עדין קרובים הם לאגדה הקדומה משום שאין הם עוסקים בשיטות עיוניות בלבד אלא מבקשים גם להתאים את המקראות ולסגלם לשטות האלה. כאן הוכשר קרקע רחב לאליגוריה, שהיתה לסלע המחלוקות בין חכמי ישראל הנאמנים למסורת ובין ההלניסטים שנכנעו לחכמת יון. ואין ספק שענין האליגוריה היה הנושא העקרי בחקירותיהם של „הארבעה שנכנסו לפרדס" (חגיגה י"ד ב'). ביחוד מוכח זה על פי מה שעלה להם לשנים שעמדו מקצה מזה ומקצה מזה: ר' עקיבא ואלישע בן אבויה. על ר' עקיבא „שנכנס בשלום ויצא בשלום", אנו יודעים שנשאר נאמן לתורה ולמצוה „ועל כל קוץ וקוץ דרש תלי תלין של הלכות". ואלו אלישע בן אבויה, „שקצץ בנטיעות", „היה הורג רבי תורה" (ירוש' חגי' ב', ע"ז ב'), והכריז על אחד שקיים מצוה ונתקל ומת: היכן אריכות ימיו של זה והיכן טובתו של זה? (סוף חולין) וספרי מינין היו נושרין מחיקו (חגי' ט"ו, ב') — סימנים מובהקים לבעלי האליגוריה.

התורה היא בבחינת אמצעי מתווך בין אלהים וישראל. „באמצעיותה יתגלה אלהותו יתברך, ע"י קיום התורה והמצוה, להאדם". על ידה מתקשר ישראל לאלהים, וכן נעשית ה„ברית המשולשת"; „הקב"ה ואוריתא וישראל חד". התורה היא „רושם אלהות, והאדם רושם התורה, כי גילוי אלהות הוא סוד שמותיו הקדושים שהיא התורה, והתורה ס' רבוא אותיות, הם ס' רבוא נשמות ישראל". והנשמות הללו „הן רוחניות התורה והמצוות והם חוטי השלהביות המתפשטות מקול גדול ההוא בסוד: „קול גדול ולא יסף", שיש ב' פירושים על זה. פירוש אחד: לא הוסיף, ופירוש ב' להפך: לא פסק. ושניהם אמת, כי לא הוסיף באותו פעם לגלות מה שגילה, אבל לא פסק, כי כל נבואת הנביאים וכל חידושי הסופרים דור דור וחכמיו וכל מה שתלמיד מחדש, הכל היה בכח הקול ההוא. (של"ה ג' ע"א, קצ"ב ע"א, רמ"ט ע"א).

אגדה

(ב. הספרות)

(על פי: „האנציקלופדיה העברית", „אוצר ישראל"
ו„אוצר ספרות המדרשית")

1) אגדת התנאים: א) מדרשי דבי רבי ישמעאל; ב) מדרשי דבי ר' עקיבא; ג) משנה, תוספתא, ברייתא; ד) אבות דרבי נתן; ה) ברייתא דמלאכת המשכן; ו) ברייתא דל"ב מדות; ז) מגלת תענית.

2) אגדת האמוראים: א) אגדה בתלמוד; ב) מסכתות קטנות; ג) מדרשי מקראות; ד) מדרשי ענינים.

3) אגדה מדורות הגאונים: א) מדרשים לספרים ידועים; ב) מדרשים לפרשיות בודדות; ג) מדרשים על אנשים מפורסמים; ד) מדרשי ענינים; ה) מדרשי מוסר; ו) קובצים וילקוטים.

לפי ההגדה שהאגדה היא מדרש כתבי הקודש שלא כפשוטם, הרי תחלתה של האגדה נעוצה בכה"ק עצמם. מדרש אגדה הוא זה, שאליהו הנביא חי וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם (מלאכי ג', כ"ד). המזמורים ע"ח וק"ו בתהלים אינם אלא אגדות לספורי התורה. מדרש אגדה הוא דברו של גבריאל לדניאל, ששבעים השנים „למלאות חרבות ירושלים", שעליהן התנבא ירמיהו, פרושן — „שבועים שבעים" (דניאל ט', כ"ד). ס' דברי הימים מלא אגדות. שמואל הנביא (אפרתי) הוא מזרע לוי (דהי"א ו' י"ג). דוד מצוה את הלויים להעלות את הארון (ט"ו); השטן מסית את המלך דוד למנות את ישראל; דוד ראה את מלאך המות וחרבו שלופה בידו (כ"א); דוד מחלק את הלויים למחלקותיהם ושם את הכהנים, הלויים, הנתינים והשוערים איש על עבודתו (כ"ג-כ"ז); דוד אינו בונה בעצמו את בית המקדש כי דמים רבים שפך, אבל הוא גונז אוצרות לבנין הבית והוא מוסר את תבנית הבית וכל צרכיו לשלמה בנו (כ"ב, כ"ה, כ"ט).

שלמה זובח על הבמה בגבעון „כי שם היה אהל מועד האלהים אשר עשה משה" (דהי"ב א', ג'); שלמה, שאינו כהן ואינו יכול לעמוד לפני המזבח עושה כיור נחושת ונותנו בתוך העזרה ושם הוא פורש את כפיו (ו', י"ג); ככלות שלמה להתפלל יורדת אש מהשמים ואוכלת העולה והזבחים (ז'. א'); לא שלמה נותן ערים לחירם, כי אם חירם לשלמה (ח',

ב'). אליהו הנביא שולח מכתב־גערה ליהורם בן יהושפט (כ"א, י"ב). יהוידע הכהן מחלק כלי זיין לכהנים וללויים, משום שזרים אסורים להכנס בהמ"ק, ושם הוא מושח את יואש למלך (כ"ג). יואש המלך מת בידי ארם, כי הרג את זכריה בן יהוידע הכהן (כ"ד). צרעת זורחת במצחו של עזיה, על שהעיז פניו ונכנס להיכל להקטיר (כ"ו). מנשה חזר בתשובה שלמה, ובשביל כך זכה למלוך חמשים וחמש שנה (ל"ג).

האפוקריפים מלאים אגדה. אגדות הם בהוספות לס' אסתר פתשגן הכתבים אשר שלח אחשורוש בכל מדינות מלכותו, התפלות שהתפללו מרדכי ואסתר ופרשת מאורעותיה של אסתר בקרבה אל המלך שלא כדת. אגדות הן בהוספות לס' דניאל תפלת עזריה מתוך כבשן האש ותהלותיהם של חנניה מישאל ועזריה לאלהים, כשם שאגדה היא שחבקוק מביא אוכל לדניאל בגוב האריות. אגדה היא התפלה שהתפלל מנשה בשובו מחטאתו, ואגדה היא נוסח האגרת ששלח ירמיהו לבני הגולה. בחשמונאים ב' מסופר, שירמיה הטמין במערה את האוהל ואת הארון ואת מזבח הקטורת ואיש לא ימצא את מקומם עד אשר ישוב אלהים ויאסוף את עמו (סי' ב', ד'־ז'), אין זה אלא מדרש אגדה לדברי ירמיה, שארון ברית ה' לא יפקד עוד (יר' ג', ט"ז). ספור אגדה הוא בעזרא ג', שזרובבל מצא חן בעיני מלך פרס בשביל שהוא ידע יותר מחבריו להחזיר תשובה על השאלה: **מי הוא התקיף בעולם?**

בדרך כלל מקובל שם אגדה בשביל דרשות המקראות, שאין בהן משום הלכה, השמורות לנו, עברית או ארמית, בתלמוד ובמדרשים. לפי הדורות יש לחלק את ספרות האגדה לארבע: א) אגדת התנאים; ב) אגדת האמוראים; ג) אגדת הגאונים; ד) האגדה שאחרי דורות הגאונים.

אגדת התנאים

1. — אגדת התנאים. בדרך כלל לא היתה, כפי הנראה, כתיבת האגדה רצויה בעיני הראשונים. אעפי"כ כבר היו ספרי אגדה מצויים בידי התנאים: מגלת תענית נזכרה במשנה (תענית ב', ח') וכמה פעמים בגמרא; בן עזאי מצא מגלת יוחסין בירושלים (יבמ' מ"ט, ב'); מגלת חסידים נזכרה בספרי (עקב מ"ח, הוצ' פרידמן פ"ד, א'); מגלת יוחסין נגנזה (פסח' ס"ב, ב'), מגלת חסידים אבדה ומגלת תענית היתה למסכת. בהלכה נשתמרה בידינו המשנה כמו שסדרה רבי יהודה הנביא.

מ ד ר ש א ג ד ה ל א נ ש ת מ ר ב י ד י נ ו כפי שסדרו מי שהוא מן התנאים. כל מה שידוע לנו בשם „מדרש תנאים" חלו בו ידים בדורות מאוחרים. בכל זאת קבלה היא בידינו וממנה אין לזוז; מדרש תנאים אין בו אלא דבריהם של תנאים ורק לעתים רחוקות מאד, יוצא מן הכלל, יזכר בו שמו של אמורא. על המדרשים החשובים ביותר יש לנו עדותה של הברייתא המפורסמת, שנמסרה מפי ר' יוחנן; סתם מתניתן ר' מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה, סתם ספרא ר' יהודה, סתם ספרי ר' שמעון, וכולהו אליבא דר' עקיבא (סנה' פ"ו, א'). עוד קבלה אחת יש

בידינו מפי ר' יוחנן: מאן תנא סדר עולם? ר' יוסי (יבמ' פ"ד, א). הש"ס רגיל לחלק את דברי התנאים להלכתא, ספרא, ספרי ותוספתא (קד' מ"ט, ב; שבועות מ"א, ב; השוה ברכ' מ"ד, ב' וחגי' ג', א'). בזמן התנאים והאמוראים לא נזכרה המכילתא בשום מקום, אבל כבר הדגיש הרשב"ם, ועכשו ודאות רווחת היא, ש„ספרי" או „ספרי דבי רב" כולל כל המדרשים — ובכן גם את המכילתא — חוץ מספרא. הברייתא של ר' יוחנן מיחסת את כל המדרשים המנויים בה לבית מדרשו של ר' עקיבא, אבל ברור הדבר, שלפי מה שהם הגיעו לידינו יש בהם הרבה גם מבתי מדרשות אחרים, וביחוד מבית מדרשו של ר' ישמעאל, בן דורו של ר' עקיבא ובר פלוגתא שלו. אגדת ר' ישמעאל נכרת עפ"י המדות שהיא נדרשת בהן. הלל הזקן השתמש בז' מדות שהתורה נדרשת בהן; בא ר' ישמעאל והשתמש בשלט עשרה בכח שנויי כלל ופרט. המדות של דבי ר' ישמעאל מקובלות ברובן גם בבית מדרשו של ר' עקיבא, אבל יש גם הבדלים. במקום כלל ופרט דורש ר' עקיבא רבוי ומעוט. ר' ישמעאל אינו דן אלא גזרה שוה מופנה, סבור שאין עונשין מן הדין ואינו דורש למד מן הלמד ואינו דורש מקראות שנשנו (גנזי שכטר 1, 67, 68). ר' עקיבא דן גם גזרה שוה שאינו מופנה, סבור שעונשין מן הדין ודורש גם למד מן הלמד. החשובות במדות של ר' ישמעאל הן: דברה תורה כלשון בני אדם, דרך ארץ דברה תורה, אין מוקדם ומאוחר בתורה (עי' בכר, אגד' התנאים א', ב', 3-8, ועי' גם המבוא של רח"ש הורוביץ לספרי במדבר ולספרי זוטא, לייפציג תרע"ז; „מסלות לתורת התנאים" 82 ואילך). כנגד הכלל הגדול של ר' ישמעאל „דברה תורה כלשון בני אדם" „ולשונות כפולין הן", ולפיכך אין בהן משום דרשה, אמר ר' יוסי בן חלפתא, תלמידו של ר' עקיבא: „דברה תורה כלשון בני אדם — לשונות הרבה, וכולן צריכים להדרש" (ספרא ויק' כ', ב', הוצ' וייס צ"א, ב'), כלומר: יש לדרוש גם את כפל הלשון. במדרשי דבי ר' ישמעאל נזכרו הרבה פעמים תלמידיו של ר' ישמעאל: איסי בן יהודה, ר' יאשיה, ר' יוחנן, ר' נתן, ובמדרשים דבי ר' עקיבא — תלמידיו וחבריו של ר' עקיבא: בן עזאי, בן זומא, ר' טרפון, ר' יוסי הגלילי, ויותר מכולם ר' שמעון בן יוחאי. אבל דבי ר' ישמעאל לא נמנעו לדרוש דברי ר' עקיבא ותלמידיו, ודבי ר' עקיבא — וביחוד ר' שמעון בן יוחאי — לא נמנעו לדרוש דברי ר' ישמעאל. לפיכך מצינו גם „תנא דבי ר' ישמעאל בדבי ר' שמעון בן יוחאי" (יומא נ"ט, א'; חולין ס"ט, ב' („תני דבי ר' ישמעאל כר"ש בן יוחי); ועי' גם זבח' קי"ט, סוף עמ' א').

מכילתא. א) מדרשי דבי ר' ישמעאל: 1. „מכילתא דר' ישמעאל" או „מכילתא ואלה שמות" (מ כ י ל ת א בעברית — מדה, מדות שהתורה נדרשת בהן), היא מדרש הלכה ואגדה לס' שמות. כבר נאמר למעלה, שלא מצאנו מדרש זה בפרוש אצל שום תנא או אמורא, אלא הוא כלול להם ב„שאר ספרי דבי רב". רק מימות הגאונים נודע בשם מכילתא דר' ישמעאל. אמנם ר' ישמעאל נזכר במכילתא הרבה יותר מחכמים אחרים

(ע"ג פעמים), וגם כמה דרשות שנאמרו במכילתא סתם, שלא בשם אומרן, נאמרו בשם „תנא דבי ר' ישמעאל" (ו„תני ר' ישמעאל") בתלמוד ובמדרשים אחרים (רשימה מפורטת עי' דוד צבי הופמן, לחקר מדרשי התנאים („מסלות לתורת התנאים"), עמ' 43), אבל בצורה זו כמו שהיא לפנינו אי אפשר שהמכילתא יצאה מידי ר' ישמעאל, שהרי נזכרו בה גם תנאים מן הדורות שאחרי ר' ישמעאל וגם מסופר בה על הריגת ר' ישמעאל. — המכילתא נחלקה למסכתות, והמסכתות לפרשיות. מספר המסכתות תשע: א) מסכתא „דפסחא" — פתיחתא וי"ח פרשיות (שמות י"ב, א'-י"ג, ט"ז); ב) מס' „דויהי בשלח" — פתיחתא ושש פרשיות (שמות י"ג, י"ז-י"ד, ל"א); ג) מס' „דשירתא" — י' פרשיות (שמות ט"ו, א'-כ"א); ד) מס' ד„ויסע" — ו' פרשיות (שמות ט"ו, כ"ב-י"ז, ז'); ה) מס' „דעמלק", מחולקת לשתים: מס' דעמלק ב' פרשיות (שמות י"ז, ח'-ט"ז); מס' ד„וישמע יתרו" — ב' פרשיות (שמות י"ח, א'-כ"ז); ו) מס' „דבחודש השלישי" — י"א פרשיות (שמות י"ט, א'-כ', כ"ו); ז) מס' „דנזיקין" — י"ח פרשיות (שמות כ"א א'-כ"ב, כ"ג); ח) מס' „דכספא" — ב' פרשיות (שמות כ"ב, כ"ד-כ"ג, י"ט); ט) מס' „דשבתא" — ב' פרשיות (שמות ל"א, י"ב-י"ז; ל"ה, א'-ג').

לפי חלוקה זו כוללות תשע המסכתות ע"ז פרשיות, אבל בסוף המכילתא נאמר: „ואית בה מסכתות תשעה וכו' ואית בה פרשיות שמונים ושתים", ומכאן שהיתה גם חלוקה אחרת.

המכילתא פותחת ב„החדש הזה לכם", לפי שכתוב זה הוא ראשון למצוות בס' שמות; מכאן ואילך מעורבים במכילתא מדרשי הלכה ומדרשי אגדה, והאגדה מרובה על ההלכה. מס' „נזיקין" רובה הלכה; מס' „שירה" ומס' „וישמע יתרו" כמעט כולן אגדה. מעשי העגל ועניני המשכן בתרומה, תצוה, ויקהל, פקודי אין להם מדרש כלל. כמה פעמים עומדת המכילתא על פשוטו של מקרא וגם הכלל היחידי בחוקי הלשון שאנו מוצאים בכל מדרשי התנאים והאמוראים, כבר ישנו במכילתא: ר' נחמיה אומר סכותה (שמות י"ב, ל"ז) לפי שצריך למד מתחלתו, נותן לו ה"א בסופו (מס' דפסחא פי"ד). בתחלת מסכתא דשירתא: אז ישיר משה, יש „אז" לשעבר ויש „אז" לעתיד-לבוא. במכסת נפשות (שמות י"ב, ד'): אין מכסת אלא מנין (מס' דפסחא פ"ג); אל תאכלו ממנו נא (שמות י"ב, ט'), אין נא אלא חי (שם פ"ו); ופסחתי עליכם (שמות י"ב, י"ג), אין פסיחה אלא חיים, שנא' כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל, פסוח והמליט (ישעי' ל"א, ה'; שם, פ"ז); ולא נחם אלהים (שמות י"ג, י"ז), אין נחום זה אלא נהוג, וכן הוא אומר: נחית כצאן עמך (תהל' ע"ז, כ"א), וכתיב וינחם בענן יומם (שם ע"ח, י"ד; ראש מס' ויהי בשלח); וחמושים (שמות י"ג, י"ט), אין חמושים אלא מזויינים, שנא' ואתם תעברו חמושים (יהושע א', י"ד), דבר אחר: וחמושים עלו בני ישראל, אין חמושים אלא מזורזים, שנא': עברו בני גד ובני ראובן וחצי שבט המנשה חמושים

לפני בני ישראל וכו' כארבעים אלף חלוצי הצבא (יהושע ד' י"ב־י"ג; שם); נבוכים הם בארץ (שמות י"ד, ג') אין נבוכים אלא מטורפים, שנא': נבכו עדרי בקר (יואל א', י"ח), ד"א: נבוכים, אין נבוכים אלא מעורבבין, שנא': והעיר שושן נבוכה אסתר ג', ט"ו; שם —פ"א). במס' דשירתא ראש פ"ו מובאה שורה של תקוני סופרים וכנויים מפני כבוד של מעלה.

דוגמות: נמצאת אתה אומר: ג' נביאים הם: אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן, ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב וכבוד הבן, שנא': נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת (איכה ג', מ"ב), לכך נכפלה נבואתו, שנא': ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה (יר' ל"ו, ל"ב); אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, שנא': קנאתי לה' צבאות (מל"א י"ט, י"ד), ומה נאמר? לך שוב לדרכך מדברה דמשק וכו' ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, אלא שאי איפשי בנבואתך; יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב, שנא': ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר (יונה ג' א'), שנית נדבר עמו ולא שלישית פתיחתא דמס' דפסחא). — כיצד נתנו עשרת הדברות? ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתיב: אנכי ה' אלהיך, וכנגדו לא תרצח, מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך; (ראה ספרנו „עטרת יקותיאל" עמוד 188).

שש שנים יעבד (שמות כ"א, ב'), שומע אני כל עבודה במשמע, תלמוד לומר: לא תעבוד בו עבודת עבד (ויק' כ"ה, ל"ט), מכאן אמרו: לא ירחץ לו רגליו, ולא ינעול לו מנעליו, ולא יטול לו כלים לבית המרחץ, ולא יסמוך לו במתניו כיון שעולה במעלה, ולא יטלנו לא בפוריון ולא בכסא ולא בלקטקא כדרך שעבדים עושים; שש שנים יעבוד, שומע אני בין עבודה שיש בה בזיון בין עבודה שאין בה בזיון, ת"ל: כשכיר כתושב (שם), מה שכיר אי אתה רשאי לשנותו מאומנותו, אף עבד עברי אי אתה רשאי לשנותו מאומנותו, מכאן אמרו: לא יושיבנו רבו באומנות שהיא משמשת לרבים, כגון חייט, בלן, ספר, טבח, נחתום (מס' דנזיקין, פ' א'). אל תשת ידך עם רשע (שמות כ"ג, א'), אמר לו: איש פלוני חייב לי מאתים דינרין ולי עד אחד, בוא והצטרף עליו וטול אתה מנה ואני מנה, לכך נאמר: אל תשת ידך וגו'; אמר לו רבו: אי אתה יודע בי שאלו נותנין לי כל ממון שבעולם אין אני מבדה, מנה לי אצל פלוני ויש לי עד אחד, בוא והצטרף עמו כדי שאטול את שלי, לכך נאמר: אל תשת ידך עם רשע להיות וגו' עד חמס הוא זה; כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין: לא היה אחד מהם הולך אל בית המשתה עד שהוא יודע מי הולך עמו ולא היה חותם בגט עד שהוא יודע מי חותם עמו (מס' דכספא פ' ב'). — ויהפך לבב פרעה (שמות י"ד, ה') אמרו: אלו לקינו ולא שלחנו כדי הוא, או לקינו ושלחנו ולא היו נוטלין ממוננו, כדי הוא לנו, אלא לקינו ושלחנו ונטלו ממוננו, משל למה הדבר דומה? לאחד שאמר לעבדו, צא והבא לי דג מן השוק, יצא והביא לו דג מבאיש, אמר לו בגזירה: או

תאכל הדג, או תלקה מאה מכות או תתן לי מאה מנה. אמר לו: הריני אוכל, התחיל לאכול ולא הספיק לגמור עד שאמר: הריני לוקה, לקה ששים, לא הספיק לגמור, עד שאמר: הריני נותן מאה מנה. כך נעשה למצרים: לקו ושילחו וניטל ממונם (מס' ויהי בשלח פ' א').

2. — תורת כהנים דבי ר' ישמעאל. בימי התנאים היו מתחילים בלמוד התורה מתורת כהנים. אין ספק שגם דבי ר' ישמעאל — ר' ישמעאל כהן היה — לא נמנעו לדרוש ס' ויקרא, אלא שמדרשם לא הגיע אלינו, ואף שריד ממנו לא נשתמר. דוד צבי הופמן העמיק לראות בכמה מקומות בתלמוד ומדרשים שרידי מכילתא דר' ישמעאל לויקרא ודברים. בימינו מצא לוי גינצברג בשרידי הגניזה שבאוצר הספרים של בית המדרש לרבנים באמריקה מדרש לסדרי ויקרא, צו, שמיני, ואחרי עיון יפה הסיק שהדרשות בקטע זה הן אליבא דר' ישמעאל. ההגדות וההלכות שבמדרש הזה — הוא אומר — הן רק על פסוקים אחדים בראש הפרשה של השבוע, וכך סדורן של דברים: המחבר מתחיל בדברי הגדה על הפסוק הראשון שבפרשה, ואלה הדברים הם קרובים בסגנונם להפתיחות בויקרא רבה, ואחר שסיים הדרשה הוא בא לו לדבר הלכה ומביא דרשות התנאים — כפי אשר ראינו למעלה מקורו; תנא דבי ר' ישמעאל — על ארבעה או חמשה פסוקים שמראש הפרשה ומסיים במאמר הגדה, לא בדרשה שלמה, על הפסוק האחרון שבפרשה קטנה שנשא ונתן בה; ההגדות שבקטע יש בהן חדשות לגמרי, ויש שנמצאו בשאר מדרשים, תנחומא, ויקרא רבה, אבל בלשון ובסגנון מיוחד (גנזי שכטר א', 71).

ד ו ג מ ו ת : כתיב: שנאה תעורר מדנים (משלי י', י"ב), מהו שנאה? זו שנאה שנתן אהרן בין ישראל לאביהם שבשמים; תעורר מדנים, שהעירה עליהם דינין, שהכה בהם בשלוש מכות, ואלו הן: צרעת, וחרב, ומגפה; כיון שהשתחוו לעגל הוכו מקצתן בצרעת, שנא': וירא משה את העם כי פרוע הוא וגו', ואין פרוע אלא צרעת, שנא': בגדיו יהיו פרומים (ויק' י"ג, מ"ה) וגו', נאמר כאן פרוע ונאמר להלן פרוע, מה פרוע האמור להלן צרעת אף פרוע האמור כאן צרעת; ומהם הוכו בחרב, שנא': כה אמר ה' שלפו איש חרבו על ירכו (שמות ל"ב, כ"ז; בגוף הכתוב נאמר: „שימו"), היכן אמר לו הקב"ה להרוג את חבירו? רמז לו בסיני ואמר לו: כל אדם שישתחוה לעבודה זרה חייב הוא מיתה, שנא': זובח לאלהים יחרם (שמות כ"ב, י"ט); כיון שירד ומצא אותם שעבדו עבודה זרה וזבחו לפניו והשתחוו לו, אמר: אלו חייבין הריגה, מיד נפל מן העם ביום ההוא; ומהם הוכו במגפה, שנא': ויגוף ה' (שמות ל"ב, ל"ה). כיון שידע שבמכשול גדול נכשלו, עשה בהם דין לפי יכלתו ואחר כך עמד ובקש עליהם רחמים, שנא': אנא חטא וגו', רבונו של עולם, אתה הוא אשר מניתני עליהם, אם לא תסלח להם, יאמרו האומות כי לו היה בהם ממש או בהם או באבותם או בנביא הממונה עליהם, לא היה אלהיהם מכלה אותם; אם תסלח לחטאתם, ואם לאו, קח את נפשי תחלה ואחר כך עשה רצונך בהם, שנא':

ועתה אם תשא חטאתם וגו', והקב"ה משיבו: מי אשר חטא לי (שמות ל"ב, ל"ג), היה ראוי לומר: מי אשר חטאו לי (קרוב לג' אלפים איש היו), אלא כך אמר לו: אהרן אשר חטא לי, אמחנו מספרי; ואת מוצא שכן הוא, שמתחלת הספר ועד כאן לא נצטוה אהרן בקרבנות, אלא מה כתיב? והקריבו בני אהרן, וזרקו בני אהרן, ונתנו בני אהרן, וערכו בני אהרן, ואהרן נתרחק עד שבקש משה רחמים לפני הקב"ה ואמר לפניו: רבונו של עולם, באר שנואה ומימיה חביבים ויפים ומתוקים (גנזי שכטר 74-76).

אש תמיד (ויק' ו', ו'), אש שירדה בימי משה לא נסתלקה עד שבאו לבית העולמים, וירדה להם אש חדשה בימי שלמה ולא נסתלקה אלא בימי מנשה, כשהכניס להיכל צלם של ארבעה פנים נסתלקה באותו היום, אבל לעתיד לבוא עתיד הקב"ה לסבב את ירושלים בחומת אש, שנא': ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב ולכבוד וגו'. — ויהי ביום השמיני (ויק' ט', א'), כתיב: חכמות נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה (משלי ט', א'; בגוף הכתוב אין המלה „נשים"), מלמד שאין הבית נבנה אלא בחכמה, שנא': בחכמה יבנה בית (משלי כ"ד, ג'), וכך הקב"ה לא התקין את עולמו אלא בחכמה, שנא': ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג', י"ט); חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעת ימי בראשית שנבראו בהם כל הברואים וגמרו כל המעשים; טבחה טבחה, שהכין הקב"ה וערך וסדר סיפוק לכל יצוריו עד שלא נוצרו, כמ"ש: תדשא הארץ, ישרצו המים; שלחה נערותיה תקרא, הוא שאמר: נעשה אדם בצלמנו, כדמותנו וגו'. — מי פתי יסור הנה, שהתקין גן עדן וגיהנם והזהיר וציוה על האדם ועל זרעו שלא לנטות מדרכו, שנא': ויצו ה' אלהים (בראש' ב, ט"ז), אמר להם: אם תשמרו דרכי, הרי אני מטיב לכם בעולם זה ולעולם הבא, ואם לאו, הרי גיהנם מוכנה להיפרע מכם, לכך: חכמות בנתה ביתה; ד"א חכמות בנתה ביתה, זה אוהל מועד שלא נבנה אלא בחכמה, שנא': ואמלא אותו רוח אלהים (שמות ל"א, ג'), וכן הוא אומר: אתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה (שמות כ"ח, ג'); חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעת ימי המלואים; טבחה טבחה, אלו הקרבנות, שנא': ויגש את פר החטאת, וישחט את העולה ויקרב את האיל השני; אף ערכה שולחנה, בהכנת לחם הפנים בשביל הכהנים; שלחה נערותיה תקרא, זה משה ששלחו הקב"ה לקראת אהרן ולבניו ולצוותם על הכהונה, שנא': ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל, מה הוא ולזקני ישראל? מנהג העולם כשיהיה דבר מצוה או דבר שיש בו תשועה או עצה, אין מקדים תחלה אלא לזקנים (גנזי שכטר א', 81-83).

3. — ספרי", „ספרי" או „ספרי דבי רב" או „מדרש וישלחו", לפי שהוא מתחיל בפסוק: וישלחו מן המחנה (במד' ה', ב'). מדרש זה הוא גם דבי ר' ישמעאל וגם דבי ר' עקיבא. החוקרים בדקו ומצאו שספרי במד' כולו אליבא דר' ישמעאל וספרי דברים רובו אליבא דר' עקיבא, ובפרט מדרש המצוות. בספרי במדבר מרובות הדרשות של ר' ישמעאל, ר' יאשיה, ר'

יונתן ור נתן (עי' הופמן', לחקר מדרשי התנאים 57). מה שנמצא בבבלי „תני דבי ר"י" ובירוש' „תני ר"י" ושייך לפ' במדבר, כמעט כל זה נמצא בספרי (עי' הופמן, שם 55). מדות התורה של ר' ישמעאל, כגון גזירה שוה מופנה, אין עונשין מן הדין, אין לומדין למד מן הלמד, כלל ופרט, דברה תורה כלשון בני אדם, לשונות כפולין, הן הן המדות של הספרי לבמדבר.

לדוגמה: מיין ושכר יזיר (במד' ו', ג') והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין, אלא שדברה תורה שתי לשונות; כיוצא בו אתה אומר, שחיטה היא זביחה וזביחה היא שחיטה, קמיצה היא הרמה, הרמה היא קמיצה, עמוקה היא שפלה, שפלה היא עמוקה, אות הוא מופת, מופת הוא אות, אלא שדברה תורה שתי לשונות (פסקה כ"ג). הכרת תכרת הנפש ההיא (במד' ט"ו, ל"א) הכרת בעוה"ז, תכרת לעוה"ב דברי ר' עקיבא, א"ל ר' ישמעאל: לפי שהוא אומר (בפסוק הקודם): ונכרתה הנפש ההיא, שומע אני שלש בריתות בשלשה עולמות, מה ת"ל: הכרת תכרת הנפש ההיא? דברה תורה כלשון בני אדם (פסקה קי"ב). — הספרי מתחיל, כאמור, בוישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב (במד' ה', ב'), לפי שכתוב זה הוא ראשון למצוות בס' במדבר; מכאן ואילך קס"א פסקות בהלכה ובאגדה, ורובן באגדה. קצת פרשיות בס' במדבר אין להם מדרש: פ' מרגלים, פ' קרח, פ' בלעם. — במה פעמים עומד המדרש על פשוטו של מקרא. לדוגמה: למעול מעל (במד' ה', י"ב), הא אין מעילה בכל מקום אלא שיקור (פסקה ב') וכן תרגם אונקלוס: לשקרא שקר (למעול מעל) ותשקר ביה שקר (ומעלה בו מעל). במתאוננים (במד' י"א, א'), אין מתאוננים אלא מתרעמים, מבקשים עלילה לפרוש מאחרי המקום (פסקה פ"ה). ואל העם תאמר התקדשו למחר (במד' י"א, י"ח), אין התקדשו אלא התקינו עצמכם לפורענות, כשם שהוא אומר: התיקם כצאן לטבחה והקדישם ליום הריגה (יר' י"ב, ג') וכו' ואומר: וקדשתי עליך משחיתים איש וכליו (יר' כ"ב, ז'; פסקה צ"ד). — ספרי דברים מתחיל בפסוק ראשון ומסים בפסוק אחרון של משנה תורה, ויש בו שנ"ז פסקות. התוכחה אינה נדרשת בספרי אעפ"י שבספרא יש לה מדרש מרובה. אין בספרי לנצבים וילך אלא מדרש מועט. מדרשי האגדות רובם מדבי ר' ישמעאל, אבל ההלכות הן מדבי ר' עקיבא; אפני הדרשה הם לפי שטתו של ר' עקיבא ובעלי הדרשות הם ר' עקיבא וסיעתו: ר' טרפון, ר' יהושע, ר' אלעזר בן עזריה, ר' מאיר, ר' יהודה, ר' יוסי הגלילי, ר' חסדאי בר' יהודה, וביחוד ר' שמעון בן יוחאי (עי' הופמן, שם 67-68). גם ספרי דברים עומד כמה פעמים על פשוטו של מקרא. כשדרש ר' יהודה: משא דבר ה' בארץ חדרך ודמשק (זכר' ט', א') זה משיח שחד לאומות העולם ורך לישראל, אמר לו ר' יוסי בן דורמסקית: למה אתה מעוות עלינו את הכתובים? מעידני עלי שמים וארץ שאני מדמשק ויש שם מקום ושמו הדרך (פסקה א'). הואיל משה באר (דב' א', ה'), ר' יהודה אומר: אין הואלה אלא התחלה (פסקה ד'). קוסם קסמים (דב' י"ח, י'),

איזהו קוסם? זה האוחז במקלו ואומר: אם אלך אם לא אלך, וכה"א: עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו (הושע ד', י"ב); מעונן, ר' ישמעאל אומר: זה המעביר על העין, וחכ"א: אלו אוחזי העינים, ר' עקיבא אומר: אלו נותני העתים, כגון אלו האומרים למודי ערב שביעיות להיות יפות, עקי־רות קטנות להיות רעות; ומנחש, איזהו מנחש? כגון האומר: נפלה פתו מפיו, נפלה מקלי מידי, נחש מימינו ושועל משמאלו ופסק זנבו את הדרך לפני, והאומר: אל תתחיל בו, שהרי ראש חודש הוא, שהרי ערב שבת ומוצאי שבת הוא (פסקה קע"א).

דוגמות: גדול השלום, ששינה (המלאך) מעשה שרה מפני השלום שנא': ואני זקנתי (בראש' י"ח, י"ג; ואלו שרה אמרה: ואדוני זקן, שם י"ב); גדול השלום, ששם שנכתב בקדושה נמחה על המים (במד' ה', כ"ג) בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו; גדול השלום, שלא טענו הנבי־אים בפי כל הבריות אלא שלום; גדול השלום, שאין כלי מקבל ברכה אלא שלום, שנא': ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום (תהל' כ"ט, י"א); גדול השלום שאין חותם כל הברכות אלא בשלום וכו' שנא': יברכך ה' וכו' וישם לך שלום (במד' ו', כ"ד־כ"ו); גדול השלום, שאפילו ישראל עובדין עבודה זרה ושלום ביניהם כביכול אין נוגע בהם, שנא': חבור עצבים אפרים הנח לו (הושע ד', י"ג) אבל משנחלקו מה נאמר בהם? חלק לבם עתה יאשמו (שם); גדול השלום ושנואה המחלוקת; גדול השלום שאפילו בשעת מלחמה צריכים שלום, שנא': כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום (דב' כ', י') וכו'; גדול השלום שאפילו מתים צריכים שלום, שנא': ואתה תבוא אל אבותיך בשלום (בראש' ט"ו, ט"ו) וכו'; גדול השלום שניתן לעושי תשובה, שנא': בורא ניב שפתים שלום לרחוק ולקרוב (ישע' נ"ז, י"ט); גדול השלום שניתן בחלקם של צדיקים, שנא': יבוא שלום ינוחו על משכבותיו (שם, ב'); גדול השלום שלא ניתן בחלקם של רשעים, שנא': אין שלום אמר ה' לרשעים (שם, כ"א); גדול השלום שניתן לאוהבי התורה, שנא': שלום רב לאוהבי תורתך (תהל' קי"ט, קס"ה); גדול השלום שניתן ללומדי תורה, שנא': וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך (ישע' נ"ד, י"ג); גדול השלום שניתן לענוים, שנא': וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום (תהל' ל"ז, י"א); גדול השלום שניתן לעושי צדקה, שנא': והיה מעשה הצדקה שלום (ישע' ל"ב, י"ז); גדול השלום ששמו של הקב"ה קרוי שלום, שנא': ויקרא לו ה' שלום (שופ' ו', כ"ד); גדול השלום ששקול כנגד כל מעשי בראשית, שנא': יוצר אור ובורא חושך עושה שלום (ישע' מ"ה, ז'; נשא, פסקה מ"ב). ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג (במד' י"א, ט"ו), לפי שהראה הקב"ה למשה סדר פורענות העתידה לבוא עליהם; היה ר' שמעון אומר: משל למה הדבר דומה? לאחד שיצא ליהרג הוא ובניו, אמר לספקלטור: הרגני עד שלא תהרוג את בני, כך אמר משה לפני המקום: אם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג, הא יפה לי להרגני תחלה ואל אראה בפורענות העתידה

לבוא עליהם (בהעלותך, פסקה צ"א). — היה ר' אליעזר, ור' יהושע, ור' צדוק מסובים בבית משתה בנו של רבן גמליאל, מזג רבן גמליאל כוס לר' אליעזר ולא רצה לקבל, לר' יהושע — וקבל; אמר לו ר' אליעזר: מה זה, יהושע, שאנו מסובים ורבן גמליאל עומד ומשמש? אמר לו יהושע: הנח לו וישמש. והלא דברים ק"ו, אברהם גדול העולם שימש מלאכי השרת וכסבור שהם ערביים עובדי ע"ז, רבן גמליאל ברבי לא ישמשנו? אמר להם ר' יצחק: הנהתם כבוד המקום ואתם עוסקים בכבוד בו"ד, מי שאמר והיה העולם משיב רוחות ומעלה נשיאים ועננים ומוריד גשמים ומגדל צמחים ועורך שלחן לכל אחד ואחד, גמליאל ברבי לא ישמשנו? (עקב, פסקה ל"ח). ר"ש בן יוחי אומר, ככר ומקל ירדו כרוכים מן השמים, אמר להם הקב"ה לישראל: אם תעשו את התורה הרי ככר לאכול ואם לאו הרי מקל ללקות בי, והיכן פירושו של דבר? הרי הוא אומר: אם תאבו ושמעתם — טוב הארץ תאכלו, ואם תמאנו ומריתם — חרב תאכלו כי פי ה' דבר (ישע' א', י"ט-כ'); ר"א אומר, ספר וסייף ירדו כרוכים מן השמים, אמר להם: אם עשיתם את התורה הכתובה בזה, אתם נצולים מזה, ואם לאו, הרי אתם לוקים בו, והיכן פירושו של דבר? הרי הוא אומר: ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים (עקב, פסקה מ'). — אמרו: ביום שנתחתן שלמה עם בת פרעה, ירד גבריאל, נעץ קנה בים והעלה שרטון, ועליו נבנה כרך של רומי, וביום שהעמיד ירבעם ב' עגלים, עמד רמילו ורומולו ובנו ב' כרכין ברומי (עקב, פסקה נ"ב).

4. — מכילתא דברים. כבר הבחין דוד צבי הופמן שדבי ר' ישמעאל דרשו גם ס' ויקרא וגם ס' דברים וגם נמצא חזוק לסברתו זו כשהוציא ש"ז שכטר קטעים ממדרש תנאים לדברים, שנמצאו בגניזה (1904, 446-452, 695-697): הופמן סובר שהקטעים האלה הם אליבא דר' ישמעאל, ובשביל כך ראה בהם קטעי מכילתא לדברים וקבע להם מקום ב„מדרש תנאים" לספר דברים, ברלין תרס"ח, תרס"ט. רוב המדרש הזה שאול ממדרש הגדול והופמן סדרו כמו שסדר גם מכילתא דרשב"י (עי' למטה), אבל יש הבדל גדול בין שניהם. מכילתא דרשב"י היתה ידועה לכמה מן הראשונים, ואלו „מדרש תנאים" לדברים לא נזכר בשום מקום. הקטעים שלקט הופמן מתאימים לספרי דברים שבדרך כלל אינו מדבי ר' ישמעאל, וגם הקטעים שמצא שכטר והופמן הכניסם ב„מדרש התנאים" אין חותם דבי ר' ישמעאל בולט בהם. לכך נראה, שהדבר לא יצא עדין מכלל ספק. אמנם קרוב לודאי שדבי ר' ישמעאל דרשו גם את ס' דברים, אבל רחוק הוא שמדרשים אלה נמצאים בידינו.

דוגמות: וכבר היה ר' אלעזר בן שמוע ור' יוחנן הסנדלר הולכין אצל ר' יהודה בן בתירה לנציבין ללמוד ממנו, הגיעו לצידון וזקפו את עיניהם, זלגו דמעותיהם וקראו מקרא: וישבתם בה („וישבת" בה, דב' כ"ו, א'), חזרו ובאו להן לארץ. מכאן אמרו: ידור אדם בארץ ישראל

בעיר שכולה גוים, ואל ידור אדם בחוצה לארץ בעיר שכולה ישראל, הקבור בה כקבור בירושלים, וקבור בירושלים כקבור תחת כסא הכבוד, וכה"א (יחז' כ"ו, כ'): ונתתי צבי בארץ חיים, ארץ שמתיה חיים תחלה לכל הארצות, יש אומרים ארבעים יום ויש אומרים ארבעים שנה, שנא': (ישע' מ"ב, ה') נותן נשמה לעם עליה וגו'. — אבד תאבדון (דב' י"ב, ב') אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר וכו' מכאן היה ר' יוחנן בן זכאי אומר: אל תבהל לסתור במות הגוים שלא תבנה בידך שלא תסתור של לבינים ויאמרו לך עשם של אבנים, של אבנים ויאמרו לך עשם של עון, בן הוא אומר (ישע' כ"ז, ט'): לכן בזאת יכפר עון יעקב וגו' לא יקומו אשרים (הופמן 58). — שמור ושמעת (דב' י"ב, כ"ח), למה נאמר? לפי שהוא אומר: ושמעת ישראל ושמרת לעשות (ו', ג'), אין לי אלא שהוא מקבל שכר על השמירה, ועל השמיעה מנין? ת"ל שמור ושמעת, על העשיה מנין? ת"ל ושמרתם ועשיתם (ד' ו'), על התלמוד מנין? ת"ל: ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם (ה', א'), על הלמוד מנין? ת"ל: ולמדתם אותם את בניכם (י"א, י"ט) וכו'; שמור ושמעת, אם שמרת מה ששמעת, סופך לשמור מה שלא שמעת, אם שמעת מעט סופך לשמוע הרבה, אם שמרת מעט, סופך לשמור הרבה, שמור ושמעת, מגיד שאדם זוכה בתלמוד תורה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות; כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך (דב' י"ב, כ"ח), הטוב בעיני שמים והישר בעיני אדם, ויש שמחליפין בדברים, הטוב בעיני אדם והישר בעיני שמים, ודבר אחר, כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך, לא להתגאות בעיני אדם אלא להתגאות בעיני ה' אלהיך, ודבר אחר, כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך, הרי זו אזהרה לבית דין (שם 61). — חביבה היא המלאכה, שהרי כל הבריות שברא הקב"ה בעולמו לא מסר להן מלאכה אלא לבני האדם בלבד, וכן היה ר' מאיר אומר: ראית מימיך ארי סבל, צבי קייץ, שועל כורם או אחת מן החיות עושה מלאכה? הרי אינן עושין מלאכה, והרי הן מתפרנסין בלא מלאכה, ובני אדם אינן מתפרנסין אלא מן המלאכה, לא מפני שהן קלין מן החיות אלא שמלאכה חביבה וכו'; חביבה היא המלאכה שכל הנביאים נתעסקו בה: ביעקב אבינו הוא אומר (בראש' ל', ל"א): אשובה ארעה צאנך אשמור, במשה הוא אומר (שמות ג', א'): ומשה היה רעה, בדוד הוא אומר (תהל' ע"ח, ע'): ויקחהו ממכלאות צאן, בעמוס הוא אומר (עמוס ז', י"ד): כי בוקר אנכי ובולס שקמים ויקחני ה' מאחרי הצאן (שם, ט"ו); חביבה היא המלאכה, שלא שרתה רוח הקודש על אלישע בן שפט אלא מתוך המלאכה, שנא': וילך וימצא את אלישע בן שפט והוא חורש (מל"א י"ט, י"ט), ומה אליהו אומר לו? לך שוב כי מה עשיתי לך (שם, ב'), שלא לבטלו; גדולה היא המלאכה שכל המצות ומעשים טובים אינן אלא מלאכה חוץ מהגיון תורה ותפלה (שם 22).

ב. מדרשי דבי ר' עקיבא. מדבי ר' עקיבא נשתמרו מדרשים לארבעה מחמשה חומשי תורה. מדרשיהם לויקרא (ספרא)

ולדברים (ספרי) ידועים מעולם, ובימינו נמצאו גם מדרשיהם לשמות (מכילתא דרשב"י) ולבמדבר (ספרי זוטא). עוד יש להוסיף סדר עולם, אעפ"י שאינו מדרש לתורה אלא יצא מבית מדרשו של ר"ע.

1. — מכילתא דרשב"י: מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, אחד המדרשים שנתעלמו כמה מאות שנה מן העין. התלמוד אינו מזכירה, אבל במד' תהל' מסופר שאליהו הנביא בא אל ר' יהושע בן לוי „והיו עוסקין במדת ר' שמעון בן יוחאי" (מזמור ל"ו, הוצ' בובר קכ"ה, א') ו „מ ד ה" בעברית תרגומה בארמית „ מ כ י ל ת א ".

בזמן הגאונים ידעו אותה, גם אחרי הגאונים השתמשו בה חכמים כגון ר' יונה אבן ג'נאח, הרמב"ם ובנו אברהם, אלא שלא הזכירו אותה בשמה. הרמב"ן ואחרים קוראים אותה בשמה „מכילתא דרשב"י", אבל נשתכחה זה כמה מאות שנים. מאיר איש שלום במבוא למכילתא דר' ישמעאל עמד על הדבר, שימים רבים נתקימו זו בצד זו שתי מכילתות, של ר"י ושל רשב"י, וכשהובא מתימן המדרש הגדול הוכיח ישראל הלוי (מברסלוי) שכמה דרשות ממכילתא דרשב"י נקלטו במדרש זה. לסוף בא דוד הופמן ולקט מתוך המדרש הגדול*) את דרשות המכילתא והוסיף עליהן י"ב דפים שמצא שכטר בגניזה, צרף וסדר והוציא כולן בשם מכילתא דרשב"י דומה בסגנונה לספרא ושניהם רובם הלכה. ישראל לוי מיחס את סדורה של מכילתא זו לאמורא חזקיה בריה דר' חייא; הופמן מסכים לסברתו של לוי אעפ"י שעדין לא יצאה מכלל ספק. מכילתא דרשב"י מתחילה בפסוק: ומשה היה רעה (שמות ג', א'), ודבריה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, עניים בתחלת הספר ועשירים בפ' פסח, בפ' בשלח (יותר מרבע הספר) ובפ' משפטים. דרכי הדרשה הם לפי שטתו של ר' עקיבא: פעמים ע"י רבוי ומעוט ועפ"י רוב לפי דקדוק אחרי דקדוק, למשל: כי תקנה עבד עברי (שמות כ"א, ב'), מניין כשתהא קונה לא תהא קונה אלא עבד עברי? ת"ל: כי תקנה עבד עברי, ומניין כשיהא נמכר לא יהא נמכר אלא לך? ת"ל: ונמכר לך (ויק' כ"ה, י"ט), ומניין כשבית דין מוכרין אותו לא יהא מוכרין אותו אלא לך? ת"ל: כי ימכר לך אחיך העברי (דב' ט"ו, י"ב; עמ' 118). — פעמים עומדת המכילתא דרשב"י על פשוטו של מקרא, כגון: אל תאכלו ממנו נא (שמות י"ב, ט'), אין נא אלא שלא בשל כל צרכו; ואכלתם אותו בחפזון (שמות י"ב, י"א) בבהילות יוצאי דרכים (12), וכן גם חמושים (38) ונבוכים (41) נדרשו לפי פשטם כמו במכילתא דר' ישמעאל (עי' לעיל).

דוגמות: ומשה היה רועה וכו' בלבת אש מתוך הסנה (שמות ג', א'-ב'). רשב"י אומר*), מפני מה נגלה הקב"ה משמי מרום והיה מדבר עם

הערת המסדר של הספר „עטרת יקותיאל":

*) בהזדמנות זו אנו מביאים את המבוא למכילתא שהדפיס בשנת תרס"א הר"ר דוד ז"ל הופמאן ב„הפלס" (שערד והוציא לאור אאמו"ר הרה"ג ז"ל), כשהתחיל

משה מתוך הסנה? מה הסנה הזה קשה מכל אילנות שבעולם וכל צפור שנכנס לתוכו אין יוצאת הימנו בשלום, אלא נחתכת איברים איברים, כך שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל שעבודין שבעולם; מעולם לא יצא עבד או שפחה בן חורין ממצרים אלא הגר בלבד, שנא': ויצו עליו פרעה אנשים וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו (בראש' י"ב, כ'); ד"א מתוך הסנה, ר' יהושע אומר, מפני מה נגלה הקב"ה משמי מרום והיה מדבר עם משה מתוך הסנה? שכל זמן שישראל בצרה כאלו צרה לפניו, שנא': בכל צרתם לו צר (ישע' ס"ג, ט') וכו' ואומר: הנוגע בכם נוגע

לפרסם שם את המכילתא דרשב"י בהמשכים. וזה לשונו:

מכילתא דר' שמעון בן יוחאי אשר לקטתי מתוך המדרש הגדול כ"י בבית עקד הספרים אשר למלך יר"ה בבערלין הבירה.

אמר המלקט: המדרש הגדול הזה, שכבר דברתי על אדותיו בספר „לקוטי מכילתא" לדברים, אשר הוצאתי לאור בהי"ת בשנת תר"ן, ו„בלקוטי בתר לקוטי" שהו"ל בשנת תרנ"ז כולל בתוכו דברים יקרים תורת רז"ל היקרה מפז ופנינים, ובספר שמות מביא לכל פסוק ופסוק, בין שארי המדרשים ומאמרי חז"ל, גם מדרש תנאים אשר מסגנון לשונו מוכח שהוא מכילתא קדומה. ובאשר כל המאמרים שמביא רבנו הרמב"ן ז"ל ושארי הראשונים בשם המכילתא דרשב"י הם כלולים במדרש זה, אין שום ספק שזה המדרש הוא המכילתא דרשב"י. גם הרמב"ם השתמש במכילתא זו ומובאה בס' המצות שלו, והרבה פעמים פסק כמותה בספר היד שלו. וע"כ העתקתי לי ממדרש הגדול הזה כל המאמרים שהכרת פניהם תענה בם שהם ממכילתא זו, ובעין יפה הנני לתתם לפני קוראי „הפלס" הי"ו עם קצת הערות שחנני ד' להאיר בזה. והנה ע"ד עצם המכילתא דרשב"י כבר כתבתי באריכות בלשון אשכנז בספרי: צור איינ־לייטונג אין דיא הלכה'שען מדרשים (יצא לאור בשנת תרנ"ח) ואם יהיה ד' עמדי לגמור הדפסת המכילתא דרשב"י עם הערותי, עוד אדבר על אדותה במאמר מיוחד בלשון הקדש. וזה החלי בעהי"ת:

א. פרשת שמות.

(א) ומשה היה רועה וגו' בלבת אש מתוך הסנה. רשב"י אומר (ב) מפני מה נגלה הקב"ה משמי מרום והיה מדבר עם משה מתוך הסנה, מה הסנה הזה קשה מכל אילנות שבעולם וכל צפור שנכנס לתוכו אין יוצאת הימנו בשלום אלא נחתכת איברים איברים, כך שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל שעבודין שבעולם (ג). מעולם לא יצא עבד או שפחה בן חורין ממצרים אלא הגר בלבד שנאמר (בראשית י"ב כ') ויצו עליו

בבבת עינו (זכר' ב', י"ב), כנה הכתוב („עינו" תחת „עיני"), שכל המזיק את ישראל כביכול אין מזיק אלא במי שאמר והיה לעולם וכו'; ד"א מתוך הסנה, גוי אחד שאל את רבן גמליאל, א"ל: מפני מה נגלה הקב"ה על משה מתוך הסנה? א"ל: אילו נגלה על חרוב אחד או על תאנה אחת, הייתי אומ' שיש מקום בארץ פנוי מן השכינה, עכשיו נגלה על הסנה ללמדך שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה (הוצ' הופמן 1, 2). ויאמר אנכי אלהי אביך (שמות ג' ו'), נגלה עליו הקב"ה תחלה בקולו של עמרם אביו כדי

פ ר ע ה א נ ש י ם (ד) וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו:

הערות המלקט:

א) נ"ל דמכילתא הלזו שמה פניה לדרוש ההלכה של ספר שמות, ובאמת לא היה לה להתחיל אלא מהחדש הזה לכם, שהיא המצוה הראשונה וכמו שמתחלת מכילתא שלנו, דר' ישמעאל, אלא משום דאותה מצוה ראשונה(*) נסמכה לגאולת מצרים, ראתה המכילתא דרשב"י שראוי להתחיל בתחלת ספור גאולת מצרים ובגלוי השכינה הראשון שנתגלה למרע"ה שהוא התחלה לכל הדברות והצווים שנאמרו ע"י משה. ב) המאמר הזה הוא ג"כ בכ"י ר' אברהם הלחמי שהביא בעל „ברורי המדות" ו„מצוי המדות", ובצדק העיר החכם רמא"ש במכילתא שלו. דף קי"ט ע"ב שהוא שייך למכילתא דרשב"י. ג) כדלקמן ריש פ' יתרו.

*)הערת עורך „הפלס": לדעתנו נראה לומר, דמכילתא דרשב"י, סוברת כשמואל (בפסחים ל"ו א') ד„לחם עוני — שעונים עליו דברים הרבה", וכר"ע שם דסובר נמי הכי, וממילא לא סגי לצאת ידי חובת ספור יצ"מ בדבור אחד (עיין, „כל־בו" הנימוק שאין מברכין „שהחיינו" על מצוה זו של יצ"מ, משום דבדבור אחד יוצא) ובמכילתא שהובאה בילקוט סוף פ' בא מבואר בפירוש „שצריכין להיות יושבים ועוסקים בהלכות פסח עד חצות", וא"כ הויא ספור של יציאת מצרים המצוה הראשונה בתורה:

ולכן התחילה המכילתא דרשב"י מן „ומשה היה רועה", משום דמשם מתחיל ספור יציאת מצרים. ור' יצחק שברש"י ריש בראשית שמקשה, דלא היה צריך להתחיל את התורה אלא „מהחדש הזה לכם" — אולי יסבור כר"י הגלילי (בפסחים שם) דדריש: „לחם עוני לשון אנינות", וממילא גם בדבור אחד יוצא מצות ספור יצי"מ וכ„כל־בו" הנ"ל, ובפרט אם יסבור כר"ג דכל שלא אמר שלשה דברים אלו, פסח מצה ומרור, לא יצא י"ח, והנך תלתא הלא מהחדש הזה לכם והלאה אינהו ולכן שפיר מקשה, דהיה לו להתחיל רק מהחדש הזה, שהיא המצוה הראשונה לדעתו.

שלא יתיירא, לפי שמשמיעין את האוזן מה שיכולה לשמוע. באותה שעה שמח משה ואמר: עמרם אבי חי, אמר הקב"ה: אנכי אלהי אביך ואלהי אברהם וגו' בפתוי באתי אליך שלא תתיירא, מיד ויסתר משה פניו

וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי שמות (ו' ג'), ר' אליעזר בנו של יוסי הגלילי אומר, הפרש בין נבואת האבות לנבואת משה ושאר הנביאים: האבות כשהיה הקב"ה נגלה עליהן לדבר עמהן, לא היה נגלה לא בחיות ולא במרכבה ולא בשאר מיני הכבוד, אלא על גבן היתה שכינה שורה; אמר ר' שמעון, האבות הן הן המרכבה, שנא': ויכל לדבר אתו ויעל אלהים מעל אברהם והנה ה' נצב עליו (שם כ"ח, י"ג), מפני שהיו מקודשין לשרית השכינה, אבל שאר הנביאים היה נגלה עליהן בכבוד כל אחד ואחד כפי כחו; האבות כשהיה הקב"ה נגלה עליהן לדבר עמהן, לא היה נגלה לא בברקים ולא ברעמים ולא בקולות ולא בזועות, מפני שהן יודעין את כחו ואת גבורתו ואת גדלו ואת גאונו, אבל שאר הנביאים היה הקב"ה נגלה עליהן בקולות וברעמים ובברקים ולפידים לפי צורך בני דורן, מפני מה? מפני שאין בני דורן יודעין כחו וגבורתו של הקב"ה, הלואי בקולות וברקים והלואי יכנעו וכו'; האבות כשהיה הקב"ה מצווה אותן לפנות מארץ לארץ, לא היה מבטיחן מה שהוא עושה להן, מפני מה? מפני שהיו בעלי אמנה, אבל שאר הנביאים כמה הבטחות הבטיחו והלואי יאמינו בני דורן, כמה הבטיח את אבותינו במצרים אל ארץ זבת חלב ודבש (ג' ח') וכן במדבר, אע"פ כן היו בספק, כמה הבטיחנו אף לנו: רני עקרה (ישע' נ"ד, א'), קומי אורי (שם ס', א'), נחמו נחמו עמי (שם מ', א'), גילי מאד בת ציון (זכר' ט', ט'), הנה יום בא לה' (שם י"ד, א'), הנני שולח מלאכי (מלאכי ג', א'), ואעפ"י כן מתפוגגין; האבות לא היו צריכין לפרש להן שם המפורש, אבל שאר הנביאים נתפרש להן השם, שהיו בני דורן צריכים לכך; ראיה לדבר ממשה רבנו, שנא': וארא אל אברהם, אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם, לא נגליתי להם כמוך (170, 171).

2. — **ספרא.** ספרא, נקרא גם „ספרא דבי רב" או „תורת כהנים", והוא מדרש לס' ויקרא ובו נכר בית מדרשו של ר' עקיבא לכל דבר. הברייתא של ר' יוחנן, שכבר הוצעה למעלה, אומרת: סתם ספרא ר' יהודה (ב"ר אלעאי), אמנם ברור הדבר, שמדרשו של ר' יהודה שמש יסוד לספרא, שכן שמו של ר' יהודה נזכר בו ק"ם פעמים (ו'שב"י — ק"ן פעמים, ר"ע — ק"כ פעמים). עפ"י מחקרו של המלבי"ם (בהקדמת פרושו לספרא) נתקבלה ההנחה, שמדרש זה נסדר ע"י ר' חייא הגדול. — בזמן קדום היה הספרא מחולק, כפי הנראה, לתשעה פרקים (במ"ר י"ח, י"ז: „ט' פרקים דתורת כהנים"; קד' ל"ג, א': „שני שלישי שליש שניתי לו בתורת כהנים", ועי' מה שמעיר על זה הופמן, לחקר מדרשי התנאים 21, הערה 2). הפרקים נחלקו עוד לפרשיות, שכן דרש ר' יצחק (במאה הרבי־עית): ושמונים פילגשים, אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים (שהש"ר

ו׳, י״ד), במשך הזמנים נשתנתה החלוקה, בספרא שלנו יש צ״ה פרשיות, ופעמים הן נקראות פרקים, וגם דבורא ומסכתא ומכילתא, ולא מעט הוא הערבוב שבחלוקה זו. — הספרא הוא לפי ענינו מדרש הלכה, אבל יש בו גם דברי אגדה, למשל במכילתא דמלואים ובכמה סדרות, כגון אחרי מות, קדושים, בהר, בחקותי. אפילו בעניני הלכה (של קרבנות) אנו מוצאים בספרא גם דברי מוסר נאים: אחד מרבה ואחד ממעט, ובלבד שיכוין את דעתו לשמים (פ׳ ג׳, הוצ׳ וייס, ט׳, ב׳); ונפש כי תחטא בשגגה, על השגגה הוא מביא ואינו מביא על הזדון (ט״ו, ב׳). המדרש לאחרי מות וקדושים מלא דברי מוסר, ובמדרש לבחקותי מרובים דברי האגדה, כיצד נתקימו התוכחות וההבטחות.

ד ו ג מ ו ת : ויקח משה את שמן המשחה (ויק׳ ח׳, י׳), ר׳ יהודה אומר, שמן המשחה שעשה משה במדבר, מעשה נסים נעשו בו מתחלתו ועד סופו, שמתחלה לא היה אלא שנים עשר לוג, שנא׳: ושמן זית הין, לסוך בו עצים לא היה מספיק, כמה האור שורף, כמה העצים בולעים; כמה יורה בולעת, ממנו נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים, ממנו נמשחו כהנים גדולים ומלכים; ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה, ואין מושחים מלך בן מלך, ומפני מה משחו את שלמה? מפני מחלוקתו של אדוניה, ואת יואש מפני מחלוקתו של יהויקים שהיה גדול ממנו שתי שנים; וכולו קיים לעתיד לבא, שנא׳: שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורו־תיכם (מכילתא דמלואים מ״א, א׳). ותצא אש לפני ה׳ (ויק׳ י׳, ב׳), היה אהרן עומד ותוהה, אומר, אוי לי, כך עבירה בידי וביד בני שכך הגעתני! נכנס משה אצלו והיה מפייסו, אמר לו: אהרן אחי, מסיני נאמר לי: עתיד אני לקדש את הבית הזה, באדם גדול אני מקדשו, הייתי סבור או בי או בך הבית מתקדש, עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך שבהם הבית נתקדש. כיון ששמע אהרן כך, צדק עליו את הדין ושתק, שנא׳: וידום אהרן; ולמודים צדיקים שמצדיקים עליהם את הדין: אברהם צדק עליו את הדין, שנא׳: ואנכי עפר ואפר (בראש׳ י״ח, כ״ז), יעקב צדק עליו את הדין, שנאמר: קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך (בר׳ לב. יא.); דוד צדק עליו את הדין שנא׳: הבאישו נמקו חבורתי מפני אולתי (תהל׳ לח. ה; מכילתא דמלואים מה. א).

לא תגנבו וכו׳ בן בג בג אומר, לא תגנוב את שלך מאחר הגנב, שלא תראה גונב (קדושים פ״ח, ג׳). — לא תעשו עול במשפט (ויקר׳ י״ט, ט״ו) — בדין, מלמד שהדין המקלקל את הדין קרוי עול, שנוי, משוקץ, חרם ותועבה, וגורם לחמשה דברים: מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב ומגלה אותם מארצם; לא תשא פני דל (שם), שלא תאמר: עני הוא זה, והואיל ואני והעשיר הזה חייבים לפרנסו, אזכנו ונמצא מתפרנס בנקיות, לכך נאמר: לא תשא פני דל; ולא תהדר פני גדול (שם), שלא תאמר: עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, לא

אביישנו ואראה בבשתו וכו', לכך נאמר: לא תהדר פני גדול; בצדק תשפט עמיתך (שם), שלא יהיה אחד מדבר כל צרכו, ואחד אתה אומר לו: קצר בדבר, שלא יהא אחד עומד ואחד יושב (קדושים פ"ח, ד'-פ"ט,א').

וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך (ויק' כ"ה, ל"ה), אל תניחנו שירד, הא למה זה דומה? למשוי על גבי החמור, עודנו במקומו, אחד תופש בו ומעמידו, נפל לארץ, חמשה אין מעמידים אותו. ומנין אם החזקת אפי' ד' או ה' פעמים, חזור והחזיק? ת"ל: והחזקת בו, יכול אפילו אתה מפסידו לתרבות רעה? ת"ל: עמך (בהר ק"ט, ב'). — והשמותי אני את הארץ (ויק' כ"ו, ל"ב), זו מדה טובה, שלא יהיו ישראל אומרים: הואיל וגלינו מארצנו, עכשיו האויבים באים ומוצאים עליה נחת רוח (בחקותי פ"ח). — ורדו בכם שונאיכם (שם, י"ז), שאיני מעמיד עליכם אלא מכם ובכם, שבשעה שאו"ה עומדים על ישראל אינם מבקשים אלא מה שבגלוי וכו' אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם הם מחפשים אחר מטמוניות שלכם (בחקותי פ"ד). -- ולא תגעל נפשי אתכם (שם, י"א), משאני גואל אתכם, שוב איני מואס בכם (בחקותי פ"א).

3. — **ספרי זוטא.** מה שארע למכילתא דרשב"י ארע גם לספרי זוטא: שניהם מדבי ר' עקיבא הם, שניהם היו ידועים בדורות הראשונים, שניהם נעלמו ונשכחו בדורות האחרונים ושניהם נמצאו ונסדרו שוב ע"י החוקרים בימינו.

ד ר כ י ה ד ר ש ה ש ל מ ד ר ש ז ו ד ו מ י ם לאלו של ה„ספרא" ושל ה„ספרי" לדברים. והואיל ולפי הברייתא של ר' יוחנן קיימא לן: „סתם ספרי ר' שמעון", סבור הופמן, שספרי זוטא ממדרשו של רשב"י הוא. אבל הורוביץ נוטה לחשוב, שר' אליעזר בן יעקב, ג"כ מתלמידי ר"ע, סדר את „ספרי זוטא" והשתמש הרבה במשנת ר' נתן. — ספרי זוטא פותח כספרי רבה בפסוק: וישלחו מן המחנה (במד' ה', ב'). פרשיות המצוות: סוטה, נזיר, פסח שני, פרה אדומה, נדרים נדרשו כל צרכם. נדרשו גם דברים שאין בהם משום מצוה והלכה, כגון ברכת כהנים, פטירת משה, סמיכת יהושע. פרשת קרח אין לה מדרש, כשם שאין לה מדרש גם בספרי רבה, אבל פרשת מרגלים, שאין לה מדרש בספרי רבה, יש לה בספרי זוטא גם מדרש הלכה וגם מדרש אגדה לענין שלוחו של אדם כמותו (הוצ' הורוביץ 279).

דוגמה: ותקרבנה בנות צלפחד בן חפר בן גלעד (במד' כ"ז, א'), הא כל אדם כשר שעומד בתוך דור רשע זכה ליטול שכר כולו: נח עמד בדור המבול, זכה ליטול שכר כולו; אברהם עמד בדור הפלגה, זכה ליטול שכר כולו; לוט עמד בדור סדום, זכה ליטול שכר כולו; אלו עמדו בדור המדבר, זכו ליטול שכר כולו; וללמדך באיזה שעה עמדו לפני משה, בשעה שאמרו ישראל למשה נתנה ראש ונשובה מצרימה (במד' י"ד, ד'), אמר להן משה: והלא כל ישראל מבקשין לחזור למצרים ואתנה מבקשות נחלה בארץ? אמרו: יודעות אנו שסוף כל ישראל להחזיק בארץ (פינחס 316).

4. — **סדר עולם.** אעפ"י שלפי מהותו אין מדרש זה מסוגם של הספרי והספרא, שהם רובם מדרשי הלכה והוא כולו מדרש אגדה, הרי גם הוא מדבי ר' עקיבא ומיוחס לר' יוסי בן חלפתא תלמידו של ר' עקיבא. כבר העיד ר' יוחנן: מאן תנא סדר עולם? ר' יוסי (יבמ' פ"ב, ב'; נדה מ"ו, ב'). על השאלה, מדוע לא כלל ר' יוחנן את מסרתו על סדר עולם במסרתו על שאר מדרשי התנאים (סתם מתניתן, סתם תוספתא וכו'), משיב וייס, שבס"ע לא רק הסתמות הן של ר' יוסי אלא שר' יוסי הוא גם מסדר המדרש כולו. בכל אופן יש לנו ראיה מוכחת, שמדרש זה הוא מדבי ר' עקיבא. בפרק ה' של סדר עולם מצינו סתמא, שהיא משנה מפורשת של ר' עקיבא בעדיות (ב', י'): ה' דברים של י"ב חודש, משפט דור המבול י"ב חודש, משפט איוב י"ב חודש, משפט המצריים י"ב חודש, משפט גוג ומגוג לעתיד לבוא י"ב חודש, משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש. אעפי"כ ברור הדבר שסדר עולם שבידינו אינו סדר עולם ממש שיצא מידי ר' יוסי בן חלפתא, שהרי בס"ע שלנו נזכרו גם ר' יוסי ב"ר יהודה ור' חייא, והם היו אחרי ר' יוסי בן חלפתא.

בתלמוד בבלי נזכרים כמה דברים מס"ע בנוסח ברייתות, אבל גם הברייתות הללו וגם המימרות המובאות מס"ע במדרשים (כגון בבמ"ר) שונות הן מאלו שאנו מוצאים בס"ע שלנו. בתלמוד אין בשום מקום הכנוי סדר עולם רבה; בכנוי זה התחילו משתמשים רק מימות הגאונים, לאחר שנתחבר סדר עולם זוטא, שהוא מגלת ראשי הגולה. — סדר עולם הוא מדרש קורות העתים. פרוש: לא רשימות עפ"י ספרים או לפי קבלות שנמסרו בעל פה מדור לדור, אלא ברובן הגדול לפי מדרש הכתובים. הוא מחולק לג' בבות: בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא, ובכל בבא עשרה פרקים. בבא קמא — עד מות משה, בבא מציעא — עד עוזיהו ביהודה וירבעם בן יואש בישראל, בבא בתרא — עד אלכסנדר מוקדון. „עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך — הט אזנך ושמע דברי חכמים". בסוף הספר — קצת הוספות על מלכות בית חשמונאים, מלכות הורדוס וכו', פולמוס אספסיונוס ופולמוס טיטוס. הידיעות הכרונולוגיות, המפוזרות בספרי התנאים, נאספו בס"ע. אגדות המאורעות כרוכות בשמותיהם של מנהיגי הדורות. ויש להבדיל בין מה שהסיק בעל ס"ע ממדרש הכתובים ובין מה שהוא מספר מפי האגדות שפשטו בעם.

דוגמה: שלשה פרנסים טובים עמדו להן לישראל, ואלו הן: משה ואהרן ומרים; ג' מתנות טובות ניתנו על ידיהם, ואלו הן: באר ועמוד הענן והמן; מן בזכות משה, עמוד הענן בזכות אהרן, באר בזכות מרים; מתה מרים ונסלקה הבאר וחזרה להן לישראל בזכות משה ואהרן, מת אהרן נסתלק עמוד הענן וחזר להם בזכות משה, מת משה נסתלקו שלשתן ולא חזרו, שנא': ואכחיד את שלשת הרעים בירח אחד (זכר' י"א, ח'), וכי בירח אחד מתו, והלא בשנה אחת מתו: מרים מתה בעשרה בניסן

ואהרן באחד באב ומשה רבנו בז׳ אדר? אלא יום שמת משה נסתלקו שלשתן ולא חזרו (פרק י׳).

ד. — אבות דרבי נתן. ר׳ נתן הבבלי היה מאחרוני התנאים. ר׳ נחמיה אומר: ויתרון ארץ בכל הוא (קהלת ה׳, ח), דברים שתראה הן מיותרין בתורה, כגון תוספות של בית רבי ותוספות של ר׳ נתן וכו׳ אף הם נתנו למשה מסיני (קה״ר ה׳, ז׳). מזה נראה, שגם ר׳ נתן אסף וסדר קבלות, וכשם שרבי סדר מס׳ אבות, כך סדר ר׳ נתן את המס׳ הנקראת על שמו, וכשם שבמס׳ אבות חלו שנויים במשך הדורות (נתוסף פרק קנין תורה, ולפי סברתו של לוי גינצברג — גנזי שכטר א׳, 26 — גם פרק ה׳) כך, ועוד הרבה יותר, חלו שנויים והוספות באדר״נ. ביסודם יש לראות את אדר״נ כעין ברייתא או תוספתא למס׳ אבות, ובאמת וייס דן עליהם בפרקו על התוספתא. אבל יש להדגיש, שהתוספתא אינה מזכירה את המשנה ואינה נתלית בה, ואלו אדר״נ יש שהם מביאים את המשנה וגם נצמדים בה ובאופן זה הם מקבלים דמות גמרא או מדרש. בידינו יש שתי נוסחות של אדר״נ. הנוסחה האחת, הידועה ביותר, נדפסה בתלמוד בבלי אחרי סדר נזיקין; את הנוסחה השניה פרסם שלמה זלמן טויסיג בס׳ נוה שלום, מינכן תרל״ב; שכטר הוציא את שתי הנוסחות, זו לעומת זו, עם מבוא ובאורים רחבים, וינה תרמ״ה. — בנוסחה הראשונה יש מ״א פרקים. פרק א׳ — י״ג כנגד פרק א׳ של מס׳ אבות — שלשלת הקבלה עד שמעון הצדיק, דברי שמעון הצדיק, ה׳ זוגות מאנטיגונוס עד שמאי עם דבריהם ומדרש דבריהם וכמה ספורי אגדה; כנגד מאמרי רבי ורבן גמליאל באבות, ב׳, א׳-ז׳ אין כאן כלום; פרק י״ד-י״ז: דברי ר׳ יוחנן בן זכאי וחמשת תלמידיו, כנגד אבות ב׳, ח׳-ט״ז, וכשם שבאבות מונה ר׳ יוחנן ב״ז שבחן של תלמידיו, כך מונה רבי כאן (פרק י״ח) שבחן של חכמים; פרק י״ט-כ״ב: מעקביא בן מהללאל עד דורו של ר׳ עקיבא (ולא ר׳ עקיבא בכלל) כנגד אבות ג׳, אלא שבאבות יש גם דברי ר׳ עקיבא; פרק כ״ג-ל׳: בן זומא, ר׳ עקיבא ודורו עד דורו של ר׳ יהודה הנשיא, כנגד אבות ד׳; פרק ל״א-מ״א (עד סוף המסכתא): כנגד אבות פרק ה׳ בנוגע לכמה דבריו שהם במנין עשרה, שבעה, ששה, חמשה, ארבעה; כנגד אבות ד׳ משנה ט״ז-כ״ב ופרק קנין תורה אין כאן כלום. בנוסחה השניה מ״ח פרקים. כ״ז הפרקים הראשונים כנגד אבות פרק א׳: משמעון הצדיק עד הלל; פ׳ כ״ח: תלמידי הלל ובהם גם ר׳ יוחנן ב״ז; כ״ט-ל״א: ר׳ יוחנן ב״ז ותלמידיו — כנגד אבות ב׳; ל״ב-ל״ה: התנאים שאחרי תלמידי ר׳ יוחנן ב״ז (כמו אבות ג׳, ד׳); מל״ו עד הסוף: דברים שבמנין י׳, ז׳, ג׳, י״ח, י״ב, ו׳, ה׳, ד׳, בלי סדר. — אמרות החכמים בפרקי אבות יש שהן נעשות באדר״נ כפסוקים של מקרא לתלות עליהם דברי אגדה וספורי אגדה. למשל, אמרתם של אנשי כנסת הגדולה: „עשו סייג לתורה״, נעשתה יסוד לדרשה, מה סייג עשו הקב״ה, אדם הראשון, משה, חזקיהו, איוב, תורה, נביאים, כתובים, חכמים (פרק א׳ ב׳). כמה אמרות שאינן נמצאות

כלל בפרקי אבות מיוחסות באדר"נ לגדולי החכמים. בפרקי אבות אין לאלישע בן אבויה אלא אמרה אחת: הלומד ילד למה הוא דומה? (ד', כ'), באדר"נ יש לו פרק שלם (כ"ד בנוסחה א', ל"ה בנוסחה ב') על תלמוד תורה שאין לו קיום וערך בלי מעשים טובים, לפי ש„אדם שאין בו מע"ט ולמד תורה הרבה דומה לסוס שאין לו רסן לבלום", על דברי תורה ש„קשין לקנותן ככלי זהבים ונוחין לאבדם ככלי זכוכית" והרבה כיו"ב. באדר"נ יש גם הרבה ספורי אגדה שאינם במשנה ולא בתוספתא ולא בשום מדרש תנאים.

דוגמה: באותה שעה בקש משה למות כמיתתו של אהרן וכו' ושמע הקב"ה לחישתו, שנא': מות בהר אשר אתה עולה שמה והאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך בהר ההר (דב' ל"ב, נ') וכו'; באותה שעה א"ל (הקב"ה) למלאך המות: לך הבא לי נשמתו של משה, הלך מלאך המות ועמד לפניו, אמר לו: משה, תן לי נשמתך, גער בו, אמר לו: במקום שאני יושב אין נותנין לך רשות לעמוד, ואתה אמרת: תן לי נשמתך, והוציאו בנזיפה וכו' נטלה הקב"ה נשמתו של משה וגנזה תחת כסא הכבוד וכו'; שוב א"ל הקב"ה למלאך המות: לך והבא לי נשמתו של משה, הלך למקומו בקשו ולא מצאו. הלך אצל הים הגדול, א"ל (מלאך המות לים): משה בא לכאן? א"ל: מיום שעברו ישראל בתוכי שוב לא ראיתיו; הלך אצל הרים וגבעות וא"ל: משה בא לכאן? א"ל: מיום שקבלו ישראל את התורה בהר סיני, שוב לא ראינוהו, הלך אצל שאול ואבדון, אמר להם: משה בא לכאן? אמרו לו: שמו שמענו ואותו לא ראינו, הלך אצל מלאכי השרת, אמר להם: משה בא לכאן? אמרו לו: אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה (איוב כ"ח, כ"ג), אלהים גנזו לחיי עולם הבא ואין כל בריה יודעת וכו'; אף יהושע היה יושב ומצטער על משה שלא ידע היכן הוא, עד שאמר לו הקב"ה: יהושע, למה אתה מצטער על משה? משה עבדי מת, (נוסחה א', פי"ב).

ה. — **ברייתא דמלאכת המשכן.** לא נזכרו בה אלא תנאים, ויש לצרפה לאגדת התנאים. הנוסחות שונות הן בכתבי היד. זו של הוצאת מאיר איש שלום נחלקה לי"ד פרקים: א) המשכן, קרשיו, בריחיו וכו'; ב) יריעות התכלת; ג) יריעות העזים; ד) פרכת, חשן ואפוד, מסך הפתח; ה) החצר; ו) הארון, לוחות ושברי לוחות, נסיעת הארון במלחמה; ז) מעשה הארון וגניזת הארון; ח) שולחן המשכן, עשרה שולחנות שעשה שלמה; ט) המנורה; י) מעשה המנורה עשר מנורות שעשה שלמה; י"א) מזבח הקטורת, מזבח העולה; י"ב) הכיור, עשרה כיורות שעשה שלמה, ים של שלמה, י"ב בקר; י"ג) פקודת הלוים במשמרת המשכן; י"ד) מחנה ישראל, ענני הכבוד, שכינה. לוי גינצברג מעיר על הלקויים בהעתקת כה"י שעליה סמך איש שלום, והוא עצמו מצא כמה קטעים של נוסחה מדויקה יותר.

דוגמה: ר' יהודה בן לקיש אומר, שני ארונות היו, אחד שהיה עמהם במחנה, ואחד שהיה יוצא עמהם במלחמה. זה שהיה יוצא עמהם במלחמה, היה בו ספר תורה, שנא': וארון ברית ד' נוסע לפניהם (במד' י', ל"ג), וזה שהיה עמהם במחנה היו בו שברי לוחות, שנא': וארון ברית ה' (שם י"ד, מ"ד), וכה"א בשאול: ויאמר שאול אל אחיה הגישה ארון האלהים וגו' (ש"א י"ד, י"ח), וכה"א באוריה: הארון וישראל ויהודה וגו' (ש"ב י"א, י"א), אבל ארון הברית לא יצא למלחמה אלא פעם אחת בלבד, שנא' (ש"א ד', ד'): וישלח העם שילה ויקחו (לפנינו: וישאו) משם את ארון ברית ה' (לפנינו: ד' צבאות) יושב הכרובים (גנזי שכטר א', 377, 378). ועי' ברייתא דמלאכת המשכן, הוצאת איש שלום, וינה תרס"ח; קטעים בגנזי שכטר א', 374-383.

ז. — ברייתא דל"ב מדות. ברייתא דל"ב מדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי לא נזכרה לא בתלמוד ולא בשום מדרש התנאים והאמוראים, ונודעה רק ע"י ספר כריתות לר' שמשון מקינון (במאה הי"ג) ומשם הועתקה ונסדרה בדפוסי התלמוד אחרי מס' ברכות. רק בימינו נמצאה ברייתא זו בכ"י של המדרש הגדול ומדרש החפץ שבאו לידינו מתימן. אנו מצרפים אותה לאגדת התנאים משום שהיא מיוחסת לתנא ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, בעל האגדה המפורסם, שעליו אמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר ב"ר שמעון: כל מקום שאתה מוצא דבריו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי באגדה עשה אזניך כאפרכסת (חול' פ"ט, א'). אבל לפי מה שהיא עתה לפנינו, בס' הכריתות או במדרש הגדול, אי אפשר שמידי ר' אליעזר יצאה, שהרי נזכרו בה גם האמוראים ר' יוחנן ור' יוסי ב"ר חנינא. עקר הברייתא הוא, כפי הנראה, בתחלת המדרש הגדול: „תנו רבנן משלשים ושלש מדות שהגדה נדרשת בהן וכו'". לכל מדה ומדה מוצעות דוגמות, אבל יש לשער שהדוגמות אינן מעקר הברייתא ונוספו לאחר זמן. במדרש הגדול, וכן גם במדרש החפץ, מספר המדות — ל"ג, בס' הכריתות מעורבבות יחדו מדות „חלוף האותיות" (עפ"י א"ת ב"ש; ששך-בבל, לב קמי-כשדים) ומדת הגימטריה (אליעזר בגימ' שי"ח), המדה „רמז" חסרה לגמרי ולפי זה אין בס' הכריתות אלא ל"א מדות, אלא שנוספה המדה „מעל", שאינה בשום מקום אחר, ויש לשער שזוהי טעות המעתיק וצ"ל: „משל". בדוגמות למדות יש משום מדרשי אגדה ואפילו כשהמדות גופן הן של מדרשי הלכה. למשל הדוגמה למדת „הרבוי": אף לרבות, כמו אף אני בחלומי (בראש' מ', ט"ז) לרבות, שראה חלומו ופתרון חלומו של חברו; הדוגמה למדת ה„מעוט": ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש (בראש' ט', ה'), יכול כשאול או כחנניה מישאל ועזריה, ת"ל: אך. הדוגמות לכמה מן המדות אינן אלא פשוטו של מקרא ושמוש הלשון, כגון: דרך קצרה כיצד? ואהיה מאהל אל אהל וממשכן (דהי"ב י"ג, ה') משמע: מאהל אל אהל וממשכן אל משכן; סדור שנחלק כיצד? ה' הטוב יכפר בעד (שם ל', י"ח) בעד מי? בעד כל לבבו הכין

(שם, הפסוק הסמוך). וכן גם הדוגמות למדות קל וחומר, גזרה שוה, בנין אב, כלל. כמה מן המדות אינן מעקרן אלא למדרש אגדה, כגון: משל, כנגד, (ארבעים שנה במדבר, כנגד ארבעים יום שתרו ארץ הקודש), גימטריה, רמז, חלוף אותיות, נוטריקון (צפנת פענח: צופה, פודה, נביא, תומך, פותר, עברי, נבון, חוזה) או המדה: דבר שהוקש לשתי מדות ואתה נותן לו כח היפה שבשתיהן, צדיק כתמר יפרח, כארז בלבנון ישגה (תהל' צ"ב, י"ג), תמר יש לו פרי אין לו צל, ארז יש לו צל אין לו פרי, צדיק יש לו שניהם. בעל ס' הכריתות ידע גם הוא שהמדות האלה לשם מדרש אגדה נאמרו, וכבר ראינו שהברייתא מתחילה במדרש הגדול: מדות שהגדה נדרשת בהן.

ז. — **מגלת תענית.** מגילת תענית, כבר נזכרה במשנה: כל הכתוב במגלת תענית דלא למספד, לפניו אסור לאחריו מותר (תענ' ב', ח'); בגמרא נזכרה כמה פעמים, כגון: ת"ר, מי כתב מגלת תענית? אמרו: חנניה בן חזקיה וסעיתו שהיו מחבבין את הצרות (שבת י"ג, ב'). הרי שעקר הברייתא הוא מימי התנאים ונכתבה ארמית, בלשון העם, לפי שענינה הלכה למעשה — באיזו מימות השנה אסור להתענות מפני שהם ימי שמחה, או שארעו בהם נצחון וישועה לישראל. ברייתא קטנה זו נחלקה לי"ב פרקים כנגד י"ב חדשי השנה, ואליה נתוספו כמה פרושים וספורי מאורעות וגם רשימת הימים שבהם חובה או מצוה להתענות. התוספת מרובות פי כמה על העקר.

2. — אגדות האמוראים

מדרשי התנאים נחתמו ברובם אחרי דורות התנאים, אבל בדרך כלל היו המסדרים זהירים שלא להכנים שמו של אמורא לתוך מדרש של תנאים, ואם יש שבדרך מקרה נזכר שמו של אמורא במדרש של תנאים, כגון ר' יהושע בן לוי באדר"נ או ר' יוחנן ור' יוסי ב"ר חנינא בברייתא דל"ב מדות, הרי מצאנו שגם המשנה מסימת במימרה של ר' יהושע בן לוי: עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות וכו' (סוף עוקצים), ומוכח בברור שמימרה זו נתוספה לאחר זמן (עי' בכר, אגד' אמוראי א"י א', א' 185). אין להשוות כלל מדרש ההלכה למדרש האגדה אחרי חתימת המשנה. בהלכה אין אמורא רשאי לחלוק על תנא שבמשנה אלא אם כן הוא מוצא תנא אחר לסמוך עליו ולהסתיע בו. באגדה אין האמורא תלוי כלל בדרשתו של תנא והוא רשאי לדרוש את המקרא לפי טעמו ולפי רוחו שלו, כאלו לא נדרש עד עכשו כלל. באגדה חשובה הדרשה כשהיא לעצמה ואין היא תלויה בחשיבותו של הדורש.

אם בהלכה כח הבבלים על העליונה, באגדה עולים עליהם אמוראי א"י. באגדה היו אמוראי א"י ולא הבבלים יורשיהם של התנאים. א. ה. ווים מוצא שלש סבות לדבר: א) טבעה היפה של א"י עורר ופרנס את רוח השירה והמליצה; ב) רעות רבות באו על בני א"י מצד הרומאים, ולפיכך

בקשו להם נחומים באגדה ובדרשה; ג) הוכוחים עם המינים המרובים בארץ ישראל.

הסבה השלישית היא העקרית ביותר. האגדה עצמה מספרת על הכרח הוכוחים עם המינים, שגם הם היו מעמידים את דבריהם על מדרש המקראות. ההוא צדוקי (מין) דהוה בשבבותיה דר׳ יהושע בן לוי, הוה קא מצער ליה טובא בקראי (ברכ׳ ז׳, א׳), את ר׳ שמלאי שאלו המינים על פרוש המקראות (ירוש׳ ברכ׳ ט׳, י״ב, ד׳). ר׳ ספרא בא מבבל לא״י, והיה ר׳ אבהו משבח אותו למינים שחכם גדול הוא, וכשהקשו לו המינים על כתוב אחד ולא ידע להחזיר להם תשובה, והשיב להם ר׳ אבהו בעצמו, תמהו המינים: ולאו אמרת לן דאדם גדול הוא, ולמעשה אין הוא יודע לפרש את המקרא. אמר להם ר׳ אבהו: אנן, דשכיחינן גביכון, רמינן אנפשי ומעיינן, אינהו לא מעייני (אנו — בני א״י — שהננו מצויים אצלכם, מטילים על עצמנו לעיין בדברי המקראות, הם — בני בבל — אינם מעיינים; ע״ז ד׳, א׳). אמוראי בבל הסתפקו עפ״י רוב באגדת התנאים ובאגדת גדולי האמוראים בא״י; אמוראי א״י לא הסתפקו במה שמצאו מן המוכן משל הדורות הקודמים, אלא הם עצמם הגיעו באגדה למדרגה גבוהה של יצירה, וקצתם עסקו רק באגדה ובמדרש ההלכה לא עסקו כמעט כלל. דבר זה לא היה מצוי בדורות התנאים. כבר סתר בכר (בהקדמה לאג׳ התנ׳ ב׳) את הנחתם של רינן והנגררים אחריו מחכמי האומות, שגם בתנאים בעלי הלכה לחוד ובעלי אגדה לחוד. ההפך מזה הוא האמת: התנאים גדולי ההלכה הם גם גדולי האגדה. מכלל זה יצאו רק מעטים מאד, כגון ר׳ אלעזר המודעי, ר׳ יוסי בן דורמסקית, ר׳ אליעזר בנו של ריה״ג, שכמעט אינם אלא באגדה בלבד. לא כן אמוראי א״י, כמה וכמה מהם ראויים באמת לשם המיוחד „רבנן דאגדתא״. גם בבבל אנו מוצאים „מסדרי דאגדתא״ לפני ר׳ חסדא (סוכה נ״ג, א׳), בפני רבינא (יומא ל״ח ב׳) וכו׳, אבל החשובים ב„רבנן דאגדתא״ הם בני א״י: ר׳ יהושע בן לוי, ר׳ אלכסנדר, ר׳ חמא בר חנינא, ר׳ שמואל בן נחמן, ר׳ שמלאי, ר׳ אבהו, ר׳ לוי, ר׳ אבא בר כהנא, ר׳ חלבו, ר׳ ירמיה, ר׳ יהודה ב״ר סימון, ר׳ ברכיה, ר׳ יהודה ב״ר שלום, ר׳ יהושע דסכנין, ר׳ תנחומא בר אבא. אבל יש גם גדולים בהלכה המצטינים גם באגדה, כגון ר׳ יוחנן וריש לקיש, שהיו מעינים בספרי אגדה בשבת (תמורה י״ד, ב׳). ספרי אגדה נזכרו בתלמוד, פעמים לשבח ופעמים לגנאי, אבל מכולם לא נשארו לנו אפילו דף אחד. דברי האגדה של האמוראים נאספו יחד עם דברי אגדה של תנאים בשני התלמודים, בבראשית רבה, באיכה רבה, בשיר רבה, בויקרא רבה, בתנחומא, בפסיקתא דרב כהנא, ואעפ״י שכולם נחתמו אחרי דורות האמוראים אין בהם כמעט כלום משל הדורות שאחרי התלמוד.

א. — האגדה בתלמוד. התלמוד הירושלמי איננו מקום אוצרה היחיד של אגדות א״י; שאר המדרשים העתיקים נוצרו גם הם בא״י. לאגדה הבבלית יש מקום מיוחד והוא התלמוד הבבלי, אבל גם פה מרובה

האגדה של התנאים והאמוראים מבני א"י מזו של התנאים והאמוראים הבבלים. הבבלים שמרו על דיוקן של הקבלות. לוי גינצבורג סבור, שבהרבה מקומות נמסרו בבבלי דבריהם של חכמי א"י בצורתם הראשונה, ובירושלמי בצורה חדשה (גנזי שכטר א', 458). גם המשנה אינה נמנעת ממדרש אגדה ומרובה האגדה על ההלכה בגמרא של אותן המסכתות, שבמשנתן כבר נמצאו מדרשי אגדה: במס' ברכות, בסדר מועד, במס' סוטה, בפרק חלק שבמס' סנהדרין. וכך גם הירושלמי: במס' פאה, בסדר מועד ובמס' סנהדרין מרובה האגדה. יש שאנו מוצאים בתלמוד גם מעין מדרש אגדה לפי סדר המקראות; כך מגלת אסתר נדרשת על הסדר במס' מגלה י' ב'-ט"ז, א', ובסנהדרין קי"ד אנו מוצאים התחלה למדרש איכה, שהורחב הרבה בפתיחה לאיכ"ר.

1. — **האגדה בא"י** שאלו את ר' אבהו: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: ולי אתם שואלין? לכו ושאלו את דמה בן נתינה. דמה בן נתינה ראש פטרובולי (ראש שרי — המועצה) היה. פעם אחת היתה אמו מסטרתו בפני כל בולי שלו ונפל קרדקון (נעל) שלה מידה והושיט לה שלא תצטער; אמר ר' חזקיה, גוי אשקלוני היה, ראש פטרובולי היה, ואבן שישב עליה אביו לא ישב עליה מימיו, וכיון שמת אביו, עשה אותה יראה שלו; פעם אחת אבדה ישפה של בנימין (אבן הישפה של החושן, שבנימין חקוק בה) אמרו: מאן דאית ליה טבא דכוותה? אמרו: אית לדמה בן נתינה; אזלון לגביה ופסקו עימיה במאה דינר; הלך להביא את האבן ומצא את אביו ישן; יש אומרים, שהיה המפתח של התיבה נתון בין אצבעותיו של אביו, ויש אומרים שהיתה רגלו של אביו פשוטה על התיבה; שב אליהם ואמר להם: איני יכול להביא לכם; אמרו: שמא הוא מבקש כסף יותר? העלו לו עד מאתים, העלו לו עד אלף. כיון שהקיץ אביו משנתו הלך והביא להם. בקשו ליתן לו כסף כפי שפסקו לו באחרונה, ולא קבל. אמר: כלום אני מוכר לכם את יקרו של אבא בכסף? איני נהנה מכבוד אבותי כלום; מה פרע לו הקב"ה שכר? א"ר יוסי בי רבי בון, בו בלילה ילדה פרתו פרה אדומה. ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב ונטלוה. א"ר שבתי, כתיב: ומשפט ורב צדקה לא יענה (איוב ל"ז, כ"ג), אין הקב"ה משהה מתן שכרן של עושי מצות בגוים. — אמו של ר' טרפון ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת, הלך ר' טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למטתה; פעם אחת חלה ונכנסו חכמים לבקרו, אמרה להן: התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי כבוד יותר מדאי, אמרו לה: מהו עבד ליך? וספרה להם אותו מעשה, אמרו לה: אפילו עושה כן אלף אלפים, עדיין לחצי כבוד שאמרה תורה לא הגיע (ירוש' פאה א', ט"ו, ג'; ועי' גם בבלי קד' ל"א, א'). — ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' (ישע' ל"ח, ב'); לאיזה קיר נשא עיניו? ר' יהושע בן לוי אמר, לקירה של רחב נשא עיניו, כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת (יהושע ב', ט"ו), אמר לפניו: רבון כל העולמים, רחב שתי נפשות הצילה

לך, ראה כמה נפשות הצלת, הדא הוא דכתיב: ויבאו הנערים המרגלים ויוציאו את רחב ואת אביה ואת אמה ואת אחיה ואת כל אשר לה ואת כל משפחותיה הוציאו ויניחום מחוץ למחנה ישראל (שם ו׳, כ״ה), תני ר׳ שמעון בן יוחאי, אפילו היה במשפחותיה מאתים אנשים והלכו ונדבקו במאתים משפחות, כולן היו ניצלין בזכותה, אבותי שקרבו לך כל הגרים הללו, על אחת כמה וכמה שתתן לי את נפשי; ר׳ שמואל בר נחמן אמר, נשא את עיניו בקירה של שונמית: נעשה נא עלית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה (מל״ב ד׳, י׳), אמר לפניו: רבון כל העולמים, שונמית קיר אחת עשתה לאלישע והחיית את בנה, אבותי שעשו לך את השבח הזה, עאכו״כ שתתן לי את נפשי; ר׳ חיננא בר פפא אמר, נתן עיניו בקירות בית המקדש: בתתם ספם את ספי ומזוזתם אצל מזוזתי והקיר ביני וביניהם (יח׳ מ״ג, ח׳), בני אדם גדולים היו ולא היו יכולין לעלות ולהתפלל בכל שעה והיו מתפללין בתוך בתיהם והקב״ה מעלה עליהן כאילו נתפללו בבית המקדש, אבותי שעשו לך את כל השבח הזה, עאכו״כ שתתן לי את נפשי; ורבנין אמרין, נתן עיניו בקירות לבו, שנא׳: מעי מעי אוחילה, קירות לבי הומה לי לבי לא אחריש (יר׳ ד׳, י״ט), אמר לפניו: רבון העולמים, חזרתי על מאתים וארבעים ושמונה איברים שנתת בי ולא מצאתי שהכעסתי אותך באחד מהן, עאכו״כ תנתן לי נפשי. כתיב: ויהי דבר ה׳ אל ישעיהו הנביא (בכתוב לא נאמר „הנביא״) לאמר: הלוך ואמרת אל חזקיה נגיד עמי (המלים „נגיד עמי״ אינן בכתוב), כה אמר ה׳ אלהי דוד אביך: שמעתי את תפלתך, ראיתי את דמעתך, הנני מוסיף (בכתוב: יוסף) על ימיך חמש עשרה שנה (ישע׳ ל״ח, ה׳; ירוש׳ סנה׳ י׳, כ״ח, ג׳).

בכמה מקומות נשתמרו לנו בבבלי מדרשי אגדה של אמוראי א״י, למשל, דרשתו של ר׳ שמלאי: תרי״ג מצוות נאמרו לו למשה, בא דוד והעמידן אל י״א, בא ישעיהו והעמידן על שש, בא מיכה והעמידן על שלש, חזר ישעיהו והעמידן על שתים, בא חבקוק והעמידן על אחת „וצדיק באמונתו יחיה״ (מכות כ״ג, ב׳־כ״ד, א׳; תנחומא שופטים); דרשה אחרת של ר׳ שמלאי על משפטו של הקב״ה בגויים לעתיד לבוא, שאפילו מצות סוכה אינם מכיימים, גם היא נשתמרה לנו בבבלי (ע״ז ב׳, א׳־ג׳, א׳).

2. — האגדה הבבלית. אמר רב יהודה אמר רב, בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב״ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבש״ע מי מעכב על ידך (שאתה צריך להוסיף עוד עליהם כתרים; רש״י)? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות; אמר לפניו: רבש״ע הראהו לי; אמר לו: חזור לאחוריך; הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו (של משה); כיון שהגיע (רבי עקיבא) לדבר אחד (שצריך טעם; רש״י), אמרו לו תלמידיו: ר׳ מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתישבה דעתו (של משה); חזר ובא לפני הקב״ה,

אמר לפניו: רבש"ע, יש לך אדם כזה, ואתה נותן את התורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני; אמר לפניו: רבש"ע, הראיתני תורתו, הראני שכרו; אמר לו: חזור לאחוריך; חזר לאחוריו, ראה ששוקלין את בשרו (של ר' עקיבא) במקולין; אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה? א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני (מנח' כ"ט, ב').

ב. — מסכתות קטנות. בתלמוד בבלי, בסוף נזיקין, נדפסו שבע מסכתות קטנות; לקדומה שבהן — אבות דרבי נתן — כבר קבענו מקום באגדת התנאים; את הנותרות יש ליחס לדורות האמוראים, אף על פי שנסדרו בזמן מאוחר.

1. — מס' סופרים, רובה הלכה: דיני כתיבת ספר תורה, קריאת התורה, הסדרים, ההפטרות, המגלות, הברכות, התפלות. אבל יש בה גם דברי אגדה: כל עניני המסורה, המפוזרים בתלמוד ובמדרש עתיק, וגם כמה מדרשי מקראות. מס' סופרים אינה יודעת עדין כלום על סימני הנקוד; מן הטעמים היא יודעת כבר בהחלט את הסוף פסוק, ואולי גם את האתנחתא; מכאן, — שמסכת קטנה זו נחתמה במאה השביעית תכף אחר סיום הבבלי. האגדה על תרגום התורה ליונית נמצאת במס' זו (פרק א') בשתי נוסחות: האחת (הלכה ז') מספרת על חמשה מתרגמים, והשנית (הלכה ח') על שבעים ושנים. פרק ח' מפרט את חלופי „שירות תלים (מזמור י"ח) בשירות שמואל (ב', כ"ב)". בפרקים ט"ו-ט"ז אנו מוצאים כמה אגדות ומשלים על חשיבות התורה, המקרא, המשנה, התלמוד, וביחוד האגדה. — בסוף המסכתא — אגדות על אברהם אבינו, על עוג, שהוא אליעזר עבד אברהם, על יעקב ויוסף וכו'. — מהדורה מתוקנה יצאה ע"י יואל מילר, לייפציג, תרל"ח.

2. — מס' אבל רבתי (לישנא מעליא: „מס' שמחות") כבר היתה ידועה בזמן התלמוד. המימרות של רפרם בר פפא (מו"ק כ"ד, א') ושל ר' נחמן (כתוב' כ"ח, א'), שנאמרו בנוסח „תנא באבל רבתי", נמצאות (אמנם לא בלשונן ממש) במס' שמחות שבידינו.

גם כאן מרובה ההלכה על האגדה, אבל גם האגדה לא מעטה. הפ' השמיני כמעט כולו אגדה על מותם של הרוגי המלכות: רשב"ג, ר' ישמעאל, ר' יהודה בן בבא, ר' עקיבא, פפוס ולוליאנס, וכן אנו מוצאים במס' זו דברי אגדה על הקבורה, על ההספד וכו'.

3. — מס' כלה נזכרת בתלמוד פעמים אחדות לענין תלמיד חכם, „שואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר, ואפילו במס' כלה" (שבת קי"ד, א'; תענ' י', ב'; קד' מ"ט, ב'). ר' חננאל, בעל הערוך, ובעלי התוספות היו סבורים שמס' כלה פרושה המסכתא ששונים בירחי כלה, והכונה היא, שתלמיד חכם צריך להיות בקי גם במסכתא חדשה כזו; רש"י וגם אחרים פרשו, שהגמרא מכונת למס' כלה שבידינו, והיא כולה פרק אחד על דיני כלה ויש בה גם קצת דברי מוסר ואגדה. בנוגע לכלה רבתי, שיש

בה עשרה פרקים, הוכיח אפטוביצר בראיות ברורות שהיא נודעה ראשונה במאה הי"ב בדרום צרפת.

4. — **מס' דרך ארץ** היתה ידועה לאמוראים ונזכרה בתלמוד; דתני בדרך ארץ, כשהוא נועל, נועל של ימין ואח"כ נועל של שמאל, וכשהוא חולץ, חולץ של שמאל ואח"כ חולץ של ימין (ירוש' שבת פ"ו, ח', א'; ועי' גם בבלי שבת ס"א, א'). אעפי"כ רק חלק קטן ממס' זו שבידינו הוא מדור האמוראים. במשך הזמנים נצטרפו אליה כמה נוספות, והן מרובות על העקר. לפי מה שהיא לפנינו יש בה חלקים אלה: א) פרק ראשון, קצת דיני נשואין; ב) פרק שני, על מדות טובות ורעות; ג) פרקי בן עזאי, רובם דברי מוסר, וספורי אגדה על ר' גמליאל, ר' יהושע, ר"א בן עזריה, ר' עקיבא וכו'.

5. — **מס' ד"א זוטא** — ד' פרקים דברי מוסר וחכמה; ה) ד' פרקים שנמצאו במחזור ויטרי; ו) שני פרקים על ערכו וחשיבתו של השלום ועל הדור שבן דוד בא.

6. — **שבע מסכתות קטנות ירושלמיות** הוציאן רפאל קירכהיים (פרנקפורט תרי"א) והן: א) מס' ספר תורה, דומה בהלכי־תיה למס' סופרים; קירהיים סבור שהיא עקר, ומס' סופרים כתוספות בו; ב) מס' מזוזה, כולה הלכה; ג) מס' תפלין, הלכות תפילין וחשיבותן. „אמר להם הקב"ה: בני, הוו נותנים תפלין על ראשיכם ועל זרועותיכם, ואני מעלה עליכם כאילו אתם הוגים בתורה יומם ולילה וכו' חביבין ישראל שהם מקיימין כל המצות שבתורה, הא כיצד? תפלין על ידיהן ותפלין על ראשיהם ומזוזה על פתחיהם וארבע ציציות על בגדיהם, עליהם אומר דוד מלך ישראל שבע ביום הללתיך" (תהל' קי"ט, קס"ד; ועי' גם מנח' מ"ג, ב'); ד) מס' ציצית, כולה הלכה; ה) מס' עבדים, הלכות עבדים ושפחות, וביצד חייב אדם לנהוג בעבדו ושפחתו; ו) מס' כותים. „כותים פעמים כגוים, פעמים כישראל, ורובן כישראל", וגם „חולקים כהני ישראל עם כהני כותים במקומם", ודאי דינים מימים קדמונים הם; ז) מס' גרים, הלכות ודברי מוסר ואגדה. „הרוצה להתגייר, אין מקבלין אותו מיד, אומרים לו: מה לך להתגייר? והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וכפופה ושפלה מכל האומות; משנתגייר אומרים לו דברים טובים ונכונים: במי נדבקת? אשריך, במי שאמר והיה העולם, שלא נברא העולם אלא בשביל ישראל, ולא נקראו בנים למקום אלא ישראל (פ"א); כל המתגייר משום אשה, משום אהבה, משום יראה, אין זה גר (פ"ב). וגר לא תונה ולא תלחצנו (שמות כ"ב, כ'), לא תונה לו בדברים ולא תלחצנו בממון, אל תאמר לו: „אמש היית עובד הבל, עד עכשיו חזיר בין שניך" (פ"ד).

ג. — **מדרשי מקראות.** מדורות התנאים אין לנו אלא מדרשים הדורשים את התורה לפי סדר המקראות. בדורות האמוראים כבשה לה הדרשה עוד דרך אחת; לאו דוקא לפי סדר המקראות, אלא גם על נושאים

מסוימים, על עניני מוסר, אמונה, שבת ומועד וכו'. דרשה זו נפלגה שוב לשתים: או דרשה פשוטה, כמו שאנו מוצאים אותה בפסיקתא המיוחסת לר' כהנא, או דרשה למודית, הפותחת בהלכה ועוברת מיד לדברי אגדה, כמו במדרשי תנחומא — ילמדנו. שורת ההגיון נותנת שהדרשה לפי סדר המקראות היתה נהוגה בדרך כלל בבתי המדרשות בשביל התלמידים שבאו ללמוד את התורה, והדרשה על נושאים מסוימים היתה נהוגה בדרך כלל בבתי הכנסיות בשביל העם שבא לשמוע את דבר ה' לפי צרכי השעה. יש שמסדרי המדרשים קימו גם זה וגם זה: אספו דרשות לפי הענינים וסדרו אותן לפי המקראות. כאלה הם ויק"ר, במ"ר, דב"ר, תנחומא. — הקובצים החשובים בכל הספרות המדרשית הם המדרשים לחמשה חומשי תורה ולחמש מגלות. אבל לא כולם בזמן אחד נתנו ולא כולם מסגנון אחד הם. כל מדרש ומדרש וזמנו, וכל מדרש ומדרש וסגנונו.

1. — בראשית רבה (או רבא), נקרא גם בראש' דר' הושעיה או בראש' דר' הושעיה רבה. כסבורים, שהוא נקרא כך על שם תחלתו: „רבי הושעיה רבה פתח". אבל תיאודור הוכיח, שהגרסה בכתבי היד המדויקים ביותר היא ר' הושעיה סתם ולא ר' הושעיה רבה. לפיכך יש לשער, שהכנוי „רבה" במדרש זה, וכן גם בכל יתר מדרשי ה„רבות", בא להבדיל בינו ובין „הזוטא", ומדרשי ה„זוטות" רובם אבדו. — על ידי בראש' רבה מתמלא חסרון במדרשי התנאים. יש מדרשי תנאים לספר שמות (מכי' דר' ישמעאל ומכילתא דרשב"י), לס' ויקרא (ספרא ותורת כהנים דבי ר' ישמעאל), לס' במדבר (ספרי וספרי זוטא) ולס' דברים (ספרי ומכילתא דברים), אבל אין מדרש תנאים לס' בראשית, ואין להניח שבבית המדרש לא נדרש ספר זה על הסדר. באמת נדרש גם ספר זה ושיורי מדרשו נשתמרו לנו בבראשית רבה. דרשות התנאים ודרשות האמוראים הראשונים מעורבות בו יחדו. ר' יהודה ור' נחמיה, ר' ישמעאל ור' עקיבא נחלקו בב"ר כשם שנחלקו במכילתא או בספרי. מן האמוראים תופסים אמוראי א"י מקום בראש.

מאמוראי בבל נזכרו במדרש זה רק הראשונים, אבל לא האחרונים שלאחרי מאה השלישית, והוא מרבה להשתמש בתלמוד ירושלמי ואין הוא משתמש כלל בבבלי; מכאן מוכח שנסדר בארץ ישראל בדור האמוראים או סמוך לדור זה. קצתו עברית צחה וקצתו (מילי דעלמא, משלים, סִפּורי מעשיות) ארמית, ומצוי בו הרבה הבטוי „אתמהא" לשם תמיהה או קריאה. בבראשית רבה שלפנינו יש מאה פרשיות, וכולן, חוץ משמונה, מתחילות בפתיחות. עוד בימי ר' אליעזר בן הורקנוס ור' יהושע בן חנניה יש שהיו נוהגים להקדים פתיחה לגוף המדרש, ובימי האמוראים נעשה הדבר למנהג קבוע. ביחוד מצטין ר' תנחומא בר אבא בפתיחותיו

י"ח פרשיות מתחילות לפי שם אומרן („ר' פלוני פתח"); ס"ט פרשיות מתחילות בפתיחות סתומות, בלי שם אומרן; הפתיחה לפרשה ס"ח היא שלשלת של אומרים בשם אומרים. פעמים יש כמה פתיחות לפרשה אחת.

סכום*הפתיחות הסתומות מאה שבעים ושתים, ויש לשער שרובן, או לכל הפחות מקצתן, נוספו ע"י המסדר. קל"ו מן הפתיחות הסתומות פותחות בכתובים, ל"ד בנביאים, ורק שתים בתורה. כבר הוכיח צונץ שחמש הפרשיות האחרונות (לסדר ויחי) סגנונן שונה מסגנונו של כל הספר והיא דומה לשל תנחומא; תיאודור מצא את הפרשיות המקוריות ופרסמן. רק מקראות מעטים מס' בראשית (ה', ב'-כ"א; י"א, י'-כ"ה; ל"ו, א'-ל') אין להם מדרש; פרשת הגויים (בראש' י') יש לה מדרש. דוגמת כמה מדרשים אחרים (שמו"ר, במד"ר, דב"ר, איכ"ר, אס"ר, מדרש תהל') מצטין גם ב"ר בזה, שראשו מרובה בדרשה מסופו: הדרשות לשלש הסדרות הראשונות הן כמעט חצי הספר, ויש גם פסוקים שלכל אחד מהם מוקדשת פרשה שלמה, כגון: א', א'; א', ב'; א', ל'; ב', ג'; ב', ד' ועוד.

דוגמות: בראשית ברא אלהים, ו' דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות. התורה וכסא הכבוד נבראו, התורה, דכתיב: ה' קנני ראשית (משלי ח', כ"ב), כסא הכבוד, דכתיב: נכון כסאך מאז וכו' (תהל' צ"ג, ב'); האבות עלו במחשבה ל ה ב ר א ו ת, דכתיב: כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם (הושע ט', י'), ישראל עלו במחשבה, דכתיב: זכור עדתך קנית קדם (תהל' ע"ד, ב'), בית המקדש עלה במחשבה, דכתיב: כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (יר' יז', י"ב), שם המשיח עלה במחשבה, דכתיב: (תהל' ע"ב, י"ז): לפני שמש ינון שמו (פרשה א', הוצ' תיאודור 6). — והנה טוב מאד (בראש' א', ל"א) וכו' בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב: והנה טוב מאד, והנה טוב מות וכו' ר' נחמן בשם ר' שמואל, הנה טוב מאה זה יצר טוב, והנה טוב מאד, זה יצר הרע וכו' אמר ר' זעירא, הנה טוב מאד, זו גן עדן, והנה טוב מאד, זו גיהנום וכו' אמר שמואל בר רב יצחק, הנה טוב מאד, זה מלאך חיים, והנה טוב מאד זה מלאך המות וכו' אמר ר' שמעון בר אבא, הנה טוב מאד, זו מדת הטוב, והנה טוב מאד, זו מדת הפורענות וכו' אמר ר' שמעון בן לקיש, הנה טוב מאד, זה מלכות שמים, והנה טוב מאד, זה מלכות הארץ (פ' ט', הוצ' תיאודור, 70-74). ויאמר קין אל הבל אחיו (בראש' ד', ח') על מה היו הדינין אמורים? אמרו, בוא ונחלק העולם, אחד נטל את הקרקעות ואחד (נטל) המיטלטלין, דין אמר, ארעא דאת קאים דידי היא, ודין אמר, מה דאת לביש דידי הוא, דין אמר חלוץ, ודין אמר פרח, מתוך כן ויקם קין אל הבל וגו', ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי, שניהן נטלו את הקרקעות ושניהן נטלו המיטלטלין. ועל מה היו אותן הדינין? זה אמר בתחומי בית המקדש נבנה, וזה אמר בתחומי, ויהי בהיותם בשדה, אין שדה אלא בית המקדש היך מה דאת אמר ציון שדה תחרש (מיכה ג', י"ב), מתוך כן ויקם קין וגו'. יהודה בר' אמר, על חוה הראשונה היו הדינין, אמר ר' איבו, חוה ראשונה חזרה לעפרה, ועל מה היו הדינין? אמר ר' הונא, תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה אומר אני נוטלה וזה אומר אני נוטלה, זה אומר אני נוטלה שאני בכור, וזה אומר

אני נוטלה שנולדה עמי (פ' כ"ב, הוצ' תיאודור 213, 214). — פתח אחר, אל תתן ה' מאויי רשע (תהל' ק"ם, ט') רבון כל העולמים, אל תתן לעשו הרשע מחשבות לבו שהושב על יעקב, מהו זממו אל תפק (שם, שם)? אמר לפניו: רבונו של עולם, עשה לו זמם לעשו הרשע שלא תהא לו נחת רוח שלימה, מה זמם עשה לו הקב"ה לעשו? א"ר חמא בר חנינא, אילו בני ברברייה ובני גרממיה שאדומין מתיראין מהן (פ' ע"ה, הוצאת תיאודור אלבק 887).

2. — איכה רבה, נקרא גם מד' איכה רבתי, מד' איכה, מד' קינות, מד' נחמות, מגלת איכה, והוא בלי ספק מן המדרשים הקדמונים. בט' באב אסור לעסוק בדברי תורה בכלל, לפיכך דרשו מגלת איכה לט' באב, ובירוש' אמרו: רבי הוה דרש עשרין וארבעה עובדין בבלע ה' ולא חמל, ור' יוחנן דרש אשיתין (ירוש' תענ' ד', ס"ח, ד'). צונץ מאחר זמן סדורה של איכ"ר עד למאה השביעית, משום שבפרק א' נזכרים אדום וישמעאל, ולפי סברתו של צונץ ישמעאל הם הערביים בימי האסלאם. אבל באמת כבר נזכרו הערבים בכתבי הקודש, בפרט בדברי הימים, בין בשמם בין בשם בני שבא, בני קדר, הגרים, ובתלמוד — טייעא, סרקי ואחרים. באגדה עתיקה אנו מוצאים כבר לישמעאל שהוא שונאו של יצחק, ולפי זה שונא ישראל. מלבד התנאים לא הובאו באיכ"ר אלא אמוראי א"י. לפי ענינן וגם לפי לשונן דומות האגדות של איכ"ר לאגדת הירושלמי, וקרוב לודאי שמדרש זה נסדר בא"י בימי האמוראים. בשביל כך רבו בו גם המלים היוניות (בובר אסף כמה מאות). — איכ"ר נחלקה לה' פרשיות, במנין הפרקים שבמגלת איכה. לגוף המדרש קודמת הרבה (ל"ג-ל"ו) פתי־חות; אחת מן הפתיחות היא לר' שמעון בן יוחאי, חמש סתומות, והשאר לאמוראי א"י. הפתיחות הן כמעט שליש, והפרשה הראשונה יותר משליש של כל המדרש. ואין זה תמוה: הקינות בארבעת הפרקים האחרונים של המגלה דומות לאלו שבפרק ראשון, ולא היה מן הצורך להרבות בדרשה גם עליהם. בנאד זה הושמו כל הדמעות של ימי נבוכדנאצר, נבוזראדן, אנטיוכוס, ובפרט של ימי טיטוס, אספסינוס, טריאנוס והדריאנוס. אבל פעמים נשמע כאן גם קול ענות גבורה והגאון מנצח את היגון. אחד מאתינם בא לירושלים או להפך, החריפות היונית מתחרה עם החריפות הירושלמית, וידה של ירושלים תמיד על העליונה. „אמר ר' יוחנן, כל מקום שהן הולכין נעשין שרים לאדוניהם (סנה' ק"ד, א'), וכן במדרש שלפנינו: ר' הונא בשם ר' יוסי אמר, כל מקום שהיה ירושלמי הולך, היו מציעין לו קתדרא ומושיבין אותו עליה בשביל לשמוע חכמתו" (פ' א'; הוצ' בובר כ"ג, א'). כמה מן הדברים והספורים של איכ"ר נכנסו גם לקובצי הספורים והמליצות של חכמי האומות. בכל הספרות המדרשית אין מדרש נאה ורב כח מאיכ"ר.

דוגמות: כה אמר ד' צבאות, התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה (יר' ט', ט"ז), ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש ורבנן, ר' יוחנן אמר, למלך שהיו לו שני בנים, כעס על הראשון, נטל את המקל וחבטו והגלהו, אמר:

אוי לזה, מאיזה שלוה נגלה. כעס על השני ונטל את המקל וחבטו והגלהו, אמר: אנא הוא דתרבותי בישא. כך גלו עשרת השבטים, והתחיל הקב"ה אומר להם את הפסוק הזה: אוי להם כי נדדו ממני (הושע ז', י"ג), וכיון שגלו יהודה ובנימין כביכול אמר הקב"ה: אוי לי על שברי (יר' י', י"ט); ר' שמעון בן לקיש אומר, למלך שהיו לו שני בנים, כעס על הראשון נטל את המקל וחבטו ומת ופרפר, התחיל מקונן עליו; כעס על השני, ונטל את המקל וחבטו ופרפר ומת, אמר: מעתה אין בי כח לקונן עליהם, אלא קראו למקוננות ותקוננו עליהם. כך כשגלו עשרת השבטים, התחיל מקונן עליהם: שמעו את הדבר הזה אשר אנכי מקונן עליכם קינה בית ישראל (עמוס ה', א'), וכיון שגלו יהודה ובנימין, כביכול אמר הקב"ה: מעתה אין בי כח לקונן עליהם, אלא קראו למקוננות ותבואינה וגו' ותמהרנה ותשאינה עלינו נהי (יר' ט', ט"ז, י"ז), עליהם אין כתיב כאן, אלא עלינו, דידי ודידהון, ותשאנה עיניהם דמעה אין כתיב כאן, אלא עינינו, דידי ודידהון; ועפעפיהם יזלו מים אין כתיב כאן, אלא ועפעפינו, דידי ודידהון, רבנן אמרין, למלך שהיו לו שנים עשר בנים, ומתו שנים, התחיל מתנחם בעשרה, מתו עוד שנים, התחיל מתנחם בשמונה, מתו עוד שנים, התחיל מתנחם בששה, מתו עוד שנים, התחיל מתנחם בארבעה, מתו עוד שנים, התחיל מתנחם בשנים, וכיון שמתו כולם התחיל מקונן עליהם: איכה ישבה בדד (פתיחה ב').

עובדא הוה בחד מן ירושלים דאזל לאתינס, ואיתקביל גבי ריחמיה, ועבד תמן כמה יומין, מטא זמניה ואפקיד מודליה גבי ההוא גברא דהוה מיקבל גביה, א"ל אי אתי ברי לגבך ובעי הדין מודליה. ועבדון ביניהון דלא יהי חד מיניהון מחמי ביתא דחבריה לגבי אכסנאי. שמע בריה ואזל לתמן, והוה ידע מה שמה דההוא גברא, אתה יתיב ליה על תרע פילי, חמא חד גברא דטעין חדא מוביל דקיסין, אמר: מזבין את אילין קסייא? א"ל: אין, א"ל: סיב טמיתהון ואזל למפרקהון, והוה מהלך בתריה, עד דמטא לבייתיה דההוא גברא, שרי צווח להון, אריך ליה מן כוותיה, א"ל: מאן בעי? א"ל: חות סב אילין קיסא, א"ל: ומי אמרית לך דתיתיה לי? א"ל לא דידך הם, אלא דאילין דיתיב לאחורי אינון, נחת גביה ושאל בשלמיה, א"ל: מאן את? א"ל: אנא ברא דההוא ירושלמאה דמית גבך. אעליה ליה ועביד ליה מגוס (סעודה), והוה ליה לההוא גברא איתתא ותרין בנין תרתי בנוותן, ויתיבו למיכל ואייתו לקמיהו חמשה פריגין (תרנגולים קטנים), א"ל: סב ופלג, א"ל: לית דא דידי דאנא אכסנאי, א"ל: את אהני לי, נסב חד גוזלא ויהב יתיה קמי מריה דביתא וקמי איתתיה, נסב אחרינא ויהב קמיה תרין בנוי, ונסב אחרינא ויהב קמיה תרתין בנתיה, ונסב תרין ויהב קדמוי, א"ל: היך פלגת? א"ל: ולא אמרת לך דאנא גבר אכסנאי ולית דא דידי? ואעפי"כ טב פלגית: את ואתתך וגוזלא הא תלתא ראשין, ותרין בנך וגוזלא הא תלת ראשין, ותרתין בנתך וגוזלא הא תלת ראשין, ואנא ותרין גוזלא הא תלת ראשין.. לרמשא עבד ליה שירו (סעודה), אייתו

לקמייהו חדא תרנגולתא, א"ל: סב ופלג, א"ל: לית דא דידי דאנא גבר אכסנאי, א"ל: את אהני לי, נסב רישא ויהב קמיה מרוי דביתא, ונסב חבוטא (הקרב) ויהב קמיה איתתיה, ונסב תרתון אטמתא (השוקים) ויהב קמיה תרין בנוי, ונסב תרין כנפיא ויהב לתרתין בנתיה, ונסב אילפה (החזה) ושאר ויהב קדמוי, א"ל: היך פלגת? א"ל: ולאו אמרית לך דלית דא דידי? אעפי"כ טבות פלגית, יהבית לך רישא דאת רישא דביתא, וחבוטא ובני מיעייא לאיתתך, דאילין בנייא נפקו מינה, ויהבית תרתין כנפיא לתרתין בנתך דאינון נסבין פרניהון (נדוניא) ונפקין להון, ונסבית אילפא ושארא, דבאילפא אנא אזיל, א"ל: קום הב לי פועלא דאבא ואזיל לי, קם ויהב ליה פעליה ואזיל ליה (פרשה א'; הוצ' בובר כ"ג, ב-כ"ד, א').

מאתינם אזל לירושלים ואשכח חד מינוקא, אמר: סב אילין פרי־טיא ואוביל לי דניכל ונשבע ונותר וניסב לאורחא, אזל ואייתי ליה מלח, א"ל מלח אמרית לך דתייתי לי? א"ל: אמרת לי דניכל ונשבע ונותר, חייך דאית ביה דתיכול ותשבע ותותר ותיסב לאורחא (שם כ"ה, א').

3. — שיר רבה, נקרא גם מדרש חזית על שם שהוא פותח בפסוק; חזית איש מהיר במלאכתו (משלי כ"ב, כ"ט), כמו שגם מדרש שוחר טוב ומדרש ויסעו ומדרש ויושע נקראים כך על שם הפסוקים הראשונים שלהם. גם שיר רבה הוא מן המדרשים העתיקים.

לפסוק הראשון קודמות במדרש שלפנינו כמה פתיחות וחמש מהן מסימות: שרתה עליו (על שלמה) רוח הקודש ואמר שלשה ספרים הללו, משלי וקהלת ושה"ש. סיום זה שאול מסדר עולם פרק ט"ו, ושם נאמר: סמוך למיתתו שרתה עליו רוה"ק ואמר שלשה ספרים הללו, משלי. שה"ש וקהלת. — שיר רבה לא נחלק לפרשיות, אלא כולו לפי סדר הפסוקים בלבד. לפני פסוק ב', ה' (פרשה ב', פסקה י"ט) רשום: „סדרא תנינא", אבל אין לפניו „סדרא קמא" ואין אחריו „סדרא תליתאה".

דוגמות: בני אמי נחרו בי (שיר א', ו'), ר' מאיר ור' יוסי, ר' מאיר אומר, בני אמי, בני אומתי, אלו הן דתן ואבירם, נחרו בי, נתגרו בי, מלאו הדיין חרון אף עלי. שמוני נוטרה את הכרמים, על (עד) שהיה עושה דין בין בנותיו של יתרו, לא היה לו לעשות דין ביני ובין אחי אשר במצרים? הוי כרמי שלי לא נטרתי; ר' יוסי אומר, בני אמי נחרו בי, בני אומתי, אלו המרגלים, נחרו בי, נתגרו בי, מלאו הדיין חרון אף עלי, שמוני נוטרה את הכרמים, על שנתעכבתי במדבר ארבעים ושתים מסעות, לא היה לי ליכנס לארץ ישראל? הוי כרמי שלי לא נטרתי; דבר אחר, בני אמי נחרו בי, בני אומתי, זה ירבעם בן נבט, נחרו בי, נתגרו בי, מלאו את הדיין חרון אף עלי, שמוני נוטרה את הכרמים, משמירת שני עגליו של ירבעם, כרמי שלי לא נטרתי, לא הייתי משמר משמרת כהונה ולויה (א', מ"ב; וילנה ט', ג'). — סמכוני באשישות (ב', ה'), בשתי אשות, באש של מעלה ובאש של מטה; ד"א סמכוני באשישות, בשתי אשות, תורה בכתב ותורה בפה; ד"א סמכוני באשישות הרבה, באשו של אברהם ושל

מוריה ושל סנה ובאשו של אליהו ושל חנניה מישאל ועזריה; ד"א סמכוני באשישות, אלו ההלכות המאוששות, רפדוני בתפוחים, אלו ההגדות שריחן וטעמן כתפוחים, כי חולת אהבה אני, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע, כל חלאים שאתה מביא עלי בשביל לאהבני לך וכו' כל חלאים שאומות העולם מביאין עלי בשביל שאני אוהבת אותך וכו' אעפ"י שאני חולה, אהובה אני לו (ב', י"ד; וילנה ט"ו, א').

ד. — מדרשי־ענינים. למעלה ראינו שבעלי האגדה היו דורשים לא רק בבתי המדרשות לפי סדר המקראות בשביל התלמידים ולומדי תורה, אלא שהיו דורשים גם בבתי הכנסיות לפי הענינים בשביל העם. לא תמיד אפשר לקבוע גבולים ברורים בין קובצי המדרשים מנקודה זו, שכן התחומים יונקים אלו מאלו. הפתיחות לאיכ"ר הן דרשות לט' באב, ואיכ"ר גופה היא מדרש לפי סדר המקראות. הפסיקתא המיוחסת לר' כהנא היא לפי סדר השבתות והמועדות; בויק"ר ובתנחומא התחומים מובלעים; הדרשות הן על נושאים ידועים, אבל גם לפי סדר ידוע של המקראות.

1. — ויקרא רבה, נקרא גם אגדת־ויקרא, ובו ל"ז פרשיות, שהן ל"ז דרשות, ולהן כמאה פתיחות, ומהן פ"ד סתומות — בלי שם אומרן. בב"ר נדרשים כמעט כל המקראות שבס' בראשית; לא כן בויק"ר: כאן נבחרים מכל פרשה ופרשה פסוק אחד או פסוקים אחדים, ובהם נתלות כל הדרשות לאותה פרשה. הפתיחות מתחילות כמעט תמיד בפסוקים מן הכתובים; רק פעמים הן מתחילות בפסוקים מן הנביאים. בהמשך הדרשה הן פונות לענינה של הפרשה ומסימות בנחמה, בגאולה, בסליחה וכפרה, ברחמי שמים וגדולת המקום. — ויק"ר הוא ג"כ מן המדרשים הקדמונים, ואם מצאנו בו שר' יודן ב"ר שמואל מונה „מקרא, משנה, תלמוד, הלכות ואגדה" (ט"ו, ב') אין הכונה תלמוד שבכתב אלא בעל פה. הקובץ מצטין בלשונו ובסגנונו המשובחים ובמשלי העם הנאים שהוא מציע, כגון: „מתלא אמר: דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית?" (א', ו'). — לפי ענינו של סדר ויקרא מרובות כאן הדרשות על דיני קרבנות וטומאה וטהרה, אבל בהן משולבים דברי אמונה, מוסר וחסידות, כגון: ושסע אותו בכנפיו ולא יבדיל (ויק' א', י"ז). א"ר יוחנן, ההדיוט הזה אם מריח הוא ריח כנפים נפשו קצה עליו, ואת אמר והקטיר הכהן את הכל המזבחה, וכל־כך למה? אלא כדי שיהא המזבח מהודר בקרבנו של עני וכו' מעשה באשה אחת, שהביאה קומץ של סולת והיה כהן מבזה עליה וכו' נראה להכהן בחלום: אל תבזה עליה, כאלו נפשה הקריבה (ג', ה'). פרשת תזריע מפארת השגחתו של מקום, שהוא יוצר ונוטר את העובר במעי אמו, והפתיחה של פרשה זו נקשרה למזמור קל"ט אחור וקדם צרתני. פ' ט"ו, ט"ז, י"ז נוסדו על דיני הנגעים, פ' י"ח, י"ט על דיני זב וזבה וכולן מלאות דברי מוסר נאים. ביחוד מרובים דברי מוסר וחסידות

בפרשת קדושים, שלפי דרשתו של ר' חייא. רוב גופי תורה תלויין בה, ולפי דרשתו של ר' לוי כל עשרת הדברות כלולין בתוכה (כ"ד, ה').

דוגמות: רבי שמעון ברבי נסב איתתא, צווח (= קרא) רבי לכל רבנן ולא צווה לבר קפרא, כתב ליה (בר־קפרא לרבי) על תרע ביתיה; בתר שמחתך אתה מאית (= מת), מה יתרון לשמחתך? נפק רבי אסתכל ביה, אמר: מאן הוא דין דלא צווחינן ליה דכתיב אלין מלין? אמרו ליה: בר קפרא, אמר: למחר אנא עביד אריסטון (= סעודיה) בגופיה (= בשבילו); עביד אריסטון וצווח ליה; כיון דעלון אורחין יתבין למיגם (= לאכול), כיון דהוה מגיסא עליל, הוה (בר־קפרא) אמר עליה תלת מאתן דמלתין על הדין תעלא והוה צנין (המאכלים) ולא טעמין אורחין כלום. אמר רבי למשמשוי: למה מגוסיא נפקין ולא מטעמן? אמרין ליה: אית תמן חד גבר סב וכיון דמגוסי עליל, הוה אמר תלת מאתן דמתלין על הדין תעלא והוה צנין. סליק רבי לגביה, א"ל: בגין מה את לא תשבוק אריסיא דיגסון (למה אין אתה נותן לאורחים שיאכלו)? אמר: דלא תימר למיגם אתיתי, אלא על דלא צווחת יתי עם חבירי (כ"ח, ב'; ועי' נדרים נ', ב').

פרי עץ הדר (ויק' כ"ג, מ'), זה הקב"ה שכתוב בו: הוד והדר לבשת (תהל' ק"ד, א'), כפות תמרים זה הקב"ה שכתוב בו: צדיק כתמר יפרח (תהל' צ"ב, י"ג), וענף עץ עבות, זה הקב"ה דכתיב: והוא עמד בין ההדסים (זכר' א', ח') וערבי נחל זה הקב"ה דכתיב ביה: סלו לרוכב בערבות ביה שמו (תהל' ס"ח, ה'); ד"א, פרי עץ הדר, זה אברהם שהדרו הקב"ה בשיבה טובה, שנא': ואברהם זקן בא בימים (בראש' כ"ד, א') וכתיב והדרת פני זקן (ויק' י"ט, ל"ב), כפות תמרים, זה יצחק שהיה כפות ועקוד על גבי המזבח, וענף עץ עבות, זה יעקב, מה הדס זה רחוש (מנענע ורוהש) בעלין, כך היה יעקב רחוש בבנים, וערבי נחל, זה יוסף, מה ערבה זו כמושה לפני ג' מינין הללו, כך מת יוסף לפני אחיו; ד"א פרי עץ הדר זו שרה, שהידרה הקב"ה בשיבה טובה, שנא': ואברהם ושרה זקנים (בראש' י"ח, י"א), כפות תמרים, זו רבקה, מה תמרה זו יש בה אוכל ויש בה עוקצין, כך העמידה רבקה צדיק ורשע, וענף עץ עבות, זו לאה, מה הדס זה רחוש בעלין, כך היתה לאה רחושה בבנים, וערבי נחל, זו רחל, מה ערבה זו כמושה לפני ג' המינין, כך רחל מתה לפני אחותה; ד"א פרי עץ הדר, זו סנהדרי גדולה של ישראל, שהידרה הקב"ה בשיבה טובה, שנא': מפני שיבה תקום והדרת (ויק' י"ט, ל"ב). כפות תמרים, אלו תלמידי חכמים שכופין את עצמן ללמוד תורה אלו מאלו, וענף עץ עבות, אלו ג' שורות של תלמידים שיושבין לפניהם, וערבי נחל, אלו שני סופרים של דיינין שעומדים לפניהם וכותבים דברי המזכים ודברי המחייבים (ל', ט', י').

2. — תנחומא־ילמדנו. קצת מן הראשונים מביאים מדרש זה בשם תנחומא, וקצתם בשם ילמדנו. ילקוט שמעוני מבחין בין תנחומא לילמדנו ומלקט מזה לחוד ומזה לחוד. מקורו של השם ילמדנו

הוא, שדרשותיו של קובץ זה מתחילות תמיד בשאלת תלמידים לרב: „ילמדנו רבנו הלכה", והרב מחזיר דברי הלכה קצרים, ומתוכם הוא בא לדברי אגדה, ודברי ההלכה אינם משמשים אלא פתיחה לדברי האגדה. בכר סבור שהתנחומא הקדום חובר ע"י האמורא ר' תנחומא בר אבא, האחרון לגדולי הרבנן דאגדתא בא"י, שביחוד היה כחו גדול בפתיחות. לפי הנחתו סלל ר' תנחומא דרך זו להסיק דברי אגדה מדברי הלכה, והוא מביא ראיה לכך משבת ל', א'-ב': שאלו לר' תנחום דמן נוי, אם מותר לכבות נר בשבת מפני החולה שיישן? פתח ואמר וכו' והוא דורש כמה דרשות על קהלת, על שלמה, על דוד וכו', עד שלבסוף הוא מגיע לגוף הענין: נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נרו של בו"ד מפני נרו של הקב"ה. הרי שאנו מוצאים לר' תנחום דמן נוי — והוא ר' תנחומא בר אבא, לפי סברתו של בכר — כורך הלכה ואגדה. אבל ראיה זו אינה יכולה לעמוד בפני הבקורת. לפי האמת, גם כריכת ההלכה והאגדה וגם שגרת הלשון, „ילמדנו רבנו" קדמו כמה דורות לר' תנחומא. „מעשה בר' טרפון שהיה יושב בצלו של שובך בשבת במנחה וכו' אמר להן לתלמידיו: השותה מים לצמאו, כיצד הוא מברך? אמרו לו: ילמדנו רבנו. ובתשובה שהוא משיב להם ובשאלה שהוא חוזר ושואל להם הוא כורך הלכה ואגדה (תוספתא ברכ', הוצ' צוקרמנדל, 10), גם במכילתא דר' ישמעאל (בשלח, הוצ' איש-שלום ל"א וגם במכילתא דרשב"י (בשלח, הוצ' הופמן 51) שואל ר' טרפון ומורה לתלמידיו והם מחזירים לו: למדתנו רבנו. — לוי גינצברג (גנזי שכטר א') סבור, שהוא מצא לכה"פ י"ב-י"ג קטעים מילמדנו הקדום. על יסוד הקטעים הללו הוא מניח, שתנחומא לחוד וילמדנו לחוד ומחליט: א) בילמדנו הקדום לא נזכר כלל שמו של ר' תנחומא בר אבא; ב) ילמדנו הקדום פותח תמיד בדבר הלכה; ג) לשונו של ילמדנו הקדום היא עברית צחה; ד) דרשותיו הן קצרות מלים ומרובות תוכן. אבל אין הדברים מחוורים, שאותם הקטעים הם מילמדנו הקדום: א) לפי שאין אנו מוצאים בהם אף פעם אחת את השגרה „ילמדנו רבנו"; ב) לפי שרוב האגדות שבהם פתומות נאמרו, וזה דרכם של המדרשים המאוחרים. ע"כ יש להניח, שעד היום אין אנו יודעים את הילמדנו של הילקוט שמעוני.

מדרשי תנחומא יש בידינו שנים: הראשון נדפס זה כבר והוא מאוחר בזמן חבורו, את השני הוציא בובר בווילנה תרמ"ה והוא מוקדם בזמן חבורו, אבל גם הוא אינו התנחומא הקדום. צונץ הוכיח שהתנחומא הראשון שבידינו כבר ידע את שתי הישיבות של סורא ופומבדיתא מימי הגאונים, וזה לשון התנחומא: קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל, שיהו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה (פ' נח); אף מצא צונץ באותה פרשה רמז ברור לוכוח עם הקראים: וקראת לשבת עונג, זו הדלקת הנר בשבת, וא"ת לישב בחשך? אין זה עונג, שאין יורדי גיהנם נדונין אלא בחשך (פ' נח). המאמרים האלה אינם בתנחומא הוצ' בובר, אבל הוא מזכיר (במד' ג', ב') שאילתא מן השאילתות דרב אחאי גאון, שחי במאה השמי-

נית (ועיי"ש הערתו של בובר). — הנוסח המיוחד לתנחומא הוא, שהלכה קודמת בו למדרש האגדה, ובאמת אמרו: אחרי המשנה נאספו כאן בראשונה הלכות ופסקי דינים. ההלכה השנויה בתנחומא אינה לא עמוקה ולא חמורה אלא קלה ופשוטה ולרוב גם ידועה לרבים, למשל: מי שהוא רואה את הקשת בענן, מהו צריך לברך (תנחומא בובר, בראש' ט"ז, ב')? כמה ברכות אדם מתפלל בכל יום (שם מ"א, ב')? מי שהוא מתרגם לקורא בתורה מהו שיסתכל בכתב (שם מ"ד, א')? המתפלל היכן הוא צריך שיכון את לבו (שם פ"ז, ב')? בתוך כמה אמות אדם חייב לעמוד מפני הזקן כשהוא רואה אותו (במד' כ"ח, א')? פעמים אין בשאלה משום הלכה למעשה, אלא שהיא גופה משמשת פתיחה לאגדה. מה בין מיתתן של צדי־קים למיתתן של רשעים? מה בין חלומות הצדיקים לחלומות הרשעים (בראש' ע"ד, ב־ע"ה, א')? כמה בני אדם אין להם חלק לעולם הבא (ויק' כ"ב, א')? כמה דברים קדמו למעשה בראשית (במד' י"ז, ב')? כמה נימין היו בכנור שהיו הלוים מנגנין בו (שם כ"ה, ב')? בזכות כמה דברים נגאלו ישראל ממצרים (שם ע"ג, ב')? הלכה, וכמה ימים היה האלהים מפיים את משה בסנה (גנזי שכטר א', 48)? על שאלת ההלכה „ילמדנו רבנו" באה התשובה: „כך שנו רבותנו". הנוסח בקטעים שבגנזי שכטר הוא: „הלכה", בדברים ר': „הלכה, אדם מישראל". — התנחומא יש לו חשיבות מיוחדה גם מצד שהוא המדרש הראשון לכל התורה כולה.

דוגמות: אדם עולה לספינה ועמו בהמה, ואם עמד סער בים, מה הם עושין? משליכין את הבהמה לים ומקיימין את האדם, לפי שאינן מרחמין על הבהמה כשם שמרחמין על האדם, אבל הקב"ה אינו כן, שבשם שהוא רחמן על האדם, כך מרחם על הבהמה, תדע לך שהוא כן, שבשעה שבקש הקב"ה לאבד את עולמו בדור המבול בשעה שחטאו, שקל את האדם כנגד הבהמה שנא': ויאמר ה' אמחה וגו' מאדם ועד בהמה (בראש' ו', ז'), וכשבא להתרצות, כשם שנתרצה לבני אדם וריחם עליהם, כך ריחם לבהמה (הוצ' בובר, בראש' י"ז, א').

אין אדם רשאי להתפלל יותר משלש תפלות ביום, ור' יוחנן אמר, ולואי מתפלל אדם והולך כל היום כולו; שאל אנטונינוס את רבנו הקדוש, מהו להתפלל בכל שעה? אמר ליה אסור, א"ל למה? א"ל שלא תהא נוהג קלות ראש בגבורה, לא קיבל ממנו, מה עשה? השכים אצלו, ואמר לו: קירי, לאחר שעה נכנס אצלו, א"ל אמפרטור, לאחר שעה א"ל שלום עליך המלך. א"ל מה אתה מבזה על המלכות? א"ל ישמע אזניך מה שאתה מוציא מפיך, ומה אתה בשר ודם, השואל בשלומך בכל שעה, אתה אומר כך, המבזה מלך מלכי המלכים הקב"ה עאכו"כ שלא יהא מטריח בכל עת (שם צ"ח, ב').

3. — **פסיקתא דרב כהנא**, ראשון למדרשים שאינו תלוי בסדר המקראות כלל וכולו דרשות לנושאים מסוימים. כמה מן הראשונים, מר' סעדיה גאון ועד ר' יצחק אבוהב בעל מנורת המאור, שאבו

ממקורה, ביחוד הרבו הערוך והילק' להזכירה. רש"י קורא לה פסיקתא זוטא, כדי להבדיל בינה ובין פסיקתא רבתי. מר' עזריה מן האדומים ואילך לא זכר אותה איש עד שבא שי"ר והזכירה שוב, בא צונץ והחיה אותה: אסף רע"ד דרשות, המוזכרות בערוך, וכמאתים דרשות, המוזכרות בילקוט שמעוני, סדרן לפי הענינים וצרפן לכ"ט פסקות. אחר כן מצא בובר ארבעה כ"י, שעל פיהם נמצאו רוב צרופיו של צונץ נכונים; הגיה את השאר ונתן לנו את הפסיקתא כולה, כמו שהיא עכשיו בידינו.

„פסיקתא" בארמית — מבאר בובר — היא כמו „פרשה" בעברית, ומצינו בגמרא (שבת קט"ז, ב') פסקי סידרא בכתובים במנחא דשבתא, ר"ל: היו מפטירים פרשה בכתובים במנחה של שבת. בובר מוצא רמז לפסיקתא במה שאמרו (שבת קנ"ב, ב'): רב כהנא הוה פסיק סידרא קמיה דרב. לפי השערתו אפשר שהסדרים, שסדר רב כהנא לפני רב, הם בפסיקתא שלנו ורב כהנא — תלמידם של רב ור' יוחנן — הוא מחברה. אבל דעתם של החוקרים אינה מסכימה להשערה זו, משום שרוב האמוראים הנזכרים בפסיקתא היו בדורות שאחרי רב כהנא. יותר מתקבלת על הדעת השערתו של צונץ, שמדרש זה נקרא על שם רב כהנא משום שאחת הפסקות שלו מתחילה: ר' אבא בר כהנא פתח. לפי צונץ מתחילה כך פסקה כ', לפי בובר — פסקה י"ג, אבל לפני הכ"י של כרמולי מתחילה כך הפסקה הראשונה של המדרש, ואנו יודעים שכמה מדרשים נקראים על שם התחלתם.

כבר עמדו על הדבר, שהפסיקתא דר"כ דומה ביותר לירושלמי, לב"ר ולויק"ר, לפיכך נמצא מי שאמר, שהפסיקתא השתמשה במקורות אלו, ויש מי שסבור להפך — שהפסיקתא שמשה מקור להם. הדרשות מסודרות כאן לשבתות ידועות ולמועדות, ושונה הוא הסדר בכה"י השונים. הסדר בהוצ' בובר הוא כך: א) ויהי ביום כלות משה, לשבת חנוכה; ב'-ה') שקלים, זכור, פרה, חודש; ו) את קרבני לחמי, לראש חודש; ז) ויהי בחצי הלילה, לפסח; ח) העומר; ט) שור או כשב, לפסח; י) ויהי בשלח, לשביעי של פסח; יא) עשר תעשר (קוראים גם בפסח גם בשבועות); יב) בחדש השלישי, לשבועות; י"ג-כ"ה) דש"ח נו"ע אר"ק שד"ש (ד' — דברי ירמיהו, ש' — שמעו דבר ה', ח' — חזון ישעיהו; נ' — נחמו, ו' — ותאמר ציון, ע' — עניה סוערה, א' — אנכי אנכי הוא מנחמכם, ר' — רני עקרה, ק' — קומי אורי; ש' — שוש אשיש בה', ד' — דרשו ה' בהמצאו, ש' — שובה ישראל) ובתוכן פסקה כ"ג בחדש השביעי, לראש השנה; כו) סליחות; כז) אחרי מות, ליום הכפורים; כח) ולקחתם לכם, לסוכות; כט) פסקה אחריתא, לסוכות; ל'-ל"א) לשמיני עצרת; לב) וזאת הברכה, לשמחת תורה. לפי סדר זה מתחילה הפסיקתא בשבת חנוכה, שהיא השבת החשובה הראשונה אחרי תשרי, ומסימת בשמחת תורה. כויק"ר מצטינת גם פסדר"כ במשלי עם יפים, כגון לפום תורא טבחא (נ"ו, ב'); הרבה סייחין מתו ונעשו עורותיהן שטוחין על גבי אמותיהן (קע"ג, א');

כד תימוט בירה בירה שמה, וכד תרום קיקלא (= אשפה) קיקלא שמה (קי"ז, א'). מלאי חן ולשד הם גם ספורי המעשיות המרובים בפסיקתא דרב כהנא.

דוגמות: ומכל חכמת מצרים (מל"א ה', י'), מה היתה חכמתן של מצרים? אלא אתה מוצא, בשעה שביקש שלמה לבנות בית המקדש, שלח אצל פרעה נכה, א"ל: שלח לי אומנין בשכרן שאני מבקש לבנות בית המקדש. מה עשה המלך? כנס כל אצטרולגין שלו אמר להם: צפו וראו בני אדם שעתידין למות בזה השנה ואשלחם אצלו; כיון שבאו אצל שלמה, צפה ברוח הקדש שהם עתידים למות באותה שנה, נתן להם תכריכין ושלחן, ושלח לו כתב ואמר: לא היו לך תכריכין לקבור את מתיך? הרי לך הם ותכריכיהם, לכך נאמר: ומכל חכמת מצרים (ל"ד, א'). — מהו אנכי? לשון מצרי הוא, למלך ב"ו שנשבה בנו, ועשה ימים הרבה אצל השבויין, לבש אביו נקמה והלך אצלו והביאו, ובא להשיח עמו בלשונו של שבויין, כך הקב"ה: עשו ישראל במצרים כל אותן השנים, ולמדו שיחתן של מצרים, כשגאלן הקב"ה ובא ליתן להם את התורה, לא היו יודעין לשמוע, אמר הקב"ה: הרי אני משיח בלשון מצרי: אנכי, כך פתח הקב"ה בלשונן: אנכי ה' אלהיך; ד"א אנכי ה' אלהיך, לפי שנראה להם הקב"ה בים כגבור מלחמה, ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה, ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה, א"ל הקב"ה: לא בשביל שאתם רואים אותי דמיונות הרבה יש אלוהות הרבה, אלא אני הוא שבים, אני הוא שבסיני, אנכי ה' אלהיך וכו' ד"א אנכי ה' אלהיך, א"ר חנינא בר פפא, נראה להן הקב"ה פנים זועפות, פנים בינונית, פנים מסבירות, פנים שוחקות: פנים זועפות למקרא, כאדם מלמד את בנו תורה, צריך ללמדו באימה, פנים בינונית למשנה, פנים מסבירות לתלמוד, פנים שוחקות לאגדה, א"ל הקב"ה: אעפ"י שאתם רואים הדמיונות הללו, אלא אנכי ה' אלהיך. א"ר לוי, נראה להן הקב"ה כאיקונין הזו, שיש לה פנים מכל מקום, אלף בני אדם מביטין בה, והיא מבטת לכולן, כך הקב"ה, כשהיה מדבר לישראל, כל אחד ואחד מישראל היה אומר: עמי הדיבור מדבר, אנכי ה' אלהיכם אין כתיב כאן, אלא ה' אלהיך (ק"ט, ב'-ק"י, א').

ג. האגדה בדורות הגאונים

(על פי: „האציקלופדיה הישראלית“, „אוצר ישראל“ ו„אוצר ספרות המדרשית“)

המדרשים של האמוראים שמדובר עליהם בפרקים הקודמים אמנם גם הם נחתמו בדורות הגאונים, אבל עיקרם ויסודם היא אגדת האמוראים. בפרק זה ידובר על המדרשים, שלא רק נחתמו אלא גם נוצרו בזמנים מאוחרים. קצת מן המדרשים האלה חוברו בארצות הישמעאלים.

א. מדרשים לספרים ידועים. קצת מספרי הקודש נדרשו מתחלתם ועד סופם; שיר השירים ואסתר, גם תרגומם כמעט כולו דרוש ואגדה; וכנגד זה אין בידינו מדרשים כלל לקצת מספרי הקודש: יהושע, שופטים, מלכים, ירמיהו, יחזקאל, תרי־עשר (חוץ מיונה), דניאל. פעם־פעמים נזכר מדרש ישעיהו, אבל אין אנו יודעים עליו כלום. מכל ספרי הנביאים יש מדרש רק ליונה. מן המדרשים לכתובים חשוב מדרש תהלים. מדרש משלי הוא מן המדרשים שמאמרי התנאים והאמוראים שבו אינם מובאים בשום מקום. מדרש איוב עדיין לא היה ידוע כלל בזמנו של צונץ; עכשו נודעו קטעים אחדים ממנו. יש רמז שהיה מדרש לעזרא ולדברי הימים. מדרש שמואל אינו מדרש מקראות אלא הוא בעיקר קובץ דרושים, המיוסדים על ספר שמואל.

מדרש רבה.

מדרש רבה הוא קבץ אגדי הכולל פרושים ודרשות לחמשת חומשי התורה ולחמש המגלות. עשרת המדרשים שנכללו בקבץ זה נבדלים זה מזה באפים ובדרכיהם, וזמן חבורם נמשך מן המאה השלישית למנין הרגיל עד המאה השתים עשרה. השם „רבה“ או, יותר נכון, „רבא“, שמתחלה נקרא בו רק מדרש בראשית ואחר כך התפשט על שאר המדרשים שנספחו אליו, הוראתו „גדול“, ומכון איפוא שהמדרש הזה הוא הגדול, בהבדל ממדרש אחר, שנקרא „קטן“. הסברה שהשם „רבה“ מוצאו מן הפתיחה למדרש בראשית „ר׳ הושעיא רבה פתח“, סברה שלפנים החזיקו בה

החוקרים, נעזבה עכשיו. (עיין שטרק „מבוא התלמוד" 1920).

הקבץ הגדול הזה משמש בבואה לחיי הנשמה של האומה העברית במשך שנות מאות רבות. הדרשן בעל־האגדה היה משמש תשמיש של נביא, של פיטן, של מטיף מוסר, של מנחם העם בימי צרתו, של חוזה חזיונות לעתיד לבוא, של ממשל משלים, של מטפח ומוסר אגדות ושמו־עות המתהלכות בקרב העם, של הוגה דעות ופלוסוף, הדן על השאלות העומדות ברומו של עולם. אפס בעל האגדה לא היה יוצר את יצירותיו מתוך חירות, אלא שקוע היה בכל מעיניו והרהוריו בספרות המקראות. מתוך ספרות זו ינק רוח הקדש ושאב את כל החמר ליצירותיו שלו. ה„כתוב" היה משעבדו שעבוד גמור, וכל רעיון שנצנץ במחו, כל רגש שסער בלבו, כל תמונה שנתרקמה בדמיונו — את הכל היה מוצא וצריך היה למצא בדבר הכתוב. צריך היה למצא — ואם אין לא היה מוצא לו מסלות ללב העם. כל חיי רוחו של העם הצטמצמו בבית המדרש. כאן היו מטפחים את המסורה הארוכה והקדומה שלו, כאן היו שוזרים וממשיכים את חוט הירושה ההולך ונמשך מלפני קדמות ההיסטוריה שלו, כאן היו טובעים ומחדשים, מחדשים וטובעים את ערכי התרבות שלו המהוים ומקיימים אותו כחטיבה מיוחדת בעולם. כאן היה בית החכמה והמדע שלו, בימת הדברנים שלו, בימת החוזים, המשוררים והפלוסופים שלו. וכל מה שנעשה ונאמר והורה והוגה כאן, וכל מה שהלב העברי היה מוצא בו את ספוקו כאן, היה שופע מתוך מעין כביר אחד, מתוך הספרות העתיקה של האומה, שנוצרה ברוח הקדש על ידי אנשים ששרתה עליהם רוח הקדש ושלאחר שמלאו את משלחתם ותפקידם בעולם נסתלקה רוח הקדש ושוב לא זכה אדם שתהא שרויה עליו. והיפלא איפוא, אם כל מי שרצה לבוא ולדבר אל העם, כל מי שהיה לו מה לדבר אל העם — מוכרח היה לתלות את דבריו בדבר הכתוב? וכך אנו רואים את החזיון היחיד והמיוחד בעולם, שדורות רבים של אנשי רוח מחטטים ומנקרים ומחפשים חפש מחופש בספרות שקדמה לפניהם, כדי למצא בה סמוכים ורמזים לרמזים למערכי רוחם הם. וכך נוצרה אותה אמנות הפרשנות, שאין דוגמתה בעולם, המעמיקה לפרק את הכתוב לכל פרקי פרקיו המיקרוסקופיים, כדי לגלות בו „הדשות ונצורות" ותולה בו את כל אפסי ההיקף של חיי ההוה ואת כל התעלומות והמסתורין שלעתיד לבוא. „זהו שאמר הכתוב". „הדא הוא דכתיב" — ה„כתוב" הוא ראשית ואחרית של החכמה והדעת, ואין לך חזיון בשמים ובארץ, במרומי על ובתחתיות שאול, בחיי עמים ולאומים ובחיי יחידים, במאורעות הגוף ובגלויי הנשמה שלא יהא נרמז בו. „הפך בה והפך בה דכולי בה".

„מדרש רבה" הוא אותו הים הגדול, שאלפי פלגים של יצירות האגדה שפעו והשתפכו אל תוכו. דמיונו כיער־עד, שרבבות אלפי צמחים ואילנות התלכדו והשתרגו בו בערבוביה המבלבלת את החושים. אתה תועה בעבי

היער הזה, פורץ לך דרך מבעד לסבכיו האחוזים ודבוקים יחד, ואתה נדהם משפעת הגידול ולמראה הפרחים והנצנים המזדמנים לפניך, שאין כמוהם ליופי ולחן ולאזנך בוקעות מנגינות צפרים, שיש בהן קסם מיוחד, שאין הפה יכול לדבר.

כזה הוא אוצר האגדה „מדרש רבה". בתוך הערבוביה הגדולה של דרשות ופירושים, שיש בהם רק משום „דרוש וקבל שכר", מבהיקים פתאם לפניך ברקי יצירה המכהים את העין, מנצנצים ניצוצות רעיונות עמוקים, נשמעים דברי חכמה ומוסר שהם מיסודו של עולם, דברי משלות שיש בהם משל אמנות גמורה, אגדות וספורים המצויינים בשכלולם הדרמתי וביפים ואמתם; ושוב ערבוביה של דרשות ופירושים, שהנפש תועה ביניהם עד שהיא מגיעה שוב לאיזו יצירה נאה המשמשת לה שלומים מלאים על כל היגיעה שיגעה עד שהיא באה אליה.

בעיקרו של דבר אין בין מדרש למדרש אלא זמן חבורו והיקפו, ואין בין בעל אגדה לבעל אגדה אלא הכשרון, שהאחד חונן בו במדה יתרה מחברו. הדרך היתה כבושה והכל דשו בה הלך ודוש דור אחר דור. והכל ינקו ממקור אחד, ממקור היצירה העיקרית שיצר הגיניוס העברי בעודנו בעצם רעננותו — מתוך עשרים וארבעת הספרים שבכתבי הקדש.

ואף על פי, שכבר דברנו למעלה (דף 990) על אודות המדרש „בראשית רבה" במקומו המיוחד לו, בכל זאת מכיון שאנו מיחדים כאן הדבור על אודות יתר מדרשי רבה, נביא דברים אחדים גם על אודותו.

„בראשית רבה" הוא המדרש היותר גדול ממדרשי האגדה על חמשת חומשי התורה. מספר פרשיותיו מאה ואחת. מקצתו הריהו באור המלים והפסוקים, ומקצתו הריהו כולל דרשות והגדות, שהקשר שביניהן ובין דבר הכתוב רופף הוא. מן הסגולות המיוחדות של מדרש זה הוא השמוש במלה „אתמהא" להוראת תימה או שאלה, והשמוש הנפרז במלים זרות ואפילו במקום שאין צורך בהן. לשונו כלה עברית, חוץ מספורים ושמועות עממיים הכתובים ארמית גלילית כדוגמת הארמית של התלמוד הירושלמי. דברי הלכה מצויים בו רק מעט. חבור המדרש הזה, חוץ ההוספות המאוחרות שבו (כגון ברכת יעקב השוה לנוסחו של התנחומא) חל זמן מועט לאחר חתימת התלמוד הירושלמי.

ספר בראשית בשפעת החמר הספורי שבו, הפותח במעשה היצירה ומסיים בירידת יעקב ובניו מצרימה, נתן ענין רב לבעלי האגדה לענות בו. מעשי בראשית, תולדות אדם וחוה, גן העדן, חטאו של אדם הראשון, קין והבל, דור המבול, דור הפלגה, נח, שלשת האבות ובני יעקב — כל אלה עוררו את דמיונם של בעלי האגדה לארוג על מסכת הספורים הקדומים איש את רקמתו המיוחדה, להוסיף על הספורים האלה פטורי ציצים ופרחים, שיש בהם משל ההפלגה השירית, מן התמימות המושכת את הלב ופעמים גם מן העמקות והחכמה העליונה. כמה תמימות פיוטית אתה מוצא במאמרו של בעל האגדה האומר, שהקב"ה „נטל שתי פקיעות

אחת של אש ואחת של שלג ופתכן זו בזו ומהן ברא את העולם". או כמה נאה הוא מאמרו של אחר, האומר, שהאורה נבראה על ידי „שנתעטף בה הקב"ה כשלמה והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו!" ואורה זו של מעשה בראשית לא היה „העולם יכול להתקיים בה ולפיכך נגנזה והיא מתוקנת לצדיקים לעתיד לבוא". את עולמו לא ברא הקב"ה בבת אחת, אלא היה בונה עולמות ומחריבם, עד שברא עולם זה שהוא נאה ומתוקן ביותר. ובעולם זה אין אף צפור פחות שבפחותים, שאין עינו של הקב"ה או של מלאכיו עושי דברו משגחת עליו, ואין לך עשב „שאין לו מזל ברקיע המכה אותו ואומר לו: גדל!" עולם הצמחים אינו עולם דומם, אלא: „כל האילנות משיחים אלו עם אלו, כל האילנות כאלו משיחים עם הבריות".

ולעומת דברי הפיוט האלה אתה מוצא במדרש זה מאמרים שיש בהם רמז לעיון מדעי, כגון המאמר: „שהמעשים היו הכוללים (כלומר: מכונסים יחד) והיו מותחין והולכין" כלומר: הלכו הלך והתפתח); מאמרי חכמה מעין זה: „פעמים שאין השמים והארץ מחזיקים כבוד אלהותו, פעמים שהוא מדבר עם האדם מבין שערות ראשו". או המאמרים: „כיון שנברא הברזל, התחילו האילנות מרתתים, אמר להם: מה לכם מרתתים? עץ מכם אל יכנס בי, ואין אחד מכם ניזוק"; או המאמר: „טוב מאד" — זה יצר הרע, שאלמלא יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה".

אבל כל המאמרים האלה ודומיהם אינם אלא רסיסים וניצוצות מבהיקים. ולכלל יצירות שלמות ומקיפות אין הם באים. בעלי האגדה מערים את רוחם פרורים פרורים בהערות בודדות מזהירות, בפתגמים ובמשלים קטועים, אבל אי אתה מוצא אצלם אף ענין אחד מכל הענינים החשובים שבספר בראשית שיהא מורצה הרצאה ממושכת ונעשה חטיבה בפני עצמו. לא מעשי היצירה, לא דור המבול ודור הפלגה ולא איש מאבות האומה, לא זכו להעשות במדרש זה חמר ליצור ממנו יצירה גדולה ומקפת.

שמות רבה.

שמות רבה, הכולל נ"ב פרשיות אינו חבור בעל אופי אחד, אלא ארבע עשרה הפרשיות הראשונות שבו שוות הן בסדורן ובתכונתן לבראשית רבה: הפרשיות הללו משמשות באור רצוף לגוף התורה בסדר של פסוק אחר פסוק, כענין שאנו מוצאים בבראשית רבה. מה שאין כן הפרשיות ט"ו-נ"ב, שכל עיקרן אינו אלא דרשות וקטעי דרשות עם פתיחות (על פי רוב מן ה„כתובים") ובאורים לפסוקים הראשונים של כל פרשה מפרשיות התורה. בחלק הזה אנו מוצאים הרבה דרשות הלקוחות מן התנחומא נוסח בובר וגם מן הפסיקתא.

הענינים שהמדרש עוסק בהם ביחוד הם: גזרת פרעה, שעבוד ישראל, הולדת משה, הצלתו וחנוכו בחצר המלך, הריגת המצרי, בריחת משה אל

מדין, גלוי אלהים בסנה, עמידת משה ואהרן לפני פרעה, עשר המכות, יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, מעשה העגל ובנין המשכן. בחבה יתרה מתארת האגדה את דמות דיוקנו של גואל ישראל ומחוקקו. לתכלית זו הריהי משתמשת בכל צבעי הדמיון והפיוט המצויים בבית גנזיה, ועם כל זה אין היא עוברת את הגבול ואינה מפריזה על המדה. עם כל גדלו ורוממתו של נביא הנביאים, אין האגדה מוציאה אותו מחוץ לגדר האנושיות, אלא משתדלת היא להבליט ביחוד את המדות האנושיות שבו, את אהבתו לעמו, את רחמיו העמוקים על סבלות אחיו, הנמקים בענים ובסבלות עבודתם, ואת התמכרותו ומסירות נפשו עליהם. היא מספרת עליו שלא בחר בו הקב"ה להיות גואל ומושיע לעמו אלא בשביל שראה את חמלתו הרבה לאחד מגדיי העדר שרעה: „אמר הקב"ה: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך, אתה תרעה צאני ישראל!"

ואף היחס שבין הקב"ה ומשה אנושי הוא ביותר. אי אתה מוצא ביחס זה אף פרט אחד, שיהא למעלה מן הטבע ומחוץ למדות המצויות בקרב בני האדם. הקב"ה אב ופטרון עליון הוא לישראל, ומשה הנהו שליחו ועושה דברו שעל ידו הוא מקיים את צביונו בעם סגולתו. הוא נושא ונותן עם משה, דן עמו ומשדלו בדברים כאחד האדם, ואף משה טוען לפניו, מעמיד פניו „כביכול כנגד הקב"ה ומרצהו ומפייסו בשעת כעסו".

הרבה מן הדרשות שבשמות רבה מסיימות סיום של נחומים ותקוה לימות המשיח. בין הדרשות בעלות תוכן מוסרי צריך לסמן את הדרשה כנגד הלואה ברבית, המצויינה בחריפותה ועמוקתה ובמשלים הנהמדים שהיא מסתייעת בהם כדי להוכיח כמה מן השחיתות והקלקול כנגד הטבע יש במדה מגונה זו המצויה בין בני האדם: „בוא וראה, כל בריותיו של הקב"ה לוים זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה לוה מן היום וכו' וכו' — ובשר ודם לוה מחברו ומבקש לבולעו ברבית וגזל! ואלו שנוטלים רבית אומרים להקב"ה: למה אינך נוטל מעולמך שכר שהבריות בתוכו, שכר הארץ שאתה משקה, שכר הצמחים שאתה מעלה, שכר המאורות שאתה מאיר, שכר הנשמה שנפחת, שכר הגוף שאתה שומר?"... (פרשה לא, ט"ז).

ספק הוא אם יש בספרות העולמית קטגוריא כנגד מלוי ברבית, המתרוממת לידי מדרגה מוסרית אוניברסלית שכזו.

במדבר רבה.

במדבר רבה הכולל עשרים ושלש פרשיות אינו ספר אחד אלא מרכב הוא משני חלקים שונים; חלק הראשון והגדול ביותר מחזיק ארבע עשרה פרשיות, היינו כשלש רביעיות מכל המדרש ומשמש פירוש לשתי הסדרות „במדבר" ו„נשא". חלק זה הוא מאוחר מאד ויש בו מאמרים משל התנחומא, הפסיקתא דרב כהנא, הפסיקתא רבתי וגם מחבוריהם של רבני צרפת. מאמרי האגדה מובאים בו שלא בשם אומרם, שלא כמנהג הקדמו-

נים. הפירוש, ששבעים השקל בשקל הקדש מכוונים כנגד שבעים השמות של הקב"ה, של ישראל, של התורה, של ירושלים וכו' — נמצא בספר אותיות דר' עקיבא; והפירוש, ש„כף אחת עשרה זהב" מכוונת כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם וכנגד עשר „הספירות", מעיד שהמחבר השתמש ב„ספר יצירה", שבו נזכרו עשר הספירות ראשונה. חלק זה נתחבר לא קודם המאה השתים עשרה.

החלק השני מפרשת ט"ו ואילך אינו בעיקרו אלא המדרש תנחומא. דרשות שלמות שבו אינן אלא הרצאת הדרשות שבמד' תנחומא, וגם הפתי־חות בדבר הלכה (בנוסח: „הלכה" או, כפי שאנו מוצאים בכתב היד של מדרש זה אשר באוצר הספרים בפריז בנוסח „ילמדנו רבנו") מעידות שמדרש זה כפוף להשפעתו של תנחומא.

דוגמה: למה ג' מיני עולה ואחד לחטאת? כנגד ארבעה טבעים שברא מהם הקב"ה את העולם וכו' ואלו הן: הארץ היא הכבדה שבכולן וכו' המים למעלה מן הארץ, האויר שממנו נוצר הרוח למעלה מן המים, והאש למעלה מן האויר, שהאש קלה מכולם (שם; וילנה ס"ב, ד'). תוספת ראיה על זמנו המאוחר של במ"ר, שילקוט שמעוני עדין לא השתמש בו.

דברים זוטא

„דברים זוטא", אחד מן המדרשים שאבדו. רק בילקוט שמעוני באים כמה מאמרים ממנו. בובר לקטם והוציאם והוסיף עליהם גם את המאמרים הנזכרים בכמה מקומות בשם דברים רבה ואינם נמצאים בדב"ר שלנו.

דוגמה: תורה אחת יהיה לאזרח ולגר (שמות י"ב, מ"ט), שלשה גרים הן, יש גר שנתגייר לשם אכילה, א"ל הקב"ה: נתגיירת בשביל הנבלה, הרי נתונה לך, שנא': לגר אשר בשעריך תתננה (דב' י"ד, כ"א), הגר השני — להיות מתפרנס כעני, הרי הן נותנין לו, שנא': ובקוצרכם את קציר ארצכם וגו' לעני ולגר תעזוב אותם (ויקר' י"ט, ט'), הגר השלישי, זה שנתגייר לשמו של הקב"ה, אמר הקב"ה: הוא שקול עלי כאחד מכם, שנא': חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ (במד' ט', י"ד), תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוככם (שמות י"ב, מ"ט), ולא עוד אלא שהוא שקול עלי כלוי, שנא': ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה (דב' י"ד, כ"ט), אמר משה לפני הקב"ה: רבש"ע הגר הזה כלוי לפניך? א"ל: גדול הוא לפני שנתגייר לשמי, משל לצבי שגדל במדבר ובא בעצמו ונתערב בצאן, היה הרועה מאכילו ומשקהו ומחבבו יותר מצאנו, אמרו לו: לצבי זה אתה מחבב יותר מן הצאן? א"ל: כמה יגיעות יגעתי בצאני, מוציאן בבוקר ומכניסן בערב עד שנתגדלו, וזה שגדל במדברות וביערים בא מעצמו לתוך צאני, לכך אני מחבבו, כך הקב"ה: כמה יגעתי בישראל, הוצאתים ממצרים, הארתי לפניהם, הורדתי להם את המן, הגזתי להם את השליו, העלתי להם את הבאר, הקפתים ענני כבוד עד שקבלו תורתי וזה בא מעצמו, לפיכך שקול עלי כישראל וכלוי (ילקוט בא רמז רי"ג).

מדרש יונה.

מדרש יונה נחשב על היצירות הנאות שבספרות המדרשית המאוחרה. לשונו עברית משובחת, סגנונו נחמד ומושך את הלב. תכנו ספורי אגדה ודרוש. את המאורעות המפליאים שאירעו את יונה בשעה שהוטל אל הים ונבלע מן הדג מצייר בעל המדרש, על יסוד החמר שהוא שואב ממקורות קדומים שונים ובעיקר משני התלמודים, ציור מבהיק ומלא חיים. חלקו השני של המדרש, המתחיל בפסוק „ויאמר ד' אל הדג" משמש דרוש, אשר תכנו הרצאות ספור יונה בדרך משל על הגוף. דרוש זה לקוח כלו מספר הזהר, וכנראה היו דורשים אותו בתפלת מנחה ליום הכפורים לאחר ההפטרה, כדי לעורר את העם לתשובה, ואמנם נקלטו כמה דברים בתפלות מוסף ונעילה של יוה"כ.

מדרש תהלים.

מדרש זה, שהקדמונים קראו לו „אגדת תהלים", והמאוחרים „שוחר טוב" על שם פתיחתו „שוחר טוב יבקש רצון" (משלי יא, כז) — ישן וחדש משמשים בו בערבוביה. עיקרו מדרשי אגדה קדומים, שמוצאם מתקופת התלמוד הירושלמי, אלא שהמסדר שנה את לשונם וסגנונם ומסרם בלשונו וסגנונו שלו. ולא עוד אלא שהמדרש הזה אינו חבור אחד, שיצא מתחת ידו של מסדר אחד. בפרקים שעד מזמור קי"ט משתמש המדרש בנוסח הפתיחה „זהו שאמר הכתוב", ומן המזמור קי"ט ואילך פוסק נוסח זה — אות הוא שחלק זה אינו מגוף המדרש העיקרי. ולא זו בלבד, אלא שגם חלק זה אינו מעשה ידיו של מסדר אחד. המזמורים קי"ט - קכ"א הנם הוספה מאוחרת, והמזמורים קכ"ב - קל"ז אינם אלא העתקה מן הילקוט. חלק זה נדפס ראשונה בסלוניקי בשנת 1515 בתור ספר בפני עצמו. את זמן סדורו של החלק הראשון קובע צונץ באחרית תקופת הגאונים. האמוראים הנזכרים בו כלם בני ארץ ישראל הם ולפיכך צריך לשער שסודר בארץ ישראל. החלק השני עוד מאוחר מזה.

דרכו של מדרש זה לבחור לו מכל מזמור כתוב אחד או כתובים אחדים הנאותים לו ביותר לצורך הדרושים שלו. גם השמוש בנוטריקון והגימטריאות הוא מן המדות החביבות עליו ביותר.

דוגמה: ובמושב לצים לא ישב (תהל' א', א'), זה קרח, שהיה מתלוצץ על משה ואהרן, מה עשה? כינס עליהם כל הקהל, שנא': ויקהל עליהם קרח את כל העדה (ובמד' ט"ז, י"ט), התחיל לומר לפניהם דברי ליצנות, ואמר: אלמנה אחת יש בשכונתי, ועמה שתי נערות יתומות, והיה לה שדה אחת, באתה לחרוש, אמר לה משה: לא תחרוש בשור ובחמור יחדו (דב' כ"ב, י'), באתה לזרוע, אמר לה: שדך לא תזרע כלאים (ויק' י"ט, י"ט), באתה לקצור ולעשות ערימה, אמר לה: לקט, שכחה ופיאה, באתה לעשות

גורן, אמר לה: תני לי תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני, הצדיקה עליה את הדין ונתנה לו, מה עשתה העניה? מכרה את השדה וקנתה שתי כבשות, בדי ללבוש מגזותיהן וליהנות מפירותיהן, כיון שילדו, בא אהרן ואמר לה: תני לי את הבכורות, שכך אמר לי הקב"ה: כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך, הזכר תקדיש לה' אלהיך (דב' ט"ו, י"ט), הצדיקה עליה את הדין ונתנה לו הולדות, הגיע זמן גזיזה וגזזה אותן, בא אהרן ואמר לה: תני לי ראשית הגז, אמרה: אין בי כח לעמוד באיש הזה, הריני שוחטן ואוכלתן, כיון ששוחטתן, בא אהרן ואמר לה: תני לי הזרוע והלחיים והקיבה, אמרה: אחר ששחטתי אותן לא ניצלתי מידך, הרי הם חרם עלי, אמר לה: אם חרם הן, כולם שלי, דכתיב: כל חרם בישראל לך יהיה (במד' י"ח, י"ד) ונטלן והלך לו, והניחה בוכה עם שתי בנותיה.

מדרש משלי.

עיקרו של מדרש זה הוא פירוש הכתוב, פעמים כמשמעו ופעמים שלא כמשמעו. את פירושיו שאב מתוך המדרשים הקדומים ומתוך התלמוד הבבלי. את התלמוד הירושלמי, כנראה, לא ידע. בפירוש הכתוב „לא ירעיב ד' נפש צדיק" (משלי י, ג) הריהו מתאר את משפט נשמתו של אדם בעולם הבא ומסתייע לצורך זה בתורת המסתורין שבספר „היכלות", שנתחבר לא קודם המאה התשיעית למנין הרגיל. מזה משמע, שמדרש משלי מאוחר הוא מספר היכלות. מדברי האגדה המועטים שבמדרש זה צריך לציין את החידות שהציעה מלכת שבא לשלמה, את המשא והמתן שבין ר' יוחנן בן זכאי ואספסינוס ואת מיתת ר' עקיבא. הנוסח המדרשי הנהוג „זהו שאמר הכתוב"... „ר'... פתח" חסר בו. את הדרושים ודברי האגדה שבמקורם נאמרו ארמית הריהו מוסר בעברית נאה. בכלל מצויין הוא מדרש זה בלשונו העברית הצחה, בסגנונו המצומצם ובהגיונותיו המוסריים.

מתוך שרוב שמושו של מדרש משלי הוא מן התלמוד הבבלי משערים שמסדרו היה מבני בבל.

שיר השירים רבה או מדרש „חזית".

חיבה יתרה נודעת מאת הדרשנים ובעלי האגדה לשיר השירים. יצירה זו, שיצר הגיניוס העברי בעודנו רענן וער לכל רגשות האדם באשר הוא אדם, לכל חמודות היופי והדרי הטבע שגדל ורבה אותו, נעשתה זרה ומוזרה במסבת תנאי החיים שנתהוו לאחר חרבן הבית השני. בתקופה זו של עבדות מדינית נפסק הקשר שבין אדם מישראל והטבע. ה א ד ם נתכווץ ונתעמך, רגשותיו הטבעיים והבריאים נתדלדלו, ואת מקומו ירש ה י ה ו ד י המשוקע בכל מהותו ועצמותו ביהדות. תחת הרוח הרעננה

המלאה חדות החיים ושירה, שהיתה מצויה בו לשעבר, תקפה אותו עכשיו רוח קשה, רוח של נזירות ופרישות מתענוגות הארץ התמימים הפשוטים, רוח המבקשת את ספוקה בתיאולוגיה ויונקת את עיקר חיותה מתוך ספרי הקדש. ובתוך ספרי הקדש נתגלגלה מגלה קטנה אחת, פליטת שירת ישראל, שרבי עקיבא הכריז עליה: „שלא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים, שאין כל העולם כדאי כיום שניתנה בו שיר השירים. למה? שכל השירים קדש וזה קדש קדשים" (מדרש שיר השירים א. י"א). וכך ניצל שיר השירים מדין גניזה ולבשוה צורה תיאולוגית, שמימית ולאומית. ההימנון לאהבה העזה כמות נקבע להימנון של ברית האהבה שבין כנסת ישראל והקב"ה, וכל פסוקיו, וכל תבותיו וכל אותיותיו הוצאו מידי פשוטם ונתפרשו על ענינים רוחניים, דתיים ולאומיים. „כל חכמתיה דשלמה לא סלת, אלא שיר השירים ל י ש ר א ל" (שם). כך היתה הורתו ולידתו של מדרש שיר השירים.

מדרש זה הנקרא גם „חזית" על שם הפתיחה שלו „חזית איש מהיר במלאכתו" משמש פרוש אגדי על כל פסוק ופסוק של שיר השירים, פרוש הספוג כלו רוך ואהבה לעם ישראל ולקדשיו. היחס שבין הקב"ה ובין עם סגולתו מפואר ומרומם במדרש זה בדברי חן ונעימות, שיש בהם מן הקלם שבמליצת שיר השירים. כמה חביבים הם דברי הדרשה המושלת את ישראל ליונה: „מה יונה זו צנועה, כך ישראל צנועים; מה יונה זו פושטת את צוארה לשחיטה, כך ישראל, שנאמר „כי עליך הרגנו כל היום"; מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה עוד אינה ממירה אותו באחר כך ישראל משעה שהכירו את הקב"ה לא המירוהו באחר"! וכמה נחמדה היא דרשה אחרת המושלת את ישראל לשושנה: „אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה; אני היא שהייתי חבויה ורמוסה בצלן של מלכיות, למחר כשיגאלני הקב"ה מצלן של מלכיות אני מרטבת כשושנה ואומרת לו שיר חדש.

מדרש שיר השירים הוא מן המדרשים העתיקים, והמקורות ששאב מהם מסדרו הם: תלמוד ירושלמי, בראשית רבה, פסיקתא דרב כהנא ויקרא רבה. חוץ מזה יש בו מאמרים מן המשנה והבריתא ומעט גם מן התלמוד הבבלי.

מדרש רות רבה.

מדרש זה שוה בכמה דברים למדרש שיר השירים. גם הוא משמש הסבר רצוף לכל הפסוקים שבספר, מקצתו דרך פשט ומקצתו דרך דרוש. פרשיותיו שמונה ובראשו מבוא הנחלק לשש פתיחות, שאחת מהן כוללת הרצאה ארוכה בענין: „שכל מקום שנאמר „ויהי אינו אלא צרה". הענינים שמדרש זה עוסק בהם ביחוד הם: הדור שבו אירע המעשה המסופר במגלת רות, אלימלך, נעמי, רות ובועז. הדור היה דור רשע: „אוי לדור ששפט את שופטיהם ואוי לדור ששופטיו צריכין להשפט". אלימלך, שהיה מגדולי

פרנסי הדור, נענש משום ש„כשבאו שני רעבון, אמר: עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי זה בקופתו וזה בקופתו. עמד וברח מפניהם". נעמי, „שהיו מעשיה נאים ונעימים", זכות היתה מלפניה שהכניסה את כלתה תחת כנפי השכינה.

ותאמר רות, אל תפגעי בי לשוב מאחריך (רות א' טז.), אמרה לה: לא תחטאי עלי, לא תסבין פגעיך מני, לעזבך לשוב מאחריך. מכל מקום דעתי להתגייר, אלא מוטב על ידך ולא ע"י אחרת, כיון ששמעה נעמי כך, התחילה סודרת לה הלכות גרים, אמרה לה: בתי, אין דרכן של בנות ישראל לילך לבתי תיאטראות ולבתי קרקסאות של גוים: אמרה לה (רות לנעמי): אל אשר תלך אלך; אמרה לה: בתי, אין דרכן של ישראל לדור בבית שאין שם מזוזה; אמרה לה: באשר תליני אלין, עמך עמי, אלו עונשין ואזהרות, ואלהיך אלהי, שאר מצות.

רות היתה „נעימה ומעשיה נאים": „כל הנשים שוחחות ומלקטות, וזו יושבת ומלקטת; כל הנשים מסלקות כליהן (כלומר, מרימות שמלותיהן בשעת לקיטה), וזו משלשלת כליה; כל הנשים משחקות עם הקוצרים, וזו מצנעת עצמה". בועז היה מגדולי הדור וזכה שיצא ממנו דוד, אשר מזרעו עתיד לצאת מלך המשיח. עיקרי המקורות, שמתוכם שאב המדרש הזה הם: תלמוד ירושלמי, בראשית רבה, פסיקתא דרב כהנא וויקרא רבה.

מדרש רות נתחבר כנראה בזמן חבורו של מדרש שיר השירים.

מדרש קהלת רבתי.

מדרש זה מפרש את ספר קהלת פסוק אחר פסוק. לצורך פרושו הריהו משתמש הרבה במדרשים קדומים (בראשית רבה, מדרש איכה, מדרש שיר השירים, ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא) וגם בדברי אגדה שבתלמוד ירושלמי וגם בתלמוד בבלי. ולא עוד אלא שמשתמש הוא גם בפרקי אבות ובמסכתות הקטנות (גרים, עבדים, ציצית, תפילין ומזוזה). כל זה מעיד על איחור חבורו של מדרש זה. אנו מוצאים בו ספורים, משלים, אגדות וזכרונות היסטוריים. הפירוש האליגורי עיקר בו. ארבע פעמים הוא מטעים ש„כל אכילה ושתיה שנאמר במגלה הזאת — בתורה ובמעשים טובים הכתוב מדבר". בדרך זו מתפרשים בו כל הכתובים, שיש בהם „דברים המטים לצד מינות" ושבשבילם בקשו לגנוז את ספר קהלת.

מן הפתגמים הנאים שבמדרש זה צריך לציין את אלה: „מי נברא בשביל מי, התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל התורה? לא תורה בשביל ישראל? אלא תורה שנבראה בשביל ישראל קיימת לעולמי עולמים — ישראל, שנבראה בזכותם, על אחת כמה וכמה!".

„מלכות נכנסת ומלכות יוצאת וישראל עומד לעולם".

„טוב יום המות מיום הולדו — נולד אדם, מונין לו למיתה, מת — מונין לו לחיים. נולד אדם — הכל שמחים, מת — הכל בוכין. ואינו כן: אלא נולד אדם — ואין שמחים, שאין יודעים באיזה פרק ומעשים יעמוד,

אם צדיק או רשע, אם טוב ואם רע. ומת הם צריכים לשמח שנפטר מן העולם בשם טוב ויצא מן העולם בשלום".

דוגמה: כאשר יצא מבטן אמו (קה' ה', י"ד), גניבא אמר, לשועל שמצא כרם והיה מסוייג מכל פנותיו, והיה שם נקב אחד ובקש להכנס בו ולא הוה יכיל, מה עבד צם תלת יומין עד דכחיש ותשש ועאל בהדא נקובא, ואכל ושמן, בעא למיפק ולא יכיל מעיבר כלום, חזר וצאים תלת יומין אוחרנין עד דכחיש ותשש וחזר היך מה דהוה ונפק. כד נפק, הוה אפיך אפוי (הפך פניו כלפי הכרם) ואסתכל ביה, אמר: כרמא, כרמא, מה טב את ומה טבין אינון פירין נבגוך, וכל מה דאית בך יאין ומשבחן, ברם מה הנייה ממך כמה דבר נש עליל לגווך כך הוא נפיק. כך הוא דין עלמא (וילנה ט"ז, ג').

מדרש מגלת אסתר.

מדרש זה מן הקדומים הוא, אף על פי שיש בו הוספות מרובות מזמן מאוחר. עיקרו אינו פירוש, אלא הרצאה אגדית, ומן הפרק השמיני ואילך פוסק הפירוש לגמרי. המקורות שמהם שאב הם: התלמוד הירושלמי, בראשית רבה, ויקרא רבה ופרקי דר' אליעזר. הרעיון העיקרי שבמדרש זה הוא, שכל הגזרה שנגזרה על ישראל בימי אחשורש לא באה אלא בשביל החטא שחטאו בסעודתו של אחשורש, ושגאולתם לא באה אלא בזכות צדקתם של מרדכי ואסתר. עלילות המן וגזרת אחשורש משמשות לבעל האגדה חומר נוח לסקור על הפורעניות שהתרגשו על ישראל מימות עולם עד ימות המן ולרמז דרך אגב על העלילות שמעלילים הגויים על ישראל בדורות המאוחרים: „ועדיין לא שנו מעשיהם" נאמר באגרתו של אחשורש אל מדינות מלכותו, „ואף על פי שהם בגלות בינינו מלעיגים אותנו (עלינו?) ואת אמונת אלהינו". אגרת קטרוג זו של אחשורש דוגמא קלסית היא לכל האגרות, הכתבים והחבורים שנכתבו למאות ולאלפים מימות המן ועד עתה. הראיות מדברי ימי ישראל ותורתו שאין כישראל גרוע בין העמים ושמאז היותו לגוי אינו אלא מזיק ומחבל את העמים שיש לו עסק עמו, הראיות מן המקרא וצרוף הכתובים המעידים על קלקולה של האומה העברית — כל אלה נסדרו ונערכו באגרת זו בחריצות יתרה, שגדולי ה„למדנים" שבצוררי היהודים היו מתקנאים בה. קטרוגו של המן ושל אחשורש סטירה חריפה היא על שונאי ישראל שבכל העתים והתקופות, העושים את תורת היהודים ודברי ימיהם פלסתר. בכלל מצויין הוא בעל המדרש ברוח הסטירה והבדיחה העוקצת, ואינו מניח כל מקרה שבא לידו ללגלג על המן הרשע ועל אחשורש הטפש, שנפתה לעצתו. כמה מן ההתול השנון אתה מוצא במשל בסייחה, בחמורה ובחזירה, שמסתייע בו בעל המדרש להוכיח, שלא נתגדל המן אלא לרעתו! (פרשה ז). או כמה מן החדוד היהודי אתה מוצא בדברי הקוץ שאמר כי רק הוא ראוי שהמן

יתלה עליו: „שאני שמי קוץ והוא קוץ מכאיב, ונאה שיתלה קוץ על קוץ!"

אבל לא רק בהתול ולגלוג חריף גדול כחו של בעל המדרש, אלא אתה מוצא אצלו גם דברים שיש בהם כדי להרעיש את הלב. החזון המתאר את קטרוגו של השטן על ישראל, שנהנו מסעודת אחשורש, את החתימה שחתם הקב"ה על מגלת הכליה, את בכית התורה ומלאכי השרת והתקדרות מאורות השמים על גזרה זו, את אליהו הרץ בבהלה אצל אבות העולם ואצל משה לעוררם שיעמדו בפרץ ויבטלו את רוע הגזרה — חזון זה, אף על פי שניכרת בו השפעת איכה רבתי, עם כל זה ראוי הוא להחשב על מיטב יצירות האגדה. וממיטב היצירות הללו הנם גם חלום מרדכי ואסתר, תפלת מרדכי ואסתר והתיצבות אסתר לפני אחשורש לבקש על עמה. הפרקים הללו נכתבו בעברית מקראית משובחת, שאין דוגמתה ליופי בכל הספרות שלאחר המקרא. אמנם מוצאים אנו את הפרקים האלה בספר „יוסיפון", אבל אין הכרע בדבר להחליט כי ספר יוסיפון הוא מקודם הראשון ומשם נתגלגלו ובאו אל המדרש. קרוב לודאי, שנהפוך הדבר, שעיקרם במדרש אסתר ומשם לקחם בעל היוסיפון, כשם שלקח ואסף אל ספרו הרבה דברים מספרים אחרים.

דוגמה: אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא (אסתר ג׳, א׳), זה שאמר הכתוב, כי רשעים יאבדו ואויבי ה׳ כיקר כרים (תהל׳ ל"ז, כ׳), שאין מפטמין אותן לטובתן אלא לטבחה, כך המן הרשע לא נתגדל אלא למפלתו. משל לאדם שהיתה לו סייחה וחמורה וחזירה והיה נותן לחזירה בלא מדה, לחמורה ולסייחה במדה; אמרה סייחה לחמורה: מה שוטה זה עושה? אנו שעושין מלאכתו של בעל הבית, נותן לנו במדה, ולחזירה שהיא בטלה — שלא במדה; אמרה לה (החמורה): תבא השעה ואת רואה במפלתה, שאין מאכילין אותה יותר לכבודה אלא לרעתה; כיון שבא קלנדס מיד נטלו לחזירה ונחרוה; התחילו נותנין שעורים לפני אמה של חמורה, והיתה מנשבת בהן ולא אכלה, אמרה לה אמה: בתי, לא המאכל גורם אלא הבטלה גורמת; כך, לפי שכתוב וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו, לפיכך ויתלו את המן (ראש פר׳ ז׳).

ספרי דאגדתא למגלת אסתר והם: מדרש „אבא גוריון", מדרש „פנים אחרים", מדרש „לקח טוב מטוביה בן אליעזר". מדרש אבא גוריון נקרא על שם תחלתו: אבא גוריון איש ציידן אמר חמשה דברים. אגרת אחשורוש הראשונה לאבד את היהודים, נמצאת באבא גוריון עברית וגם ארמית. מדרש אבא גוריון בא גם בילקוט. כמוהו מדרש אחר, שקטעים ממנו פרסם ילינק בבית המדרש 1 19 - 24, ובובר הוציאו בשתי נוסחות בשם מדרש פנים אחרים; עוד הוציא עפ"י כ"י, שהובא מתימן לירושלים, אגדת אסתר, והוא מדרש מקובץ ממס׳ מגילה ומס׳ אחרות, ממדרש פנים אחרים, מן המכילתא וגם ממקורות אחרים שאינם ידועים לנו, כפי הנראה ממדרשים שאבדו לנו.

ת ר ג ו ם ש נ י למגלת אסתר, כולו אגדה. פותח בעשר מלכויות, שבהן היתה מלכות אחשורוש הששית, ודורש את אחשורוש לגנאי. הכסא שישב עליו אחשורוש הוא כסא של שלמה. מתוך תאורו של הכסא נתן מקום לספר גם בגדולת שלמה. בחכמתו ושלטונו על שדים, פגעים, חיות רעות, רוחות ולילין. שלמה מבין לשון כל הבריות וע"י תרנגול הבר נודע לו יקרה של מלכות שבא והוא שלח לה אגרת שתבוא אליו, ודרך אגב ספר גם עליה ועל חידותיה. עלילותיו של המן, המבקש לאבד את היהודים, מסופרות בפרוטרוט ובאמנות יפה. אסתר אינה מגדת את מלדתה, לפיכך עשה אחשורוש הנחה לכל המדינות כדי שתהנה גם מדינתה של אסתר. שתי האגרות של אחשורוש, לאבד את היהודים ולהצילן מוצעות לכל פרטיהן.

מ ד ר ש י ם ל פ ר ש י ו ת ב ו ד ד ו ת. בין מדרשי המקראות וקובצי הדרשות לנושאים מסוימים אנו מוצאים כמה מדרשים לפרשיות או לפסוקים בודדים: מדרש ת ד ש א על שם הפסוק הראשון „תדשא הארץ דשא" (בראש' א', י"א), שבו הוא מתחיל, נקרא גם ברייתא דר' פנחס בן יאיר, וגומר: עד כאן מדברי ר' פנחס בן יאיר, והוא בא ללמד שהעולם והמקדש והאדם מכוונים זה כנגד זה, מה שברא הקב"ה בזה, ברא בזה: שתי עינים כנגד יכין ובועז במקדש, כנגד חמה ולבנה בעולם; שבע מנורות כנגד שבעה כוכבים וכו' וכו'.

הרי שיסודו של מדרש זה היא המדה „כנגד" השנויה בברייתא דל"ב מדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. אבל אין הוא דורש רק את הפרשה של מעשה בראשית אלא גם את מעשה המשכן, המנורה והמזבח בס' שמות, גם את הקרבנות, הנגעים והטומאות בויקרא, וגם קצת פרשיות במדבר, דברים ואיכה. יש בו גם רמזי סודות וגמטריאות, כגון: כ"ב מעשיות בראשית כנגד כ"ב דורות עד יעקב אבינו וכנגד כ"ב אותיות.

מדרש „ו י ס ע ו", על שם תחלתו (בראש' ל"ה, ה'), ונקרא (בראש' ב', א'), אבל דורש גם פסוקים בויקרא, במדבר ודברים. אין לנו אלא שרידים ממנו שאסף גרינהוט והדפים בס' הילקוטים 2, 16-20, ושוב נדפסו באוצר המדרשים של אייזנשטיין 156-157.

מדרש „ו ה ו א ע ב ר ל פ נ י ה ם", מתחיל בפסוק זה (בראש' ל"ג, ג'), דורש את הפסוק כרחם אב על בנים (תהל' ק"ג, י"ג) ומספר מעשה להוכיח שהאב מרחם על הבנים יותר מן האם.

מדרש „ו י ס ע ו", על שם תחלתו (בראש' ל"ה, ה'), ונקרא גם „ס פ ר מ ל ח מ ו ת ב נ י י ע ק ב" לפי ענינו. מתחלה היתה חתת אלהים על יושבי כנען שראו גבורת שמעון ולוי בשכם, אבל לאחר שבע שנים נתכנסו כל מלכי האמורי להלחם ביעקב ובניו, וכולם נגפו לפני יהודה ואחיו; לסוף באו הללו ליעקב ובניו בלא כלי מלחמה והשתחוו להם ובקשו מהם שיעשו שלום, ואז עשו עמהם שלום. — כשהיו

יעקב ובניו שרויים באבלות על מות לאה עלו עליהם עשו ובניו למלחמה. מתחלה נסה יעקב לדבר לעשו „דברי שלום, רעות ואחוה", וכשלא קבל ממנו, „משך יעקב בקשתו" והכה לעשו „ונחלה עשו מן החץ והלך ומת", ואחרי מלחמה קשה „יצאו בני עשו ונפלו לפני יעקב ונשתטחו לפניהם ונתחננו להם עד שעשו עמם שלום ונתונים למס עובד".

מדרש זה נמצא גם בילקוט על הפסוק ויסעו רמז קל"ג.

מדרש „ברכת יעקב אבינו" ע"ה, ידוע גם בשם: שטה חדשה לבראשית רבה על ברכת יעקב אבינו לבניו, ברכת יהודה מרובה מברכת כל אחיו יחדיו.

מדרש „ויושע", על שם תחלתו (שמות י"ד, ל'), פותח באגדה על העקדה ודורש פרשות השירה (ובשביל כך הוא נקרא גם מדרש לשירת הים) וגומר במלחמות המשיח: ארמילוס הורג את משיח בן יוסף ונהרג ע"י משיח בן דוד, ואחר כך באה הגאולה.

מדרש „עשרת הדברות", נדפס עפ"י כ"י שנמצא בוטיקן, ובאותו כ"י הוא נקרא הגדה של שבועות. בראש המדרש פתיחה על בריאת העולם ועל התורה, ואח"כ הוא דורש את הדברות (הדברה האחרונה חסרה) ולכל אחת מהן — חוץ מן הראשונה והששית — מביא ספורי מעשיות לפי הענין. לדברה ב' — מעשה חנה ושבעת בניה שנהרגו על קדושת השם; לדברה ג' — מעשה באדם אחד שלא רצה להשבע וגם בצואה הזהיר את בנו שלא להשבע; לדברה ד' — מעשה בפרת חסיד שלא רצתה לעבוד בשבת; לדברה ה' — מעשה בדמא בן נתינה, וכו' וכו'. ס"ה באים שבעה עשר ספורי מעשיות; ששה מהם באו גם בספר המעשיות לר' נסים, וכפי הנראה כבר השתמש ר' נסים במדרשנו זה.

מדרש „ואלה תולדות אהרן ומשה", על שם במדבר ג', א', ודורש גם את הפסוק הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד (תהלי' קל"ג, א'), בנוהג שבעולם, אחים שונאים זה את זה, קין שנא את הבל, ישמעאל את יצחק, עשו את יעקב, השבטים שנאו את יוסף, אבימלך הרג את אחיו, אבל משה ואהרן מחבבים זה את זה ומגדלים זה לזה.

מדרש „ברכת כהנים", רובו ספרי ובמ"ר, אבל יש בו דרושים שאינם ידועים ממקום אחר, כגון: יאר ה' פניו אליך (במד' ו', כ"ה), זה מאור התורה, וכה"א: כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו' כ"ג); ויחנך אף חנונין בדעת ובינה, ד"א ויחנך במשאלות לבך, וכה"א: וחנותי את אשר אחון וגו'.

מדרש „אספה", על שם הכתוב: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל (במד' י"א, ט"ז). מן המדרשים שאבדו לנו. ולא נשארו ממנו אלא שרידים בילקוט.

הגדת שמע ישראל, פמליא של מעלה, מלאכי השרת, נהר די נור — נדפסה ע"י ילינק בבהמ"ד 5, 165-166, ושוב נדפסה באוצ"מ ב', 550-551.

מדרש זאת הברכה, לא נשארו ממנו אלא קטעים מעטים. לדוגמה: אשר ברך משה איש האלהים (דב׳ ל״ג, א׳), למה היה משה דומה באותה שעה לפני מלאכי השרת? אמר ר׳ שמעון בן חלפתא, להדין נחשא דיקרייתנא די קומי דדהבא נחש, וקומי נחש דהב (לגבי הזהב נחושת, ולגבי הנחשת זהב).

מדרש „ואשה אחת מנשי בני הנביאים״, על שם מל״ב ד׳, א׳. הק״בה ברא את חוה, משום שממנה עתידין יוצאות שרה, רבקה, רחל ולאה, ואשתו של עובדיה שהחביאה את הנביאים כשבקשה איזבל להרגם.

מדרש „אל יתהלל״, נוסד על הכתוב אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו וכו׳ "יר׳ ט׳, כ״ב־כ״ג), שלמה לא ניצל ע״י חכמתו והאשמדאי ישב על כסאו; דוד לא ניצל ע״י גבורתו וכמעט שנפל בידי ישבי בנוב; קרח לא ניצל ע״י עשרו.

מדרש „הלל״, נקרא גם ספר המעשים, והוא מדרש לתהלים קי״ג־קי״ח, פותח בשאלה, כיצד אכלו בני ישראל את זבחיהם לפני דוד שאמר את ההלל? ומשיב: הלל משה אמרו. אח״כ דורש את המזמורים האמורים במדה מרובה מזו של מדרש שוחר טוב. מזמור קצ״ו, שנשמט כולו משוחר טוב, משמש כאן יסוד לדרשות של לעג כלפי עבודה זרה. ילינק, בהמ״ד 5, 87-110 אוצ״מ 127-137.

מדרש „שוחר טוב״ לתהלים ס״ח־ע״א, צ״ו־צ״ט ובפרט קי״ט, הוספות לשוחר טוב (מדרש תהלים). ילינק בהמ״ד 5, 70-86.

מדרש „ה׳ בחכמה יסד ארץ״. יש להבחין בינו ובין מדרש כונן אעפ״י ששניהם דורשים כתוב אחד: ה׳ בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה (משלי ג׳, י״ט). המדרש שלפנינו פותח בהשואת העולם לילוד אשה: שניהם מתחילים מן הטבור ומשם נמתחים לכאן ולכאן; טבורו של עולם היא ירושלים, טבורו עצמו זה המזבח, ומכוון לו מזבח של מעלה. בזמן שהיה בהמ״ק קיים היה כהן גדול מקריב ומקטיר למטה, ומיכאל כנגדו מלמעלה מקריב ומקטיר; משחרב בהמ״ק אמר הקב״ה למיכאל: הקרב תקריב לפני זכיותיהן ותפלותיהן ונשמות של צדיקים הגנוזות תחת כסא הכבוד ותינוקות של בית רבן, ואני מכפר עוונותיהן של ישראל.

מדרש „כונן״, נקרא גם ברייתא דמעשה בראשית, על התורה שקדמה למעשה בראשית, על מדות העולם (שליש ים, שליש מדבר, שליש ישוב), על הגן עדן והגיהנם, על ישראל ואומות העולם ותקופות השנה.

מדרש „חסד לאומים חטאת״, אגדות למשלי י״ד, ל״ד, חסד שעשה אברהם חטאת הוא לאומות העולם; חסד שעשו אנשי נינוה חטאת הוא לאומות העולם, שלא עשו תשובה.

מדרש „אשת חיל״, דורש כל מדה טובה של אשת חיל ומיחסה לאחת מן הנשים האמורות בספרי הקודש, כמו במדרש משלי.

מדרש „תמורות״, לקצת פסוקים בקהלת, והוא דרוש לשבת

סכות. גם זה לעמת זה עשה אלהים (קה' ז', י"ד), ברא חכמים וטפשים כדי להבדיל זה מזה, וברא מתים וחיים כדי להבדיל בין זרע ושממה, ברא חן וברא כיעור, זכרים ונקבות, ברא אש ומים, ברזל ועץ, אור וחושך, חום וקור, אכילה ורעבון, שתיה וצמאון, הילוך וחגרות, ראיה וסמיות, שמיעה וחרישות, ים ויבשה, דיבור ואלמות, מעשה ובטלות, דאגה ורצון, שחוק ובכיה, רפאות וחולי וכו' וכל זה להודיע גבורתו של הקב"ה, שכל דבר שברא ברא בשתים ובשתוף ובתמורה.

מדרשׁ „ביום השמיני" לשמיני עצרת, שקוראים בו קהלת, דומה קצת למדרש תמורות, וגם הוא דורש את הכתוב זה לעמת זה עשה אלהים: צדיקים ורשעים, כדי שיהיו מכפרים אלו על אלו, עניים ועשירים, כדי שיהיו מפרנסים אלו לאלו.

מדרש „על כתובים המכחישים זה את זה". אחת מי"ג מדות דר' ישמעאל ומל"ב מדות דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי היא שכתוב שלישי מכריע בין שני כתובים המכחישים זה את זה. בתוספות לברייתא דל"ב מדות מוצעות גם כמה דוגמות. במדרש זה אין כתוב שלישי מכריע, אלא הדרשן מוצא פשרה, וכאמן גדול — מעיר לוי גינצברג — יודע הדרשן לחבר שלשת חלקי הדרשה לאחת. כתוב אחד אומר: תורה אחת יהיה לכם לאזרח ולגר הגר בתוככם (שמות י"ב, מ"ט), וכתוב אחד אומר: לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה (דברים י"ד, כ"א), אין הכתוב הזה מדבר בגר שנתגייר, אלא בגר שהוא מבחוץ. לפי הכתובים פעמים הקב"ה נראה פעמים אינו נראה, פעמים עונה פעמים אינו עונה, וכו' והפשרה היא: כאן קודם גזר דין, כאן לאחר גזר דין. יש במדרש זה גם כמה וכוחים, ולפי השערתו של גינצרג הם מכוונים כנגד הנוצרים.

מדרש „חסר ויתר", נקרא גם מדרש חסרות ויתרות — טעמים עפ"י דרך הדרש לחסר ויתור שבמקרא, וביחוד בחמשה חומשי תורה. „כל אלהים שבתורה ושבמקרא חסרים וכו' לפי שאינו מדקדק עם בריותיו בדין, שאילו מדקדק לא היה העולם מתקיים אפילו שעה אחת"; „כל אלהי שבמקרא חסר חוץ מאחד: וירום אלוהי ישעי (תהל' י"ח, ט"ז), כשהישועה באה כל החסרות מתמלאות". חוץ מטעמי חסרות ויתרות אנו מוצאים במדרשנו זה דרשות גם לדברי מסורה אחרים, כגון קרי וכתיב. נ' תלויה מ"ם סתומה באמצע תבה (ולמרבה המשרה, ישע' ט', ו') וכדומה.

ד. מדרשים על אנשים מפורסמים

פרק אדם הראשון. עשרה גזרות נגזרו על אדם הראשון ועשרה על חוה ועשרה על הנחש ועשרה על האדמה, והן נמנות אחת אחת.

ספר חנוך. הכתוב ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים (בראש' ה', כ"ד) נעשה יסוד

לאגדת חנוך. יונתן תרגם: ופלח חנוך בקושטא קדם ה׳ והא ליתוהי עם דיירי ארעא, ארום איתנגיד וסליק לרקיעא במימר קדם ד׳ וקרא שמיה מטטרון ספרא רבא. חנוך הוא מטטרון גם לפי ספר היכלות, הקשור בשמו של ר׳ ישמעאל בן אלישע. מתחלה התהלך חנוך עם בני האדם ולמדם חכמה ודעת; אח״כ לקח אותו אלקים, וכאליהו עלה גם הוא בסערה השמימה בסוסי אש ורכבי אש.

ספר נח. בני נח הוכו בחלאים ובמכאובים ובכל מיני מדוה, עפ״י תפלתו של נח ירד אליו „אחד ממלאכי הפנים הקדושים ושמו רפאל" ולמדו כל מיני רפואות מעצי הארץ וצמחי האדמה, וכל זה כתב נח בספר. לפי נוסחה אחרת כבר קבל אדה״ר את ס׳ הרפואות, שבא אח״כ לידי נח, כשהגיע שעתו של נח למות מסר את הספר לשם, ושם מסרו לאברהם, וכן מדור לדור עד שבא לידי שלמה.

צואת נפתלי. צוואותיהם של בני יעקב אין לנו אלא ביונית. צואתו של נפתלי נמצאה גם בעברית. נפתלי מספר לבניו את חזיונותיו ומצוה להם לבניו שידבקו ביהודה ובלוי ולא יתחברו לבני יוסף. גסטר פרסם את הנוסחה העברית.

מדרש „פטירת אהרן" מספר על מעשה מי מריבה, על חבת העם לאהרן, על סמיכת אלעזר בן אהרן.

מדרש „גלית הפלשתי" מספר על דוד שנפל בידי אחיו של גלית ואבישי הצילו. אגדה מעין זו מסופרת כבר בתלמוד (סנה׳ צ״ה, א׳). השוה גם מדרש אל יתהלל, הנזכר לעיל.

דמות כסאו של שלמה המלך ע״ה; כסא ואיפודרומין של שלמה המלך; מעשה בשלמה המלך ע״ה; משלים של שלמה המלך, דמיונו של העם יצר אוצר רב של אגדות על שלמה המלך וכסאו הנפלא, על חכמתו וידיעתו שיחות חיות ועופות, על שלטונו ברוחות ושדים, על מאורעות חייו ודברי ימי מלכותו, על מעלותיו ומורדותיו. בשלמה המלך נתלו גם הרבה אגדות ישמעאלים, וגם מהן נזונה אגדת שלמה העברית.

ענין חירם מלך צור. לא רק שלמה אלא גם חירם ידידו ואיש בריתו משמש יסוד לאגדות מרובות ומופלאות. חירם הוא אחד מתשעה שנכנסו חיים לג״ע (ד״א זוטא פ״א); חירם מלך צור הוא חירה העדולמי שהיה בימי יהודה וחי קרוב לאלף ומאתים שנה (ב״ר פ״ה, ד׳); חירם עשה עצמו אלהות, ובשבילו נגזרה מיתה על אדה״ר (שם ט׳, ו׳). במדרש שלפנינו מסופר שגאותו של חירם היתה קשה מאד. מה עשה? העמיד בים ארבעה עמודים ארוכים של ברזל שאין להם שעור ועליהם בנה לו שבעה רקיעים ועשה לו כסא וחיות, רעמים, ברקים וזיזים. ומה היה סופו? הביא הקב״ה עליו נבוכדנאצר והורידו מכסאו והמיתו מיתה משונה. ואותן הפלטין מה נעשה בהם? קרע הקב״ה את הארץ וגנזם לצדיקים לעתיד לבוא.

ספר אליהו ופרקי משיח ונסתרות ר"ש בן יוחי. אחת הדמויות המופלאות של האגדה הוא אליהו הנביא המבשר, המגלה רזי העולם ורזי התורה. במדרשנו הוא ישן תחת הרותם ומיכאל השר הגדול מגלה לו קץ וזמן שעתיד לבוא באחרית הימים בסוף ארבע מלכיות, בימיו של מלך רביעי, ואליהו מספר על המראות שהוא רואה.

ספר זרובבל, בו רואה זרובבל את משיח אסור בכלא ברומי רבה, ושמו מנחם בן עמיאל ומטטרון — הוא מיכאל — נראה לזרובבל, וזרובבל שואל לו: מתי יבוא נר ישראל? ומטטרון משיב: מנחם בן עמיאל יבוא פתאום ולא יאמינו בו, ויביטו בו החכמים ויבזוהו, ולסוף תבוא הגאולה אחרי שבן דוד ימית את ארמילוס.

„מעשה דניאל" ע"ה, כ"י פרסי ותורגם עברית ע"י אברהם בהן קפלן. תכנה של האגדה — ביאת המשיח והגאולה העתידה. מוצאה בלי ספק מאחת מארצות האסלאם, ויש בה רמזים למחמד וגם למסע הצלב. לוי גינצברג הוציא חזון דניאל, שלא היה ידוע עד עתה, ובו אנו מוצאים עניניה של מלכות ביצנץ.

חוץ מאלו המנויים כאן יש לנו עוד כמה וכמה כתבי אגדה, הקשורים בשמותיהם של תנאים ואמוראים, וביחוד בשמותיהם של ר' ישמעאל, ר' עקיבא, ר' שמעון בן יוחאי, ר' יהושע בן לוי, כשם שיש לנו עוד כמה כתבי אגדה על עניני הגאולה והבלי משיח, אלא שהם יוצאים כבר לגמרי מגבולה של האגדה המדרשית, המעמידה את דבריה לכה"פ במקצת על דרשת המקראות, ונכנסים לגבולה של האגדה המליצית הספרותית.

מדרשי ענינים

מדרשי ענינים. בזמן הגאונים נתמעטו מדור לדור מדרשי המקראות ונתרבו הדרשות לנושאים מסוימים, וכבר אנו מוצאים את הנדבכים הללו אפילו בויק"ר. שמו"ר ובמ"ר חצים מדרשי מקראות וחצים מדרשי ענינים! דבר' רבה כולו מדרש ענינים. כיוצא בזה אגדת בראשית, מדרש השכם, מדרש שמואל ופסיקתא רבתי, שגם הם כלם מדרשי ענינים.

„אגדת בראשית", או אגדתא דבראשית, נסדרה בזמן מאוחר בימי הבינים עפ"י מקורות קדמונים, ביחוד עפ"י התנחומא, ואין ממש במה שאמרו ליחס אותה לרב (חברו דשמואל), או גם לר' מאיר. יש בה כ"ח דרשות וכל דרשה בת ג' פרקים: פרק ראשון קשור בס' בראשית, פרק שני — בנביאים, פרק שלישי — בכתובים (תהלים). לפי"ז צריכים להיות פ"ד פרקים (ג' פעמים כ"ח); למעשה אין בדפוסים הראשונים אלא פ"ג פרקים; בדרשה י"ג חסר פרק הכתובים (בובר בהוצאה שלו השלים פרק זה עפ"י כ"י). הקשר שבין פרק התורה לפ' הנביאים דומה לזה שבין הסדרה וההפטרה. המבול מקושר בגוג ומגוג (פר' א', ב'); שרה (כ"ח, ב"ט), רחל (נ"ב, נ"ג), גם לאה (מ"ח, מ"ט), מקושרות בחנה, שעקרה היתה גם היא תחלה; לדוד הבא בימים מתקשרים אברהם (ל"ד, ל"ה) ויצחק

(ל"ז, ל"ח); יצחק מתקשר גם לעלי (מ', מ"א). בפרק הכתובים יש תמיד מענינו של פרק התורה. הכתוב רבת צררוני מנעורי (תהל' קכ"ט, א') חוזר ונשנה בחמש דרשות (ס', ס"ג, ס"ו, ס"ט, ע"ב), הכתוב אשא עיני אל ההרים (תהל' קכ"א, א') — בשבע דרשות (ל"ו, ל"ט, מ"ה, מ"ח, נ"ג, נ"ד, נ"ז). אגדת בראשית לא היתה ידועה עד שפרסמה מנחם די לונזאנו בספרו שתי ידות, ויניציה שע"ח; מהדורה מתוקנת יצאה ע"י בובר, קרקוי, תרס"ג.

מ ד ר ש ה ש כ ם , נקרא כך על שם הפסוק השכם בבקר והתיצב לפני פרעה (שמות ח' ט"ז). רובו הלכה ומעוטו אגדה. היה ידוע עד המאה הט"ו, ומאז נעלם. בובר רשם (במבוא למדרש לקח טוב) את המקומות, שבהם בא המדרש השכם; עפ"י רשימה זו אסף גרינהוט את השירים לס' שמות, ויקרא, במדבר והדפיס בס' הלקוטים א', ב', כ'.

דברים רבה

כ ל מ ק ו ר ו ת ה מ ד ר ש ה ז ה מ ש מ ש י ם התלמוד הירושלמי, שמות רבה, ויקרא רבה. בסופו אנו מוצאים הגדה גדולה על מיתת משה, הלקוחה בעיקרה מן המדרש „פטירת משה" בצרוף הוספות שונות. מטבעו של מדרש זה לתרגם לעברית את האגדות הנאמרות במקו־רית הנזכרים בלשון ארמית, וגם מרבה הוא להשתמש במלים זרות וביחוד ביוניות. על פי ההשערה נתחבר בארץ יון. ולדעת צונץ חל זמן חבורו בשנת תשע מאות למנין הרגיל. ה„ערוך" וגם רש"י אינם מזכירים את המדרש הזה, רק הילקוט מביא מאמרים ממנו וקורא לו בשם „אלה הדברים רבה", המחברים שחיו במאה השלש עשרה מייחסים את המאמרים, שהם מביאים ממנו, למדרש תנחומא.

דברים רבה כולל אחת עשרה פרשיות, שהן עשרים ושבע דרשות.

ד ב ר י ם ר ב ה , או אלה הדברים רבה, קדום לשמו"ר ולבמ"ר, אבל לפי מהותו קרוב יותר מהם למדרש ענינים. לפי הדפוסים שלנו יש בדב"ר י"א פרשיות כמנין הסדרות שבמשנה תורה. אבל צונץ כבר הבחין בו כ"ז דרשות, המתחילות בדרך שאלה: הלכה אדם מישראל, ועל זה באה תשובה; כך שנו חכמים; מכאן ואילך מתרחבת הדרשה חוליה אחרי חוליה, ובסוף היא מסימת בדברי נחמה. ההתחלה היא אפוא מעין זו של התנחומא ילמדנו, ומשום שבכבר הוברר שמדרש דברים שבתנחומא אינו דומה כלל עפ"י סגנונו לתנחומא, בא רייזמן לידי הנחה שדב"ר הוא תנחומא לדברים. אחריו מלא אפשטיין את דבריו בכמה ראיות בדורות. כמה מאמרים הבאים במקומות שונים בשם תנחומא אינם בתנחומא שלנו וישנם בדב"ר, וכנגד זה כמה דברים הבאים בשם דב"ר אינם בדב"ר שלנו, אלא הם, כפי הנראה, משל ר' משה הדרשן לדברים.

מדרש שמואל

מ ד ר ש ש מ ו א ל , נקרא גם אגדת שמואל, אגדתא דשמואל, מד' עת לעשות לה', עפ"י הפסוק הראשון שבו הוא מתחיל. אין הוא דורש את המקראות לא פסוק פסוק ולא פרשה פרשה, אלא הוא קובץ דרשות לס' שמואל. קצת מן הדרשות מתחילות במקראות מספר שמואל, וקצת מן הדרשות דומות לפסיקתות: הדרשה מתחילה באחד המקראות שבכה"ק, דורשת אותו ואחריו מקראות אחרים, ולסוף היא מגיעה גם למקרא בס' שמואל. יש גם דרשות מקוטעות: פעמים חסר מדרש הכתובים, פעמים חסרים דברי הנחמה בסוף. סכום כל הדרשות שלשים ושתים, מהן כ"ד לשמואל א', ח' לשמואל ב': פרשיות א'-ו' חנה ותפלתה; ו'-י"ב עלי, הארון ושמואל; י"ג-י"ח שמואל ושאול; י"ט-ל"ב דוד עד שקנה גורן ארנן היבוסי. מהדורה מתוקנת ע"י בובר, קרקוי תרנ"ג.

ירמיהו אמר: ארור היום אשר ילדתי בו (יר' כ'-י"ד) אמר ירמיה: אומר לכם למה אני דומה, לכה"ג גדול שעלה גורלו להשקות מים המרים וקרבו את האשה אצלו ופרע ראשה ופרסם את שערה, נטל הכוס להשקותה, נסתכל בה שהיא אמו, התחיל צווח ואומר: אוי לי אמי שהייתי משתדל מכבדך והריני מבזך, כך היה ירמיה אומר: אוי לי עליך אמי ציון, שהייתי סבור שאני מתנבא דברים טובים וניחומים והרני מתנבא עליך דברי פורענות (כ"ו, קכ"ט, ב').

פסיקתא רבתי.

פסיקתא זו צעירה לימים מפסיקתא דרב כהנא, אף אין היא משמשת קובץ בעל תוכן אחד כאחותה הבכירה המשמשת מדרש לימים טובים ולשבתות מיוחדות, אלא כוללת היא גם דרשות שלא מענין החגים והשבתות. לא כל הפיסקאות שבמדרש זה שוות. יש בה פיסקאות המביאות מאמרים משל דרשנים שנזכרו רק בתלמוד הירושלמי. הללו עתיקות ימים הן. ולא עוד אלא שהנוסח של כמה מקראות שונה בה מן הנוסח של המסורה המקובלה בכתבי הקדש שבדפוס ומתאים הוא לנוסח של התרגומים; יגם „סדר קריאת המפרשיות וההפטרות" שבמד' זה אינו מסכים לסדר המקובל שרובו מיסודו של רב בבבל. כל זה מוכיח על ישנו וקדמותו של חלק מן המדרש הזה. וכנגד זה אנו מוצאים בו פיסקאות, שמובאים בהן מאמרים משל דרשנים הנזכרים בגמרא הבבלית, וגם נמצאו בהן דברים מאוחרים שלא קדמו לתקופת הגאונים. כ"ח דרשות שבמדרש זה מתחילות בשאלה בדבר הלכה בנוסח „ילמדנו רבנו", כענין שאנו מוצאים במדרשי תנחומא. הרבה דרשות מסיימות בדבר נחמה או בתפלה קצרה: „אמן במהרה בימינו הקב"ה יקיים את המקרא שכתב „ופדויי ד' ישובון". צונץ משער שזמן חבורו חל בשנת תר"ה לאלף החמישי על סמך המאמר שנמצא בו: „הרי כמה זמן חרב בית המקדש, הרי שבוע, הרי יובל, הרי שבע מאות ושבעים ושבע שנה".

הערך הספרותי של חלק הגון מן הפסיקתא רבתי מצויין ביותר. מחברו היה פיטן ממין מעולה, בעל רגש נמרץ, בעל דמיון נעלה ובעל סגנון נפלא. הוא מפליא לצרף ולארג יחד אגדות קדומות ובורא מהן פואי־מות שלמות. ציור המאורעות שאירעו למשה כשעלה השמימה לקבל את התורה מצטיין ברחבות איפית ובלהט הדמיון שיש בו משל דנטי. מערכת אגדות זו מתחילה בדברים המצויינים האלה:

„כשניתנה התורה לישראל, נזדעזעו כל אומות העולם כילו ונתקבצו אצל בלעם הרשע ואמרו לו: שמא מבול מביא לעולם? או עילם נידון כבראשונה? בלעם הרשע פתח לפני בני בליעל ודבר השיב:

„אל תיראו, מלכי אדמה נגלה על בניו ברחמים
ואל תבהלו, רוזני אדמה! והופיע לתת לעמו תורה
שוכן שחקים בכבודו וחכמה ומוסר לידידיו!"

לאחר פתיחה זו מתאר בעל האגדה את הארץ והשמים בשעת מתן תורה, מסביר דרך אגב מפני מה ברא הקב"ה את עולמו בניסן. מרצה את ענין שנים עשר המזלות ומעביר על פנינו את נדודי משה ברקיע והסכנה שהיתה צפויה לו מלפני שרי מעלה: קמואל, הדרניאל, סנדלפון ה„גבוה מחבריו מהלך חמש מאות שנה ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו", רגיון נהר האש „שגחליו שורפות את המלאכים ושורפות בני אדם", ונליצור „המגלה טעמי צור וכנפיו פרושות לקבל הבל החיות, שאלמלי אין מקבלו, נשרפים מלאכי השרת מהבל החיות". הקב"ה מגין עליו מפניהם, פורש עליו מזיוו ומעמידו לפני כסאו ומצוהו להשיב תשובה לדרי מעלה, הממאנים לתת לו להוריד את התורה לדרי מטה. ולסוף פתח הקב"ה את שבעת הרקיעים ונגלה על בני ישראל עין בעין „ביפיו ובכבודו ובכתר שלו ובכסא כבודו".

מלאה צער לאומי נמרץ עד לדכדוכה של נפש היא מחרזת — האגדות המתארת את הרבן הבית הראשון. במרכזה של יצירה פיוטית זו, שנתכנס אל תוכה כל מה שארג ורקם דמיון האומה על רגע המשבר הזה בחייה, נצב אותו הנביא הגדול שבגדולים, אשר בו בחר הגורל לשים על שכמו את משא כל היגון והאבל של אומה ההולכת בגולה — ירמיהו. „יציאתו של ירמיה לעולם: זעק זעקה גדולה כבחור ואמר: מעי מעי אוחילה קירות לבי, איברי זעו עלי, שבר על שבר — אני ששברתי כל הארץ!" הוא בא לעולם ונבואת הסוף בפיו.

והפיטן בעל האגדה מעביר על פנינו את כל הטרגידיה האיומה של הנביא הגדול הזה, שכלו לב, כלו רגש, כלו אהבה לעמו האומלל ואשר נטל עליו לראות בעיניו שנבואתו נתקימה ועמו הלך שבי לפני אויביו האכזרים. „והיה הולך ורואה את השביל מלא דם, והארץ מרובצת בדם הרוגיה מכאן ומכאן... קבע פניו לארץ וראה פרסות רגלים של יונקים ועוללים מהלכים בשבי... היה גוחן לארץ ומנשקן"! בטוי יותר מרומם לרגשותיו של הנביא, לצערו ולרחמיו העמוקים מני ים אין להעלות

על הדעת. הנביא הגדול היה גוחן לארץ ומנשק את עקבות הילדים ההולכים בגולה — אכן רק פיטן, שיש בו ניצוץ משל ירמיהו גופו עלול היה לתאר על ידי פרט זה את כל עצמו ומהותו של ירמיה.

ומשל חזון נבואה אנו מוצאים במערכת האגדות המקודשה למשיח ולגאולת ישראל לעתיד לבוא. בעל האגדה מגשם את כל העוברות על האומה באישים מצויינים: משה משמש לו סמל ראשיתה והתהוותה, ירמיהו סמל חרבנה, ומשיח — סמל תחיתה ותקומתה. את מאורעות ההיסטוריה הוא רואה כגזרה מן השמים הצפויה וקבועה מראש, ואף המשיח העתיד לבוא משמש חוליה בשלשלת מאורעות העולם המתרחשים בעולם השפל על פי תכנית ערוכה מבראשית. אין הוא סוף המאורעות אלא ראשיתם. הוא קדם למעשי בראשית. „אתה מוצא: מתחלת ברייתו של עולם נולד מלך המשיח, שעלה במחשבה עד שלא נברא העולם". את דמות דיוקנו של המשיח מתאר בעל האגדה על פי מה שנאמר עליו בישעיה (נג): „איש מכאובות וידוע חולי", „נגוע מכה אלהים ומעונה", „מחולל מפשעינו מדכא מעונותינו". „שבוע שבן דוד בא מביאים קורות של ברזל ונותנים לו על צוארו עד שנכפפה קומתו והוא צועק ובוכה ועולה קולו למרום. אמר לפניו: רבש"ע! כמה יהא כחי, וכמה יהא רוחי, וכמה תהא נשמתי, וכמה יהיו איברי? לא בשר ודם אני? באותה שעה אומר לו הקב"ה: אפרים, משיח צדקי! כבר קבלת עליך מששת ימי בראשית, עכשיו יהא הצער שלך מצערי שלי. שמיום שעלה נבוכדנצר הרשע והחריב את ביתי ושרף את היכלי והגלה את בני לבין אומות העולם, חייך וחי ראשי שלא נכנסתי לכסא, ואם אין אתה מאמין לי, ראה טל שעל ראשי... באותה שעה אמר לפניו: רבש"ע! עכשיו נתיישבה דעתי, דיו לעבד שיהא כרבו"... אין הגאולה באה אלא מתוך יסורים, והמשיח נועד להיות נושא וסובל את כל היסורים שבעולם, את כל הענויים של כל הדורות עד שימלא את התפקיד של גואל, שנטל עליו מששת ימי בראשית. „בגילת נפשי ובשמחת לבי אני מקבל עלי (את היסורים) על מנת שלא יאבד אחד מישראל. ולא חיים בלבד יושעו בימי, אלא אף אותם שגנוזים בעפר. ולא מתים בלבד יושעו בימי, אלא אף אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשיו. ולא אלו בלבד, אלא אף נפלים יושעו בימי. ולא אלו בלבד יושעו בימי, אלא כל מי שעלתה על דעתך להבראות ולא נברא. בכך אני רוצה, בכך אני מקבל עלי"... גואל ישראל הוא גואל החיים והמתים, גואל העבר והעתיד, גואל היצירה שעדיין לא נתרקמה בדמות וצורה ומצפה לשעת הגלותה בעולם.

מדרשי מוסר, כשם שיש מדרשי מוסר ומדות טובות ששרשם מגיע עד לדורות התנאים (פרקי אבות, אבות דר' נתן) והאמוראים (דרך ארץ רבה ודרך ארץ זוטא), כך יש מדרשים מסוג זה גם מדורות הגאונים והדורות שאחריהם, ואלו הם: תנא דבי אליהו, מדרש גדול וגדולה, מדרש גדולה ענוה.

סדר אליהו רבה — וסדר אליהו זוטא

תנא דבי אליהו, והוא סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא. מדרש בשם זה נזכר גם בתלמוד. רב ענן הוה רגיל אליהו דאתי גביה דהוה מתני ליה סדר דאליהו, כיון דעבד (רב ענן) הכי (שקבל דורון מבעל דין), איסתלק (אליהו). יתיב בתעניתא ובעא רחמי ואתא ויתיב קמיה עד דאפיק ליה סידריה, והיינו דאמרי: סדר אליהו רבה, וסדר אליהו זוטא (כתוב' ק"ו, א'). כמה פעמים נזכר בתלמוד תנא דבי אליהו, כלומר: מה שדרש בבית מדרשו של אליהו (ועי' גם ב"ר נ"ד, ו': תני אליהו: רומי השטה וכו'); כשם שמס' דרך ארץ, מס' כלה, מגלת תענית נזכרו בתלמוד והן שונות הרבה ממה שהיו בימי התלמוד, כך גם תדב"א, אלא שהוא שונה עוד הרבה יותר מבן־שמו הנזכר בתלמוד, וברובו הגדול הוא מזמנים מאוחרים. הנה כן, למשל, הוא מתוכח עם הקראים: פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום, מצאני אדם אחד שיש בו מקרא ואין בו משנה (אליהו רבה פרק י"ד), בא חברו וישב כנגדו ואף בזה היה בו מקרא ולא היה בו משנה (שם פט"ו), והוא נושא ונותן עמו בענין רחיצת ידים, שבעה נקיים, שחיטה מן הצואר — אותן ההלכות שבהן נפלגו הקראים והרבנים. ובאופן ברור עוד יותר: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, מצאני אחד אחד ובא אצלי בדרך מינות ויש בו מקרא ואין בו משנה. אמר לי: מקרא ניתן לנו מהר סיני, ואמרתי לו: בני, והלא מקרא ומשנה שניהם מפי הגבורה נאמרו, ומה בין מקרא למשנה? אלא משלו משל למה"ד? למלך בשר ודם שיש לו שני עבדים, והיה אוהבן אהבה גדולה, ונתן לזה קב חטין ולזה קב חטין, לזה אגודה של פשתן ולזה אגודה של פשתן, הפקח שבהן מה עשה? נטל את הפשתן וארגו מפה, ונטל את החטין ועשאן סולת, בררה, טחנה ולשה ואפאה וסדרה על גבי השולחן, ופרס עליה מפה, והניחה עד שלא בא המלך, והטפש שבהן לא עשה ולא כלום, לימים בא המלך לתוך ביתו ואמר להן: בני, הביאו לי מה שנתתי לכם, אחד הוציא את הפת של סולת על גבי השולחן ומפה פרוסה עליו, ואחד הוציא את החטין בקופה ואגודה של פשתן עליהן, אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה, הוי אומר: איזה מהן חביב? זה שהוציא את השולחן ואת הפת של סולת עליו (אליהו זוטא פ"ב, 171). קצת מן החוקרים מוצאים בתדב"א גם רמז למלחמות האונגרים באיטליה (או בביצנץ; אליהו רבה ג', ה'), אבל ראיותיהם אינן מכריעות. ואל כל פנים ברור הדבר שתדב"א לא חובר לפני זמן הגאונים. המחבר לקט כל מה שמצא בתלמוד ובמדרש (וכבר השתמש בב"ר) בשם סדר אליהו או בשם תנא דבי אליהו, ועל הלקוטים האלה הוסיף כמה וכמה. מאיר איש שלום רשם בהקדמה למהדורה שלו כל המאמרים של התדב"א הנמצאים כבר בדברי תנאים ואמוראים, ומתוכם אנו רואים שמדרש זה כולו, בין מה ששאב מחברו ממקורותיהם של הקדמונים ובין מה שהוסיף משל עצמו, ענינו דברי מוסר ואמונה.

ודבורה אשה נביאה (שופטים ד', ה'), וכי מה טיבה של דבורה

שהיא שפטה את ישראל ומנבאת עליהם, והלא פנחס בן אלעזר היה בימים ההם? מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בן גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשה שעושה רוח הקודש שורה עליו (א"ר פ"ט, מ"ח).

מ ד ר ש ג ד ו ל ו ג ד ו ל ה , ילקוט דברי מוסר ומדות במה שבין אדם למקום ובין אדם לחברו ולמשפחתו, ובו עשרים פרק: א) צדקה; ב) תפלה; ג) תשובה; ד) ענוה; ה) תלמוד תורה; ו) מצוה; ז) גמילות חסדים; ח) כבוד שבת ויו"ט; ט) כבוד אב ואם; י) נשואי אשה; יא) גדול בנים; יב) משא ומתן; יג) דין; יד) שמח בחלקו; טו) כעס וחמה; טז) חנופה וליצנות; יז) אהבת חברים; יח) לשון הרע; יט) כסוי סוד; כ) דרך ארץ.

חבר למדרש זה הוא מדרש לעולם; גם בו עשרים פרק לאותם עשרים הענינים, וכל פרק ופרק מתחיל במלה „לעולם".

מדרש גדולה ענוה, כמו כן שבח של מעלה אחת, שבח הענוה. בכח הענוה זכו למה שזכו משה, אהרן, אלעזר בן אהרן הכהן, בני קהת, שמואל הנביא. ורטהיימר, בתי מדרשות ד', ל"ד-ל"ה.

אגדה שיש בה מרשמי האסלאם. משהו מרשמי האסלאם נמצא כבר בבמ"ר. לפי צונץ נודעו בו גם עקבות ההגדה של מחמד. האגדה שאדם הראשון חסר משנותיו ע' שנה ונתן לדוד (במ"ר י"ד, כ"ד) ידועה גם באגדת הישמעאלים. במדרש משלי מצא בובר, רמז של וכוח כנגד מנין התפלות שתקן האסלאם קצת אגדות ישמעאלים אנו מוצאים בדברי הימים של ירחמיאל, שהוציא גסטר באנגלית (לונדון 1899). אבל יש גם מדרשים שרשמי התנגדות להאסלם עמוקים ורחבים בהר יותר ואלו הם: תרגום ירושלמי הנקרא תרגום יונתן, פרקי ר' אליעזר, ספר הישר, מדרש הגדול שהוא מעין ילקוט וקצת מדרשים קטנים על אברהם ועל שלמה.

ת ר ג ו ם י ר ו ש ל מ י הנקרא ת' יונתן. אם תרגום אונקלוס רובו תרגום ממש ומעוטו מדרש, הרי ההפך הגמור הוא התרגום הירושלמי, שרובו מדרש ומעוטו תרגום.

ס פ ר ה י ש ר , כולו אגדות מיצירת אדם הראשון עד מות יהושע, ובסופו שורות אחדות על שפוט השופטים. צונץ גלה את המקורות העברים, שבהם השתמש ספר הישר, וגם סמן את השמות הערבים שהיו ידועים למחברו (עי' סוף פרשת חיי שרה, הוצ' גולדשמיט עמ' פ"ו-פ"ז). פעמים דומות גם האגדות עצמן לאגדות הישמעאלים, ביחוד אגדת נמרוד, תרח ואברהם. ניימן הוכיח שגם במעשה יוסף מרובות הן נקודות המגע שבין ספר הישר ואגדת הישמעאלים. הישמעאלים שקנו את יוסף עברו בדרך אפרת עם קבורת רחל. ויוסף רץ אל קבר אמו ונופל על הקבר ובוכה. ורחל שומעת את בכיו ומשיבה לו מתוך קברה דברי נחומים (וישב ק"נ - קנ"א). יעקב מבקש מבניו כי יצאו השדה ויצודו לו את החיה הרעה שטרפה את יוסף, ויעקב אומר במר לב ונפש אל החיה: מדוע אכלת את יוסף בני? „ויען הזאב ויאמר: לא ראיתי את בנך ולא טרפתיהו, אך מארץ

רחוקה באתי לבקש את בני גם אני, כי כאשר קרה לך עם בנך קרה לי עם בני גם אני" (שם, קנ"ו־קנ"ז). אשת פוטיפר שמה זליכה, כשמה באגדה הפרסית־הערבית. היא חולת אהבה ליוסף, וכשבאו נשי מצרים לבקרה ושאלו אותה, מדוע היא ככה דלה ורזה, הגישה להם אתרוגים וסכינים לקלוף אותם. והאורחות לא יכלו לגרוע את עיניהן מיוסף בגלל יפיו ובסכיניהן פצעו את ידיהן עד זוב דם, ואז ידעו מה היה לה לזליכה שפניה רעים (שם, קנ"ט־ק"ס). לפי ספר הישר נקבר ארונו של יוסף על שפת היאור; לפי האגדה העברית — בתוך היאור. מליצות שאהין היהודי הפרסי, שיש להן גם מקורות עבריים וגם מקורות ערביים, דומות בכמה ענינים לס' הישר. צונץ וגם גולדשמיט רואים בספרד את מולדתו של ספר הישר, אחרים מבקשים בדרום־איטלה.

מדרשים קטנים

מעשה הנמלה. בשעה שנתן הקב"ה מלכות לשלמה נתן לו גם אדרת גדולה, ס' מיל ארכה וס' מיל רחבה, והיתה נושאת לכל מקום אותו ואת אנשיו ואת ארבעת שריו: שר אחד מבני אדם ושר שני מן השדים ושר שלישי מן החיות ושר רביעי מן העופות. ויהי היום ויתגאה שלמה ויאמר: אין כמוני בעולם. באותה שעה נתנדנד הרוח ומיד נפל שלמה ואנשיו מעל האדרת. ונכלם שלמה. פעם אחת עבר על נחל שהיו בו נמלים ושמע מלכת הנמלים אומרת לצבור הנמלים: הכנסו לבתיכם, שלא ישחיתו אתכם חיילותיו של שלמה. וכשבעם עליה ואמר לה: אינך יודעת מי אני, אני שלמה בן דוד המלך ע"ה, החזירה: אתה מטפה סרוחה ולא תתגאה בעצמך, ושוב נכלם שלמה. יום מימים ראה טרקלין גבוה כלו בנוי זהב, והיו שם שלשה נשרים של שבע מאות, של תשע מאות ושל אלף ומאתים שנה, ובעצתם נכנס אל הטרקלין ומצא כתוב בלשון יונית: אני שדאד בן עאד מלכתי על אלף אלפי מדינות ורכבתי על אלף אלפי סוסים, והיו תחת ידי אלף אלפי מלך, והרגתי אלף אלפי גבור, ובשעה שבא אלי מלאך המות, לא יכלתי עליו, שסוף כל אדם למות. ילינק מעיר שגם בקוראן (שורה כ"ז, שורת „הנמלה") חונים מסביב לשלמה חיל בני אדם, חיל רוחות וחיל עופות, וכשהם מגיעים כולם לעמק הנמלים אומרת אחת מהם: הוי נמלים, הכנסו לבתיכם פן ירמסו אתכם שלמה וצבאותיו (כ"ז, י"ז, י"ח). את הנשרים עתיקי הימים אנו מוצאים באגדות הערביים על לומקאן, גם אגדת שדאד האדיר במלכים שסופו למות שגורה אצל הערבים.

קובצים וילקוטים

קובצים וילקוטים. בעלי אגדה לא פסקו מישראל. גם אחרי דורות הגאונים קמו בעלי אגדה מצוינים, כגון ר' משה הדרשן

מנרבונה, שדרשותיו נקלטו גם במדרשים, טוביה בן אליעזר, שאסף והוסיף דרשות על התורה ועל המגלות, ר' מאיר הדרשן, שראב"ע בהקדמתו לתורה מזכיר את חבורו מאיר עין, ועוד. אבל העבודה העקרית במקצוע האגדה אחרי דורות הגאונים היתה עבודת כנוס, לכנס את מה שנוצר בדורות הקודמים ולמסור לדורות הבאים. קובצים שחוברו לשם כנוס הם: א) „מדרש הגדול"; ב) „ילקוט שמעוני"; ג) „ילקוט המכירי"; ד) „תלמוד תורה"; ה) „קובצים חדשים" של זמנים מאוחרים עד היום הזה.

מדרש הגדול

מדרש הגדול הוא המעבר מן המדרשים, שנודעו בהם עקבותיה של אגדת האסלאם, לילקוטים. זמן חבורו אינו לפני המאה הי"ג, שכן הוא משתמש גם ברש"י ור' נתן בר' יחיאל בעל הערוך והראב"ע, וביחוד ברמב"ם, מקום חבורו תימן, אלא שמחוץ לתימן לא היה ידוע במשך דורות. לוי גינצברג הוכיח שר' יוסף שלום דקיטי הוא הראשון שהביא דברים ממדרש הגדול, וקרא לו ספר „מדרשי אגדה" שהובא מעדן (גנזי שכטר א', 372), אבל גם ס' חכמת המשכן של ר' יוסף שלום רקיטי נשכח לגמרי, יעקב ספיר (אבן ספיר א, ע"ו) החיה את זכרו של מדרש זה, והיום כבר יש לנו כמה כתבי יד ממנו באוצרות הספרים. דרכו של מדרש הגדול שלא לקרוא בשם את מקורותיו ולתוך מדרשי הז"ל הוא משלב דברי רש"י והערוך וראב"ע וזולתם, ויש שהוא מביא פסקות שלמות מדברי הרמב"ם ומחברים אחרים ופותחן בלשון „תנן" או „תנו רבנן". אבל יש לו חשיבות מיוחדת, שכנס גם הרבה ממדרשי התנאים שאבדו ובזמננו נתגלו מהם רק קטעים מעטים באוצרות הגניזה, כגון ממכילתא דרשב"י לשמות, מספרי זוטא לבמדבר ומכילתא דר' ישמעאל לדברים. אמנם ד"צ הופמן וח"ש הורוביץ, שהחיו את המדרשים האבודים האלה, השתמשו גם במדרש הגדול ולקטו מתוכו מה שנלקט בו ממדרשי התנאים האמורים. יש במדרש הגדול גם סימנים לשוניים, המעידים על מקום חבורו. למשל, לבית האלילים של נמרוד הוא קורא מקום השתחוה, כמו בערבית; אבל גם אונקלוס כבר תרגם „טירותם" (במדבר ל"א, י') בית סגדתהון. יש בו גם מרשמי האגדה הישמעאלית, בפרט באגדת כוש, נמרוד, תרח ואברהם, ואפשר שידע גם מקורות עבריים לאגדת הישמעאלים. אברהם מתוכח עם נמרוד, ואומר לו: אם אלהים הוא, יזריח את החמה ממערב וישקיעה במזרח. מעשה שתי נשיו של ישמעאל, האחת שאינה הגונה והשניה המהוללה, מסופר לפי האגדה הישמעאלית על יסוד המקדש במכה, ובלי שום שנאה ואיבה (ש"י, שי"א). מעשה ארונו של יוסף מסופר בנוסח המחבר הערבי בירוני: כיון שהגיעה השעה לצאת ממצרים, הלך משה ועמד על שפת נילוס, אמר: יוסף, יוסף, הגיע העת שהשבעתנו, השכינה מעוכבה לך וישראל מעוכבין לך, אם תגלה עצמך, מוטב, ואם לאו, נקיים

אנו משבועתך, מיד צף ארונו של יוסף וכו' ויש אומרין נטל משה חרס וכתב עליו שם המפורש והשליך ליאור, מיד צף ארונו של יוסף; ויש אומרין: לקח גביע של יוסף וחתך ממנו ארבע חתיכות, כתב על אחת דמות אריה, ועל אחת דמות נשר, ועל אחת דמות שור, ועל אחת דמות אדם. עמד על נילוס והשליך דמות אריה ואמר: יוסף, יוסף הגיעה השעה לגאול את ישראל, שכינה מעוכבת לך וענני הכבוד מעוכבין לך, אם תראה עצמך, מוטב, ואם לאו נקיים אנחנו משבועתך, ולא עלה; השליך דמות שור ואמר: יוסף הגיעה שעה, שכינה מעוכבת לך, ולא עלה; השליך דמות נשר ואמר: יוסף, יוסף, הגיעה שעה, שכינה מעוכבת לך, ולא עלה; השליך דמות אדם ואמר: יוסף, הגיעה שעה, שכינה מעוכבת לך, מיד צף ועלה ארונו של יוסף על המים ונטה משה את ידו ולקח אותו (סוף ספר בראשית). יצא ע"י שכטר לס' בראשית, קמברידג' תרס"ב, ע"י הופמן מקצת לס' שמות, ברלין תרע"ב. ועי' הופמן בהקדמתו למכילתא דרשב"י; פוזננסקי בהצופה מארץ הגר א.

ילקוט

ילקוט שמעוני. היכן חובר ומי הוא האיש שמעון שחברו? עדין אין אנו יודים להכריע. לפי צונץ שמעון זה הוא ר' שמעון קרא. אחרים נוטים לחשוב, שזהו ר' שמעון הדרשן, אחיו של ר' מנחם חלבו ואביו של הפרשן ר' יוסף קרא. גסטר מוצא ראיה, שהילקוט נתחבר בספרד, י"ד, א', וכך הוא סדרו של התנ"ך גם בכתבי היד הספרדיים. על כל פנים שכן ספרי הקודש סדורים לו לא לפי המסורה אלא לפי הברייתא של ב"ב ילקוט שמעוני הוא החשוב בכל קובצי האגדות שיש לנו. משום שכנס אגדה לכל כ"ד ספרי־הקודש וגם משום ששמר לקרוא בכל מקום את המקור בשמו. הוא דלה גם ממקורות שכבר אבדו, או שעדין לא נתגלו לנו, ובשביל כך הרבו החוקרים להשתמש בו לשם קבוץ פזוריה ואבדותיה של האגדה. הפסיקתא, שנאספה ע"י צונץ, ברובה מתוך הילקוט נאספה. המעט שאנו יודעים על הילמדנו וכמעט כל מה שאנו יודעים על דברים זוטא דלינו מן הילקוט. על פיו נאספו גם המדרשים: א) ויסעו; ב) אספה; ג) אבכיר. על שנים הראשונים כבר מדובר למעלה. מד' אבכיר נקרא כך על שם ראשי התיבות: „אמן בימינו כן יהי רצון". בובר הוציא „לקוטים ממדרש אבכיר" (וינה תרמ"ג) עפ"י מה שאסף מתוך הילקוט. מרומשטיין הוסיף עליהם קטעים אחדים ב„דביר" א', קי"ג. הנפלאה באגדות של אבכיר היא על „הנפילים בני האלקים" שמחזאי ועזאל.

„ילקוט המכירי", חברו ר' מכיר בר' אבמרי בר' מכיר טודרוס בר' מכיר בר' אבמרי מדרום צרפת. לפי דבריו (בהקדמתו לישעיה) אסף בילקוטו מדרשי אגדה לישעיה, ירמיה, יחזקאל, תרי־עשר, תהלים, משלי ואיוב. מה שהגיע לידינו הוא רק לישעיה, תרי־עשר, תהלים ומשלי.

באותה הקדמה הוא אומר שלקט „מן המדרש, מן המשנה ומן הגמרא ירושלמי ותוספתא סיפרי וספרא", ומסמן את המקור גם לכל מאמר ומאמר, ופעמים נוסחותיו מעולות. המלקט השתמש גם במדרשים שאינם ידועים לנו, כגון הגדת שה"ש, מדרש דש"ח נו"ע (אולי להפטרות), מד' איוב. — יצא ע"י שפירא לישעיה, ברלין תרנ"ד, ע"י בובר, לתהלים, ברדיטשב תרנ"ט, ע"י גרינהוט, למשלי, ירושלים תרס"ב. — גסטר בהקדמתי האנגלית לספר המעשיות 32-39.

„תלמוד תורה", ילקוט על התורה לר' יעקב בן חננאל סקילי, נתחבר בשנת ה"א צ"א (1331), אולי בדמשק. מוצאו של המחבר הוא מסיציליה, אבל נדד ממקום למקום ובא גם לשאם (שם סוריה בלשון הערבים וכמה פעמים נכללה בו גם ארץ ישראל), משם בא לעדן בארץ התימן, בדורות הקודמים לא ידעו על חבור זה אלא מעט. אבל בימינו גלה פוזננסקי את טיבו ומהותו. לפי דבריו כון המחבר ללקוט על כל פרשה ופרשה ועל כל פסוק ופסוק ועל כל תיבה ותיבה ועל כל אות ואות מקרא ומסורת. את מעמדיו העתיק מכלל 234 ספרים קדמונים שזכר אחד על אחד, מהם גם חופת אליהו, מכילתא דרשב"י, פסיקתא דר' הונא, פרקי ר' מאיר. בכל מאמר ומאמר הוא מציין את מקורו כמו הילקוט שמעוני ופעמים רבות שנויי נוסחותיו מעולות.

קובצים חדשים. יסודו של מדע האגדה הוא ספרו של צונץ. משעה שהופיע קלסי זה התחילו חכמי ישראל להוציא את המדרשים הידועים ולבקש את האבודים. בעבודה הגדולה הזאת השתתפו: א. ה. וייס (הוציא מכילתא, ספרא); מאיר איש שלום (מכילתא, קצת ספרא, ספרי, פסיקתא רבתי, תנא דבי אליהו, ברייתא דמלאכת המשכן); ש. בובר (פסיקתא דר' כהונה, תנחומא, מד' תהלים, איכ"ר, אגדת אסתר, ספרי דאגדתא על מגלת אסתר, מד' על חמש מגלות, מד' זוטא, אגדת בראשית, מדר' שמואל, מד' משלי, ילקוט המכירי לתהלים וספרי הדרשנים הגדולים); ד. צ. הופמאן (מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, מדרש תנאים, מקצת מדרש הגדול, לס' שמות); ח. ש. הורוביץ (ספרי במדבר, ספרי זוטא, מכילתא); תיאודור ואלבק (בראשית רבה); רבין (מכילתא); לוי גינצברג (גנזי שכטר). — מדרשים חדשים וגם ישנים שנעשו יקרי המציאות אספו והוציאו: ילינק, בית המדרש ששה חדרים, לייפציג, וינה תרי"ג, תרל"ח; חיים מאיר הורוביץ, בית עקד האגדות, פפד"מ תרמ"א; שלמה אהרן ורטהיימר, בתי מדרשות, ד' בתים, ירושלים תרנ"ג - תרנ"ז; אוצר מדרשים כתבי יד, שני חלקים, ירושלים תרע"ג, תרע"ד; אלעזר הלוי גרינהוט, ששה חלקים, ירושלים תרנ"ח - תרס"ג; י. ח. רבניצקי וח. נ. ביאליק, מדרשים קטנים עם מבואות קצרים מאת ש. אסף, אודיסה תרע"ט; מ. גסטר, ספר המעשיות, לייפציג — לונדון תרפ"ה, עם מבוא מפורט של המאסף הדן על האגדה שלנו גם מנקדות השואתה לזו של אומות העולם. י. ד. אייזנשטיין, אוצר מדרשים, והוא אוסף גדול של מאתים מדרשים

קטנים ואגדות ומעשיות בסדר אלפא ביתא עם הקדמה לכל מדרש, ניו־יורק תרע"ה (מהדורה חדשה — ניו־יורק תרפ"ח); לוי גינצברג, גנזי שכטר א'. כמו"כ קבץ גינצברג את אגדות היהודים לפי סדר כה"ק והוא מציין את האגדות הדומות להן כמו אגדת פילו ובני אלכסנדריה, את אגדת יוסף בן גוריון, את אגדות הכנסיה הנוצרית, את אגדות הבבלים והפרסים ואת אגדות כמה אומות אחרות.

כך היתה דרכה של אגדתנו: דורות התנאים והאמוראים יצרוה, דורות הגאונים סדרוה ודורות ימי־הבינים שאחרי הגאונים כנסוה. עבודת הכנוס לא פסקה עד היום. מדע היהדות, שאליו הגענו בדורות האחרונים, שם לו למטרה גם את חקר האגדה: להבין את מהלך גידולה והתפתחותה, לעמוד על צורותיה הספרותיות ולחשוף גם את נקודת מגעיה באגדת העמים.

יעקב אבינו מרוב אהבתו לבניו לא רצה שהגלות תארך כל כך הרבה, ובכל עת מצוא תאב גם לראות וגם „לגלות את הקץ" בבחינת אחישנה.

ואחרי ששב עכשו לארץ ישראל מעוטר בזר הנצחון במלחמתו עם לבן ועם עשו, חשב לתומו שכבר מלא את התפקיד גם בעדו וגם בעד בניו, ושכבר יצא ידי „חובת גלות" ועכשיו יכול הוא „לישב בשלוה" בארץ ישראל, אבל —

„קפץ עליו רוגזו של יוסף!"

הראו ליעקב שאף על פי שאמת היא כי „מעשי אבות סימן לבנים", אבל פירושו של דבר הוא כי האבות במעשיהם ישמשו רק סימן ודוגמא לבנים, שמהם יראו וכן יעשו גם הם, אבל אין האבות יכולים להוציא ידי חובת בניהם במעשיהם אלה.

אדרבה, עיקר הנצחון במלחמה זו צריך דוקא לבוא ע"י הבנים. כי אף על פי ש„בית יעקב אש ובית עשו לקש", צריך עדיין לעזרתו של „ובית יוסף להבה", כי „אש בלא להבה אינו שולט למרחוק" (רש"י ויצא). כאן הוא ענין של מרחוק, של הדורות הבאים, והתפשטות הענפים היא הרבה יותר גדולה מהתפשטות השרשים...

אמנם ביחס לאש נקבעה ההלכה כי „אשו משום חציו (וב"ק כ"ב) וגם חלק הלהבה נזקף על חשבון ה נ ח ל ת (האש), אבל בכל זאת אין להכחיש את המציאות כי „אש בלא להבה אינו שולט ל מ ר ח ו ק", ובכל מקום שישנם „אבות — מכלל דאיכא תולדות"... האבות מניחים את היסוד והבנים אחריהם צריכים להשלים עליו את הבנין כולו „ממסד ועד הטפחות".

דבר זה נרמז ליעקב בעת התאבקו עם שרו של עשו ושם נאמר: „ויגע בכף י ר כ ו", לאמר, שעיקר המלחמה הוא עם כ ף י ר כ ו, עם ב נ י ו, והנצחון של יעקב עצמו, עד כמה שזה נוגע לבניו, איננו יכול להיות נצחון ש ל ם — „והוא צולע על י ר כ ו"...

ק פ ץ ע ל י ו ר ו ג ז ו ש ל י ו ס ף!

עדיין לא הגיעה השעה ליעקב לישב בשלוה בארץ ישראל. יוסף, הבן, צריך להשלים על מעשי האב.

(הרב ר' שמואל אהרן רובין).

הרב הגאון משה אבגדור עמיאל.

ששה סדרי משנה

כי תאנה לא תפרח ואין יבול בגפנים, כחש מעשה זית ושדמות לא עשה אוכל, גזר ממכלה צאן ואין בקר ברפתים, ואני בד' אעלוזה אגילה באלקי ישעי, ד' אדני חילי וישם רגלי כאילות ועל במותי ידריכני למנצח בנגינותי (הפטרת שבועות, חבקוק ג').

„אמר ר"ל, מאי דכתיב והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, עתיך זה סדר מועד, חוסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות" (שבת ל"א).

„אונקלוס בר קלונימוס אגייר, שדר קיסר גונדא דרומאי בתריה, אמר להו אימא לכו מלתא בעלמא, נפיורא נקט נורא קמי פפיורא, פפיורא לדוכסא, דוכסא להגמונא, הגמונא לקומא, אבל קומא מי נקט נורא קמי אינשי, אמרו ליה, לא, אמר להו והקב"ה נקט נורא קמי ישראל דכתיב וד' הולך לפניהם יומם" וגו' (ע"ז י"א א').

מלחמת היהדות

הנה זה היום — זמן מתן תורתנו — עשה ד' נגילה ונשמחה בו, והקב"ה בעצמו צוה לנו על אותו היום „ושמחת לפני ד' אלקיך", וחז"ל אומרים „הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שנתנה בו תורה" (פסחים ס"ח ע"ב) אבל מאידך גיסא מה מרובות הן הרפתקאות שהסב לנו היום הזה של מתן תורה.

כי למה נקרא הר סיני? מפני „שירדה שנאה לאו"ה עליו" (שבת פ"ט א') ומיום שעמדנו על הר סיני עד היום הזה לא פסקה המלחמה מכל העולם כולו גם נגד היהודים וגם נגד היהדות, ונלחמים כל העמים נגד עם ישראל ונלחמות כל הדתות נגד תורת ישראל.

אולם אם במלחמת העמים הננו מנהלים רק מלחמת מגן, הנה במלחמת הדתות כחנו וגבורתנו אתנו להניף גם מלחמת תגרה, וכמובן לא בחיל ולא בכח כי אם ברוח. כאלף וארבע מאות

שנה מימות מתן תורה עד קרוב לסוף בית שני נלחמנו באלילות בכל האמצעים הרוחניים שהיו ברשותנו, עד שהפלנו את כל האלילים לארץ ונופצו לרסיסים, וכשיצאנו מהמלחמה הזו ועטרת הנצחון על ראשנו הנה בקשה היהדות לישב בשלוה וקפץ עליה רוגזה של אמונת הנוצרים והמחמדנים וזה כאלפים שנה שהן, שתי האירוניות הנ"ל לוחמות בהיהדות בחמה שפוכה בידים ידי עשו כדרכן, וגם היהדות אינה טומנת ידיה בצלחת, והיא משיבה מלחמה שערה עפ"י דרכה היא — בהקול קול יעקב, ועדיין המלחמה לא באה לקצה.

שעיר ופארן

אמנם אין לנו לכחד את האמת, כי אי אפשר להשוות את שתי האמונות הנ"ל לאלילות פשוטה, כי בהאמונות הנ"ל אנו מוצאים כמה עיקרים מתורתנו שממנה שאבו במדה מרובה, אבל עדיין כמה רחוקות הן מתורתנו אנו.

וכבר עמדו ע"ז חז"ל ודרשו על הכתוב, „ד' מסיני בא זהו לשון עברי וזרח משעיר למו זהו לשון רומי והופיע מהר פארן זהו לשון ערבי" ועוד שם „דבר אחר, ויאמר ד' מסיני בא, כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד נגלה, אלא על כל האומות בתחילה הלך לבני עשו ואמר להם מקבלים אתם את התורה? אמרו לו, מה כתיב בה? אמר להם, לא תרצח, אמרו לו כל עצמן של אותן האנשים אביהם רוצח הוא, שנאמר והידים ידי עשו— וכו' — הלך ומצא את בני ישמעאל, אמר להם, מקבלים אתם את התורה? אמרו לו מה כתיב בה? לא תגנוב, א"ל כל עצמם של אביהם לסטים היה, שנאמר והוא יהיה פרא אדם" (מ"ר ברכה).

ואמנם בדברי המדרש הנ"ל כלולה היסטוריא ארוכה של כל הדתות הראשיות השולטות כעת בעולם.

„כי ראשית כל ד' מסיני בא" לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, התגלות אלקות אמתית ששים רבוא אנשים היו עדים כשרים ונאמנים לזה, אח"כ אנו רואים וזרח משעיר למו זהו לשון רומי — הדת הנוצרית, והופיע מהר פארן זהו לשון ערבי — הדת המחמדנית — שבנגוד לעבודת האלילות, שהחזיקו מקודם נוכל לומר, כי נגה עליהם כמעט אור אלקים חיים, אבל אלו היו רק נצוצות קטנים מעין גץ היוצא מתחת הפטיש של הקב"ה.

אכן „אף חובב עמים כל קדושיו בידך" וכדברי המדרש שם „מלמד שחבב המקום את ישראל מה שלא חבב כל אומה ולשון, והם תוכו לרגליך, אע"פ שהם לוקים אין זזים משם, אלא ישא מדברותיך מקבלים עליהם עול תורתך כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע, תורה צוה לנו ציווי זה אינו אלא לנו ואינו אלא בעבורנו".

כלומר, צאו וראו מה ביני לבין חמי, רק אצלנו הוא אש דת שנשרשת בעמקי הנפש שבנו ונקלטת בכל רמ"ח אברינו ושס"ה גידינו, רק אצלנו היא תורת־חיים, שהתורה יונקת את יניקתה מהחיים שלנו, באופן שהחיים שלנו המה גופי תורה, לא כן בני הדתות האחרות, שכל הדתיות שלהם הוא רק מן השפה ולחוץ „מקופיא" של החיים ולא „מקובעא", באופן, שהחיים הוא דבר לחוד והדת הוא דבר לחוד, והשפעת הגומלין שביניהם קלושה מאד, ולכן גם אחרי ש„זרח משעיר למו הופיע מהר פארן" אפשר לנו לאמר בבטחה, „תורה צוה לנו משה מורשה" ורק לנו ולא לאחרים.

ו„הדבר אחר" שבמדרש מפרש את זאת עוד ביתר באור, כי בני בניו של עשו הרשע אם כי קבלו את התורה — התבוננו בלשון המדרש, שאינו אומר שמאנו בהתורה בכלל, אלא להשיבו ע"ז „ירושה היא לנו" וכו' — בכ"ז המה, הנוצרים, הנה סבל הירושה שירשו מעשו הרשע חזק אצלם מהתורה שאינה רק להלכה ולא למעשה, ו„הידים ידי עשו" זהו עיקר העיקרים שלהם, ואם כי „רוממות אל בגרונם" הנה מאידך גיסא „חרב פיפיות בידם".

ובני בניו של ישמעאל — המחמדנים — אם כי גם הם קבלו את התורה, לא הועילה להם התורה לזוז אף כחוט השערה מהירושה שהוריש להם אביהם: „והוא יהיה פרא אדם", ובשום אופן אינם יכולים לקבל את ה„לא תגנוב" וה„לא תנאף" הלכה למעשה, והזנות זהו כל האידיאל שלהם גם בעוה"ב ולא מצאו להם בגן עדן שלהם תענוג יותר גדול מהעבירה על „לא תנאף".

כי רק אנחנו הקדמנו נעשה לנשמע, אבל אצלם גם מה שקבלו עליהם ועל זרעם לקדשי קדשים, כמו העשרת הדברות, גם באלו לא קבלו רק את ה„נשמע" ולא את ה„נעשה" ורחוק הנעשה מהנשמע שלהם כרחוק מזרח ממערב.

וז"ש המדרש „והם תוכו לרגליך, אע"פ שהם לוקים אין זזים משם אלא ישא מדברותיך מקבלים עליהם עול תורתיך, כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע", ולכן תורה צוה לנו ציווי זה אינו אלא לנו אינו אלא בעבורנו.

ואם תרצו לדעת בקצור נמרץ מה היא מהות היהדות, ובמה נשתנתה לטובה מכל שאר האמונות והדתות שקמו בעולם מששת ימי בראשית עד היום הזה?

נשוב לכם במאמר חז"ל שהתחלנו „והיה אמונת עתיך חוסן וגו'".

מה בין היהדות להאלילות

„אמונת" זהו סדר „זרעים"; „עתיך" זהו סדר „מועד"; „חוסן" זהו סדר „נשים".

ובהמלים הקצרות האלה הובלט כל ההבדל שבין היהדות להאלילות.

כבר בארנו במקום אחר, כי יסוד האלילות בא להאדם הקדמוני לא מההשתוממות על הדר־הטבע ופלאי־חזיונותיה, כי אם הפחד והבהלה מפני המקרים הרעים המתרחשים בעולם, וכאשר המקרים הרעים ראה האדם הקדמוני משני צדדים מצד הטבע ומצד האדם, ומשני מיני הדעות האלה נולדו לו שני מיני אלילים: אלילי הטבע ואלילי העמים; שהראשונים היו משותפים כמעט לכל בני אדם, כמו אלקי האש, אלקי המים, אלקי הרוח, הברק וכדומה. ואלקי האומה היו מיוחדים לכל אומה ואומה, וכך נתהוו אלקי אשור, אלקי ארם וכו' וכו'.

וכדי לבטל את הדעה המשובשה הזו ולהראות כי הד' ואלקי ישראל הוא דבר אחד הננו חוגגים את שלשת החגים, שלכולם יש ענין כפול, טבעי ולאומי גם יחד, ולכן נקרא כל חג בשמות כפולים, חג האביב וחג הפסח, חג הבכורים וחג השבועות, חג האסיף וחג הסוכות, לומר, כי אצלנו עולים שני הדברים הללו בד בבד, והנם באמת חד, והחגים של אביב, בכורים ואסיף חגים טבעיים טהורים, הנם ביחד עם זה גם חגים לאומיים פסח, שבועות, סוכות ואל אחד ה„מקדש ישראל והזמנים" נתן לנו את אלה המועדים לשמחה.

„אמונת זה סדר זרעים, עתיך זהו סדר מועד" הזרעים של כל הטבע, והמועד, זכרונות האומה הישראלית אינם אצלנו שני דברים שונים, אך המה ברי־מצרא זה לזה ודרים בשכנות יחד, כי רוח אחד חוללם, וממקור אחד באו, ולא כהאליליות שחלקה בין הדבקים בזה.

„חוסן" זהו סדר „נשים"

בהתורה שבעל פה שלנו תופסות הנשים מקום הגון, סדר שלם בין הששה סדרי משנה מדבר רק ע"ד הנשים וזכיותיהן כלפי האנשים, ואמנם גם בתורה שבכתב הוקצע להן מקום חשוב.

די להזכיר כי אבות האומה כיעקב וכמשה הצטיינו בזה שלחמו בגבורה בעד זכיות הנשים.

ביעקב נאמר „ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן... ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר וישק את צאן לבן" (ויצא), ממש כאחד הפרשים דזמננו, להבדיל.

ובמשה נאמר „ויברח משה מפני פרעה, וישב בארץ מדין, וישב על הבאר, ולכהן מדין שבע בנות, ותבאנה ותדלנה ותמלאנה את הרהטים להשקות צאן אביהן, ויבאו הרועים ויגרשום, ויקם משה ויושיען וישק את צאנם" (שמות) וגדול כחו של משה מכחו של יעקב, שהגין על נשים שהוא

לא קרוב ולא גואל להן, ואינן גם כן בנות עמו, ורק נלחם עבור זכות האשה בתור אשה.

ובכן גם יעקב אבינו וגם משה רבינו ידעו להו ביראת כבוד־האשה ב„דזנטלמנים" של המאה הי"ט והכ', אכן הם התיחסו ברגש הכבוד להנשים מצד שהן המין החלש ולא מצד שהן מין היפה, כי היהדות לוחמת תמיד נגד כל מיני תקיפות מאיזו צורה שתהיה, ותמיד יש לה רגש הכבוד להחלשים והנרדפים.

והתורה מספרת לנו ע"ד משה רבינו איך נלחם בעד כל הנרדפים שבעולם.

„ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו... ויך את המצרי", אבל בזה אפשר לומר כי הגין על העברי מפני המצרי, כלומר מפני הרגש הלאומי, הנה מוסיפה התורה „ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים, ויאמר לרשע למה תכה רעך" ובכן הגין גם על נרדף עברי מפני רודף עברי, ושמא תאמר כי הרגיש רק את העול שנעשה אצל בני אחיו בין זה לזה, אבל לא הביט און ולא ראה עמל אצל הגויים וכי מה איכפת לו מה שנעשה אצלם, הנה קראו עוד בתורה „ולכהן מדין שבע בנות... ויבאו הרועים ויגרשום, ויקם משה ויושיען וישק את צאנם", אם כי גם הרועים וגם הבנות נכרים היו לו.

ובזה מפרשים את הפסוקים במשפטים „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשביעית יצא לחפשי חנם... וכי ימכר איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים... ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה, אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע... מכה איש ומת מות יומת... וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף" וכו', ולכאורה הלשון אשר תשים אינו מובן ומדוע לא כתוב בפשטות „אשר תאמר"? מפני שבאמת הנה כל המשפטים הנ"ל כבר שם משה והוציא מכח אל הפועל עוד לפני מתן תורה מדעתיה דנפשיה.

„כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם" ומשה כבר הנהיג זאת הלכה למעשה כמו שנאמר „ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם", ועפ"י פירוש המדרש (רבה שמות) „ראה שאין להם מנוחה הלך ואמר לפרעה, מי שיש לו עבד אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת, ואילו עבדיך אם אין אתה מניח להם יום אחד בשבוע הם מתים, אמר לו, לך ועשה להם כמו שתאמר, הלך משה ותקן להם את יום השבת לנוח" ובכן כבר שם את המשפט שאי אפשר לאדם לעבוד בלי מנוחה, ואם הוא עובד בשש הנה בשביל טובת האדון גופא דרוש שבשבי־עית יצא לחפשי.

„מכה איש ומת מות יומת" כאשר שב משה „וירא איש מצרי מכה

איש עברי מאחיו... ויך את המצרי ויטמנהו בחול", ובכן כבר קיים את הפסק הזה.

„וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף", כי המחלוקת מביאה כרגיל גם לידי הכאה, ואם התחילו ב„כי יריבון אנשים" הנה יגמרו ב„והכה איש את רעהו" — כאשר כן הבן משה מסברתו, וכשיצא ביום השני „וירא והנה שני אנשים עברים נ צ י ם ויאמר לרשע למה ת כ ה רעך".

„וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים" כי נחוץ להתיחס לה בחמלה יתירה מלגבר כאשר נהג זאת משה הלכה למעשה „ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען וישק את צאנם".

ואמנם מה נמלצים המה דברי התורה שהאריכה כל כך בשבח האשה, בדי שלא נקפח את זכותה ח"ו אף במשהו „לא תצא כצאת העבדים" האשה היא רכה וענוגה מטבעה ואי אפשר להתיחס לה באופן גם כמו לגבר־עבד, ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה", כי גם י ע ו ד הוא אחת מהרמ"ח מ"ע שבתורה, ועליו לקחת את האמה לכלתו ולתת לה כמשפט הבנות, כל כך חסה התורה על כבוד האשה שלא תחולל.

„חוסן" זהו סדר „נשים", כי זוהי מטרת היהדות לתת חוסן לכל מי שזקוק לכך והנשים זקוקות לזה ביותר.

ובאמת הא בהא תליא, כי כל עיקרה של האלילות בא מרגש הכבוד להתקיף ומי תקיף יותר מאליל, והיהדות אומרת מלחמה לד' עם התקיפים מדור דור, ומכאן שינוי ההשקפה מן הקצה אל הקצה בין האלילות והיהדות, שאצל האחרונה רחוק סדר הזרעים מן סדר מועד כרחוק מזרח ממערב, ואצלנו שני הסדרים יחד נכללים בשתי מלות הבאות בסמיכות „אמונת עתיך", כי האלילות כרעה לכל תקיף וראתה בהזרעים והמועד מיני תקיפים מיוחדים, שאין להם שום שייכות אלו לאלו, לא כן היהדות שכל עיקרה הוא להלחם בעד הנרדפים ויש לה בשביל זה סדר מיוחד, סדר נשים, אצלה „אמונת עתיך", דבר אחד הוא, כי רואים אנו בכ"מ שאנו פונים את מדת הרחמים, גם מצד הטבע וגם מצד האדם.

„ישועות" זה סדר „נזיקין"

עד כאן דברנו על דבר ההבדל שבין היהדות להאלילות, עכשיו נראה מהו ההבדל בין השקפת עולמה של היהדות לזו של הנוצרית.

כי לכאורה הרי הנוצריות היא הנגוד הגמור מהאליליות, כי בעוד שהאליליות מלמדת לאדם שיהיה ר ו ד ף מלמדת הנוצריות שעל האדם להיות תמיד נ ר ד ף, ואם האליליות יודעת רק „מנקמה" יודעת הנוצריות להיפך דוקא „מרחמים" וכל עיקרה אינה באה אלא בשביל החלשים והנדכאים גם בחומר וגם בדעת.

אכן גם ע"ז נשיב: ל א ז ה ה ד ר ך.

כי עלינו לבלי להסיח דעת אף לרגע שאחרי ה„חוסן" באו ה„ישועות", ואחרי סדר „נשים" יש סדר „נזיקין", ובלי הסדר האחרון הזה חסרו ה„ישועות" לגמרי.

הסדר הזה, כידוע עוסק בעניינים שבין אדם לחבירו, בעניני ממון וקנס, בדיני ממונות ודיני נפשות, במלקות ומיני עונשים שונים.

ולהנצרות אמנם יש „נשים", כידוע, שמראשית הויתה משכה תחת דגלה בעיקר את הנשים ועמי הארץ, אבל אין לה כלל סדר „נזיקין", ובמקום זה יש לה רק כלל אחד, זו היא פתגמו של „אותו האיש", שאם סוטרים לך על הלחי האחת הגש בהדרת כבוד את לחיך השניה, או אם יסיר מי מעליך ביד חזקה את המעיל העליון, מסור לו תיכף בהכנעה מרובה את המעיל התחתון שלך, זהו כל חלק המשפטים שלה.

אבל באמת תורה זו מזויפת מתוכה, כי „על שלשה דברים העולם עומד: על האמת, ועל הדין ועל השלום", ובאין דין אין גם אמת ואין גם שלום ואין העולם יוכל להתקיים, ואמנם על כל אדם להתנהג גם לפנים־משורת־הדין, אבל אם נעמוד רק זאת בתור עיקרון בלי מדת הדין כלל, אז השתות יהרסון ואיש את רעהו חיים יבלעו.

ואמנם יוצר העולם יצר, כידוע, את עולמו במדת הדין, ורק כשראה שאין העולם יוכל להתקיים שיתף את מדת הרחמים למדת הדין, ואי אפשר ליצור כפיו להתחכם בזה יותר מהיוצר בעצמו.

כי אם המדת רחמים באה בתור שיתוף להמדת דין, אז מה טוב ומה נעים שבת שתיהן גם יחד, אבל אם המדת רחמים רוצה להיות „חד בדרא" אז תצא מזה רק אכזריות לבד שקשה עוד שבעתיים ממדת הדין.

ולכשתמצאו לומר הנה גם בזה אנו רואים ששני הקצוות מתאחדים יחד, וגם בפתגמו של „אותו האיש" הנ"ל יש בזה הרבה יותר משיטת האלילות ממה שיש בזה משיטת היהדות, כאשר כבר עמדנו ע"ז והראינו, שגם בזה אפשר להכיר את גלגול האליליות כי האליליות ראתה תמיד את כל תקיף ועריץ כראות פני אלקים, ותמיד התיחסה ברגש כבוד גדול לכל סוטר על הלחי ולכל חמסן ביד חזקה, ובפתגם הנ"ל רק נתחדש האופן שבו מחויבים אנחנו כולנו להביע לו את רגש הכבוד שלנו.

בקצור, גם סדר נזיקין הוא משנה הצריכה לגופה ותורתנו לא היתה תורה שלמה אם הסדר הזה היה חסר.

ומנקודת ההשקפה זו אומרים חז"ל במגילה (כ"ה ע"א) „האומר על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך משתקים אותו" ובב"ק (נ' ע"א) „כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו חייו" שכל זה מכוונים נגד הנוצרים, שמחקו את סדר נזיקין לגמרי.

וזהו שאמרו ג"כ „ר"א בנו של ריה"ג אומר, אסור לבצוע וכל הבוצע הרי זה חוטא וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ וע"ז

נאמר ובוצע ברך נאץ ד׳, אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר: „כי המשפט לאלקים הוא״ וכן משה אמר יקוב הדין את ההר״ (סנהדרין ו׳ ע״ב) „אמר רשב״ג אל תהי מלגלג בדין, שהוא אחד משלשת רגלי העולם למה ששנו חכמים על שלשה דברים העולם עומד: על הדין, ועל האמת ועל השלום, תן דעתך, שאם הטית את הדין שאתה מזעזע את העולם שהוא אחד מרגליו״, (דברים רבה ה׳), כי אמנם בזמנם כשהדת הנוצרית יצאה לאויר העולם היו הרבה מלגלגים על ה„דין״ ובשביל זה ברכו את כל בוצע שהוא מטה דין, כי בזה רצו להבליט ש„הברית החדשה״ עולה על „הברית הישנה״, ובאמת אמרו „אל תהי מלגלג בדין״ ו„כל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ״.

ומשפטים בל ידעום

הנה על הכתוב „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם״ דרשו חז״ל ע״ז דרשות אחדות שכולן אהובות כולן ברורות:

„תני ר׳ ישמעאל אומר, ואלה מוסיף על הראשונים, מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני״ (מכילתא).

„לפניהם ולא לפני עכו״ם״ (גיטין פ״ה ב׳).

„תניא, מנין שהיתה סנהדרין גדולה אצל המזבח, שנאמר, ולא תעלה במעלות על מזבחי וסמיך ליה ואלה המשפטים״ (ירושלמי פ״ב ה׳).

והמדרש מביא ע״ז את הפסוק „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום״.

כי כפי שאמרנו, הנה סדר „נזיקים״ חסר להם להנוצרים לגמרי, ואם קבלו מה מה„אורח חיים״, „אבן העזר״ ו„יורה דעה״ שלנו, הנה לא קבלו כלום מה„חשן משפט״ שלנו, ואמנם, בכל מדינה ומדינה יש שר־משפטים מיוחד, ושופטים ושוטרים נמצאים אצלם בכל עיר ועיר ובכל כפר וכפר, אבל באמת אין כלל במציאות „חושן משפט של דת הנוצרית, כי המשפטים שלהם לקוחים דוקא מרומי העתיקה בעוד שהיתה עוד עובדת אלילים.

ולא עוד אלא שכל ה„חשן משפט״ שלהם עומד בנגוד גמור למשפט הנוצרי, כידוע.

ואלה הנוצרים שלעגו מקודם על הדין שלנו, כי לדעתם צריכים להתנהג רק במדת הרחמים לבד, קבלו בעצמם את החוקים של עובדי האלילים העתיקים האכזרים מאד.

ואם התורה שלנו אומרת „עין תחת עין — ממון״, הנה אצלם על כל עבירה קלה עונשים בעבודת פרך וכדומה.

והמה הראו בעצמם את צדקת השקפת חז״ל, שכאשר מחליפים את „מדת־הדין״ על „מדת־הרחמים״ לחוד, אז תצא מזה „מדת־האכזריות״ הקשה שבעתיים ממדת־הדין.

וטעמו של דבר הוא כאשר כבר ביארנו במקום אחר, כי אם אנו רואים, שגם בלב הרשע היותר גדול מתעורר לפעמים מוסר כליות על רשעתו שעשה, שלא יתן לו מנוח עד שמודה בעצמו על חטאו שעשה ומקבל עונשו, הנה באמת מקורו של „מוסר כליות" זה, או כאשר יקראו זאת המליצים „קול אלקים המתהלך בתוך האדם", ז. א. המצפון האנושי איננו באמת אלא הד קול המדת דין של האדם גופא, כי כיון שהוא מודד במדת הדין את כל אדם שעשה לו עול, הנה אותה המדה שבה גם אליו כשהוא שונה את העול הזה, אבל כיון שאחזו רק במדת הרחמים לבד, הנה ראשית כל פועלת המדה הזאת על האדם הפועל בעצמו לסלק את המוסר כליות שבו ולהצדיק את כל מעשיו, גם את אלה המעשים שאי אפשר לדון אותם לכף זכות כלל וכלל.

זאת ועוד אחרת, כי למדת הדין יש „חושן משפט" שלם עם סימנים למאות וסעיפים לאלפים ועל כל פרט ופרט יש פרינציפים קבועים, שאי אפשר לזוז מהם אף כחוט השערה ו„יקוב הדין את ההר", לא כן „מדת-הרחמים" שהוא דבר התלוי רק בלב, אין בזה לא כללים ולא פרטים, אך תלויה ב„שודא דדיני" של כל אדם, שבידו להטותה לכל רוח כחומר ביד היוצר, ובאמת גם טורקומדה האינקביזי-טור היותר גדול, ששפך דם נקי לאלפים ולרבבות, היה רחום וחנון עפ"י דרכו, הוא רחם על הנפשות האומללות שצדד אותן השטן בחרמו לפי דעתו, ובחסדו הרב הכניסן תחת כנפי השכינה ע"י אמצעים קלים ונחים — כמו סקילה, שריפה, הרג וחנק וכדומה.

אכן לו היה לטרוקומדה והחבריא, אף מעט מן המעט גם ממדת הדין, כי אז היה יודע שהדין אומר בלי שום יוצא מן הכלל: לא תרצח אף במקום שע"י זה יזכה הנרצח לעולם הבא.

„כל אלמנה ויתום — אומרת התורה — לא תענון, אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעוק אלי שמע אשמע צעקתו, וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב, והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים" (משפטים) וכבר בארו המפרשים, שהכוונה בזה באיש שחפץ לעסוק בענוי היתומים והאלמנות לשם שמים „כי אם צעק יצעק אלי", כדי שיהיה מוכרח לצעוק אלי, להקב"ה, כי למי יזעוק באין לו אב-ואם, אם לא לה„אבי יתומים ודיין אלמנות", ומתוך שלא לשמה יבא לשמה ויהיה לצדיק גמור, אכן הקב"ה אינו חפץ גם בזה והוא אומר להמענה „שקול טובתך ושדי אחיזרי", ובעבור כוונתו לשם שמים הנ"ל יקבל שכרו כראוי „וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב, והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים".

אכן הנוצרים שמאנו במדת הדין וקבלו על עצמם רק את מדת הרחמים לבד, עסקו תמיד ועוסקים עד היום הזה ב„אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק אלי", כידוע.

בקצור, גם המשפטים המה גופי תורה, וז"ש „ואלה מוסיף על הראשונים, מה שהראשונים מסיני, אף תחתונים מסיני", אכן,

„לפניהם ולא לפני עכו"ם", כי עד היום אין להם, להעכו"ם, חלק ונחלה בהמשפטים שנתנו מהקב"ה בסיני, ויודעים רק ממשפטי רומי האלילית שהתנגדה לגמרי לתורת הר סיני.

כי רק אצלנו היתה סנהדרי גדולה אצל המזבח, סמוכים וקשורים זה בזה בקשר שלא ינתק לעולם וינקו מהדדי, אבל אצלם רחוקים המזבח והסנהדרין זה מזה כרחוק מזרח ממערב, ובעוד שהמזבח מורה להם את מדת הרחמים הקצוניות, מורה הסנהדרין שלהם את מדת האכזריות, שכאמור עוד קשה שבעתיים ממדת הדין.

אצלנו סמוכה הסנהדרי גדולה להמזבח ומאידך גיסא סמוך הזבח, כמובן, להסנהדרין „לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחלליה ולא תעלה במעלות על מזבחי — וכו' — ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", בעוד שאצלם נחוץ להרחיק פרשת ואלה המשפטים מסוף פ' יתרו לכה"פ ת"ק פרסה, שהרי אצלם כיון שהדבר נוגע להגדלת המזבח שלהם ולהעלות על המעלות שלו בטלו כל המשפטים, והכל מותר והכל שרי, ו„המטרה מקדשת את האמצעים" —

וסוף דבר הכל נשמע, כי רק אצלנו יש „ישועות" מפני שיש אצלנו ג"כ „סדר נזיקין" הקדוש והיקר לנו לא פחות מסדר „זרעים", „מועד" ו„נשים", שעל כולם נאמר: „תורת ד' תמימה משיבת נפש".

„חכמה" ו„דעת" — „קדשים" ו„טהרות"

וגם בזה נבדלת היהדות מהנצרות, כי אצלנו, ורק אצלנו, הנה „חכמה" זה סדר „קדשים" ו„דעת" זה סדר „טהרות".

כי בעוד שהנצרות יודעת מ„קדושים" שפרים ורבים אצלה לאלפים ולרבבות, הנה היהדות יודעת כמעט רק מתלמידי־חכמים, וכי אפשר שיהיה אצלנו קדוש אם לא יהיה מקודם תלמיד חכם.

ואם אצל הנצרות הנה החכמה והקדשים המה תרתי דסתרי, הנה אצלנו הם דבר אחד ממש „חכמה זה סדר קדשים ודעת זה סדר טהרות.

כי בהקדשים והטהרות שלנו אין לגמרי דבר שהוא נגד השכל, להיפך „עדית ה' נאמנה מחכימת פתי".

ויפה פרשו את הכתוב „אשר בך ירוחם יתום" כי בעוד שכל הדתות החזיקו בהן האנשים רק מצד מסורת אבות, הנה הדת הישרא־לית גם היתום, זאת אומרת, יתום רוחני, שאין לו כל מסורה, גם הוא יכול לחסות תחת כנפה של היהדות, אף כי שיש בה כמה דברים שהם למעלה מן השכל, אבל אין בה כלל דברים שיהיו נגד השכל.

כי תורתנו איננה רק ד ת, אך גם ד ע ת, כי על כן דורשת התורה מאתנו ראשית כל את הידיעה, „ו י ד ע ת היום והשבות אל לבבך", „אתה הראית ל ד ע ת", „ד ע את אלקי אביך ועבדהו", „כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל ו י ד ו ע אותי", ועוד, ועוד, ולכן אמרו חז"ל מנין „שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול", ת"ל: „אשר יעשה אותם ה א ד ם וחי בהם", — כהנים, לוים וישראלים לא נאמר — אלא אדם — הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול" (ב"ק ל"ח א'). בקצור „דעת", זה סדר „טהרות", כי ב ה ד ע ת אנו רואים ט ה ר ו ת כמו ש ב ט ה ר ו ת שלנו יש ד ע ת.

ובצדק אמרו חז"ל „מה ראו לומר בינה אחרי קדושה? שנאמר, והקדישו את אלקי יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו וסמיך ליה וידעו תועי רוח בינה" (מגילה י"ז ב') כי אמנם קושיא חמורה שאלו בזה חז"ל „מה ראו לומר בינה אחרי קדושה?" כי הלא ידוע בכל הדתות שבעולם, שהבינה והקדושה המה שני הפכים, ו א ל ה ה מ ב י נ י ם א י נ ם ק ד ו ש י ם כשם ש ה ק ד ו ש י ם מאידך גיסא א י נ ם מ ב י־ נ י ם? וע"ז מתרצים יפה „שנאמר, והקדישו את אלקי יעקב" וכו', כי לא ככל הגוים בית ישראל ולא ככל הדתות היא תורת ישראל, ואצלנו יש בין הקדושה והידיעה סמיכת הפרשה והסמיכה היא לא בכדי.

גדולה דעה וגדולה נקמה

ובזה מפרשים בהשכל את מאמר חז"ל „וארא" גדולה דעה, שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר כי אל דעות ד', וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר „כי לא עם בינות הוא — על כן לא ירחמנו עושהו" — וכו' — מתקיף לה ר"ח קרחינאה, אלא מעתה גדולה נקמה, שניתנה בין שתי אותיות שנאמר אל נקמות ד'? א"ל, אין במלתא מיהא גדולה היא" (ברכות ל"ג ע"א).

כי בהמאמר „גדולה דעה" כוונו נגד הנוצרים שלחמו בחמה שפוכה מראשית היותם נגד הדעה בכלל, עד שאסרו למאמינים את הקריאה בכתבי הקודש וגם על קריאת האונגליון ענשו בעונשים קשים, ולזה מכוונים הדברים „וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו".

וכאשר שאל השני „אלא מעתה גדולה נקמה", כי כאמור, מצטיינת היהדות נגד הנצרות גם בזה — בהסדר „נזיקין", בהנקמה, כפי שמלעיגים עלינו הנוצרים, שאלקי ישראל הוא א ל ק י נ ק מ ו ת, וע"ז מתרצים „אין במלתא מיהא גדולה היא" כאשר אמרנו, כי בלי ס' נזיקין לא היתה התורה שלנו תורה שלמה.

ובאמת „גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר כי אל נקמות ד' ", זאת אומרת, שרק אז גדולה הנקמה כשהיא נמצאת בין שתי אותיות

בין אל — שהוא מדת הדין — ובין ד׳, — שהוא מדת הרחמים, — כלומר, שלא רק שהמדת דין שבך, אך גם המדת רחמים שבך דורשת ממך שתקיים מצות נקמה, רק אז עליך להשתמש בזאת, וזו היא הנקמה היהודית.

האדם — במרכז היהדות

ובשדרשו הרומאים מאונקלוס הגר שינמק את היהדות שקיבל עליו, השיב להם בדברים ברורים „נפיורא נקט נורא קמי פפיורא — וכו׳ — הקב״ה נקט נורא קמי ישראל, דכתיב וד׳ הולך לפניהם יומם״ ואם תשאלו „ערבא ערבא צריך״, כי הלא הוא מדבר לבלתי מאמינים, שאינם מאמינים גם בהכתוב של „וד׳ הולך לפניהם יומם״? אין זו שאלה, כי באמת גם הבלתי מאמינים מוכרחים להאמין בהכתוב הנ״ל, כי המה רואים זאת בעיניהם גופא עד היום הזה ועד בכלל.

כי באמת הבליט בזה אונקלוס את מהות היהדות, ואת ההבדל שבינה ובין כל שאר הדתות שבעולם בפורמולה קצרה מאד:

בכל הדתות שבעולם עומדת עבודת האלקים במרכזה של הדת, ואילו בהיהדות עומדת עבודת עצמו של האדם, זאת אומרת, העבודה שעל האדם לעבוד בעד הכשרת עצמו והצלם אלקים שבו, — בהמרכז.

ובעוד שהאלילות דרשה מהאנושיות קרבנות אדם הנה דורשת היהדות מאתנו רק למלא אחרי הדברים „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם״ „ולא נתנו המצוות אלא כדי לצרף בהן את הבריות״.

ואם כי גם היהדות ידעה מקרבנות, הנה אלה לא באו בשביל לשחד את אלקים במנחה כהשגת האלילות, כי אלקי ישראל הוא אלקים „אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד״, אלא ג״כ בשביל טובת האדם בעצמו להרגילו ברוח נשברה, בהעניוות עם כל המדות טובות, כי „זבחי אלקים רוח נשברה״, ובשביל זה כל הקרבנות צריכים דעת בעלים (עי׳ נדרים ל״ה ב׳) ו„מתעסק בקדשים פסול״ (זבחים מ״ז א׳), כי העיקר איננו במעשה הקרבנות, אך בהמחשבה שיצייר האדם בנפשו בעת ההקרבה, כאילו הוא נתון ע״ג המזבח ולא יתגאה עוד, וזש״ה „אדם כי יקריב מכם קרבן לד׳... יקריב אותו לרצונו, לפני ד׳ ״ (ויקרא), כי העיקר בזה הוא הרצון שנחשב כאילו הוא מקריב חלק ממנו גופא „כי יקריב מכם״. „זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה, על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו״ בהמקריב גופא, שיבער בו האש דת, שלהבת-יה ו„לא תכבה״, בשביל טובתו, טובת המקריב בעצמו.

בקצור, על כל המצוות שבתורה בלי שום יוצא מן הכלל נאמרו

הדברים „ויצונו ד׳ לעשות את כל החוקים האלה... לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה" (עקב), ו„רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות כ"ג ב׳).

אמנם, האמונות החדשות בטלו את הקרבנות לגמרי, אבל בזה נתבטלה רק הצורה העתיקה, אבל לא נתבטל התוכן העתיק, וגם בהאמונות האלה, אם תסלק מקרבן את ה„היכל" וה„כהן" אז לא נשאר שמה כלום, כי המרכז של האמונות החדשות נשאר אותו המרכז העתיק של האלילות כנ"ל, ואילו אצלנו, אם אמנם אנו יודעים ג"כ מקדושת בית הכנסת, אבל פוק חזי כמה תופסות אצלנו „הלכות בית הכנסת" בהשו"ע שלנו וכמה תופסות ההלכות האחרות העוסקות במעשי יום יום.

בהיהדות תופס ה„היכל" — טמפל בלע"ז — מקום קטן, ואילו בית התבשיל למשל תופס אצלנו „שולחן ערוך" שלם, — ש"ע „יורה דעה", שכל עיקרו לא בא אלא בשביל להורות לנו איך להתנהג שם, את מה שכשר לבשל ולאכול ואת מה שטריפה ואסור.

לנו יש שו"ע שלם ע"ד „חדר המשכב" של האדם, שו"ע „אבן העזר" העוסק בביאות כשירות ובביאות אסורות, בפריה ורביה ובדברים שבינו לבינה, לנו יש שו"ע שלם ע"ד תגרנות וכדומה, שו"ע חושן משפט, העוסק באומנים ופועלים, בחנונים וסוחרים במלוה ולוה, בה„מניח את הכד" וב„שור שנגח את הפרה".

ולא עוד אלא שמי שלא יבקר את בית הכנסת אף פעם בחייו, אב כי בודאי שהוא מתנהג שלא כהוגן, בכ"ז הוא נחשב ליהודי כשר, ואילו מי שאינו זהיר בהדינים של בית התבשיל וחדר המשכב הנהו עבריין, שעליו נאמר בתורה כמה פעמים „ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

כי גם בזמן שביהמ"ק היה קים, אמר הנביא „אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ד׳, היכל ד׳, היכל ד׳ המה — וכפירוש המפרשים כי ההיכל ד׳ האמתי הוא רק המה, האנשים גופא עם הצלם האלקים שבם — כי אם היטב תטיבו את דרכיכם... גר, יתום ואלמנה לא תעשקו... ושכנתי אתכם במקום הזה... למן עולם ועד העולם" (ירמיה ז׳).

במלה אחת, כל האמונות נוסדו כל עיקרן בשביל לשחד את האלקים ע"י כהנא ממיני דרגא שונים, שלא יתרגז על כל התועבות שעושים המאמינים, ואילו אצלנו הוא להיפך, שהאלקים הוא „שומר ישראל" ושומר של כל הבריות שלא יעשו עול זה לזה.

או בלשון אונקלוס: „אצל כל האומות הנה נפיורא נקט נורא קמי פיפיורא, פיפיורא לדוכסא, דוכסא להגמונא, הגמונא לקומי" — כי אצל כל העמים יש איזה מין „אב קדוש" שיושב על כסא רם ונשא ומתווך בין בני אדם יושבי חושך וצלמות ובין אלקים — „והקב"ה נקט נורא קמי ישראל דכתיב וד׳ הולך לפניהם יומם" שאת זאת רואים אנו בעינינו גופא גם עכשיו, כי הלא כל תפקידה של

התורה הוא רק בזה, „וד' הולך לפניהם להאיר להם את הדרך" להראות לנו את הדרך הישר „והודעת להם את הדרך ילכון בה ואת המעשה אשר יעשון" ע"י נר מצוה ותורה אור.

ועי"כ אין צורך להיהדות לא בנפיורי ולא בפפיורי, לא בדוכסי ולא בהגמוני ואף לא בקומי, אך כל יהודי יכול לגשת ישר אל אלקי ישראל ולהתרפק עליו כבן המתרפק על אביו ובצדק נוכל לומר „כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כד' אלקינו".

הכל מודים בעצרת דבענין נמי לכם

„והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת".

ומן היהדות אנו באים אל היהודים כי לא ככל הגוים בית ישראל, כל הגוים מחזיקים בדתיהם, אבל אין הדת מחזיקה אותם, ואילו אצלנו יותר ממה שאנו החזקנו את התורה החזיקה התורה אותנו כפי שאמרנו במקום אחר „עץ חיים היא למחזיקים בה" מחזיקים אותה לא נאמר אלא „מחזיקים בה" שרק בה אנו מחזיקים מעמד כי „הארון נושא את נושאיו".

ובצדק אמרו חכ"זל (פסחים ס"ח ב') „הכל מודים בעצרת דבענין נמי לכם מ"ט יום שנתנה בו תורה", ש„מקשים העולם" ע"ז, אם בשביל זה הרי יותר היה ראוי לומר „הכל מודים בעצרת דבענין נמי לד', ולכם מאי עבידתיה ביום שנתנה בו תורה? אבל באמת היטיבו את אשר דברו, כי בהלד' לבד לא נבליט את כל מהותו של יום העצרת, יום שנתנה בו תורה, כי אמנם כל העמים הולכים בשם אלקיהם ויבא השואל וישאל „ומה ראית", אך אז נראה לו על „הכל מודים בעצרת דבענין נמי לכם", כי זה כל מהותה של היהדות שהיא מטפלת בעיקר בה„לכם" בה„שולחן ערוך" של האדם.

ואמנם אם עד היום הזה יש לנו לא רק ה„לד'" אך גם ה„לכם" הנה עלינו להודות גם ע"ז להיום שנתנה בו תורה, שהיא היא הנותנת לנו כח ועצמה לחיותנו כהיום הזה.

וכדברי הנביא שהתחלנו „כי תאנה לא תפרח ואין יבול בגפנים כחש מעשה זית ושדמות לא עשה אכל גזר ממכלה צאן ואין בקר ברפתים ואני בד' אעלוזה אגילה באלקי ישעי".

אם אנחנו מתקיימים בעולם לא רק בזמן ש„התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח", לא כן בזמן שנתקיימו בנו הדברים „ברוך פרי בטנך... ופרי בהמתך שגר אלפיך ועשתרות צאנך" אך גם בזמן שתאנה לא תפרח וכו' הנה עלינו לדעת שכ"ז מפני ש„ואני בד' אעלוזה אגילה באלקי ישעי" ואנו חיים וקיימים עד היום בגילה רינה זו.

ובכן, רבותי, נגילה ונעלוזה בזאת התורה...

הרב יקותיאל, זצ"ל, ווייס.

„תורה" בגמטריאות

בראשית

לזאת „יקרא אשה" בגמ' „ותורה" (ב', כ"ג).
„ת'הום ר'בה ו'ארבת ה'שמים" ר"ת „תורה".
„אל תירא" בגמ' „תורה" (ט"ו, א').
„ויקח לו את כל" בגמ' „תורה" (ט"ו, י').
מפני שרי גברתי אנכי „ברחת" בגמ' „התורה" (ט"ז, ח').
ויאמר אבימלך אל אברהם מה „ראית" בגמ' „תורה" (כ', י').
ויערך „את העצים" בגמ' „התורה" (כ"ב, ט').
„ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו" בגמ' „ותורה" (כ"ד, ס"ז).
כי לא אעזבך „עד אשר אם" בגמ' „התורה" (כ"ח, ט"ו).
לא „עת האסף" בגמ' „התורה" (כ"ט, ז').
„השקו הצאן ולכו" בגמ' „ובתורה" (כ"ט, ז').
הלא ברחל „עבדתי עמך" בגמ' „התורה" (כ"ט, כ"ה).
„תני נא לי מדודאי" בגמ' „התורה" (ל', י"ד).
נתן „אלהים שכרי" בגמ' „התורה" (ל', י"ח).
וישא „יעקב עיניו וירא והנה" בגמ' „תורה" (ל"ג, א').
ויתן חנו' בעיני' שר' בית' הסהר ס"ת: בגמ' „התורה" (ל"ט, כ"א).
„והוא לבדו נשאר" בגמ' „תורה" (מ"ב, ל"ח).
ויאמר „השלום אביכם הזקן" בגמ' „התורה" (מ"ג, כ"ז).
„עלו לשלום אל אביכם" בגמ' „התורה" (מ"ד, י"ז).
ונפשו „קשורה" בגמ' „תורה" (מ"ד, ל"ד).
ולא יכל יוסף „להתאפק" בגמ' „התורה" (מ"ה, א').
ויאמר אליהם אל „תרגזו" בדרך בגמ' „התורה" (מ"ה, כ"ד).
ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף „להורת" הם אותיות „לתורה" (מ"ו, כ"ח).
וילקט יוסף „את כל הכסף" בגמ' „התורה" (מ"ז, י"ד).
ובנ"י פרו וישרצו וירבו ויעצמו ב„מאד מאד; ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד" בגמ' „התורה" (מ"ז, כ"ז).
„וישק להם ויחבק" להם בגמ' „ותורה" (מ"ח, י').
„ויאמר אליהם אני נאסף אל" עמי בגמ' „התורה" (מ"ט, כ"ט).
„ו'ת'ה'ר' " אותיות „תורה".
כל „מצותיך" בגמ' „התורה".
„את האדם בצלמו" בגמ' „ובתורה".

ברוך ה' אלהי אדוני אברהם „אשר לא עזב" בגמ' „תורה".
ויאסף אותם „אל משמר" בגמ' „תורה".
בנות צעדה „עלי שור" בגמ' „התורה".

שמות

„ותינק לך" את הילד בגמ' „התורה" (ב', ז').
ויאמר „משה אסרה" נא בגמ' „תורה" (ג', ב').
העתירו אל ה' ורב מהיות „קלת אלהים" בגמ' „התורה" (ט', כ"ח).
„ויעבדו את הויה אלהיהם" בגמ' „התורה" (י', ז').
„וימהר פרעה" בגמ' „התורה" (י', ט"ז).
צא עתה וכל „העם אשר" ברגליך בגמ' „התורה" (י"א, ח').
ויקחו להם „איש שה" בגמ' „התורה" (י"ב, ג').
כי „הויה נלחם להם במצרים" בגמ' „תורה" (ט"ו, כ"ה).
תיפל „עליהם אימתה" בגמ' „תורה" (ט"ו, ט"ז).
„ויבאו כל עדת בני" בגמ' „תורה" (ט"ז, א').
„ואת כל העדה" בגמ' „התורה" (ט"ז, כ"ג.
וישמע „יתרו" בגמ' „התורה" (י"ח, א'.
„מה תנסון" בגמ' „תורה" (י"ז, ב').
כי „פרעה אהרן" בגמ' „תורה" (ל"ב, כ"ה).
פקד עון „אבות על בנים" בגמ' „תורה" (ל"ד, ז').
קחו מאתכם „תרומה" אותיות „מתורה" (ל"ה, ה').
לעשות אותה „והותר" אותיות „ותורה" (ל"ו, ז').
והיו „תואמם מלמטה" בגמ' „תורה" (ל"ו, כ"ט).
„ויעש בריחי" בגמ' „התורה" (ל"ו, ל"א).
„העבר על הפקדים" בגמ' „התורה" (ל"ח, כ"ו).
ויעשו על שולי ה' מעיר ר'מוני ת'כלת ו'ארגמן ר"ת „תורה" (ל"ט, כ"ד).
ואת מכנסי „הבד שש" משזר בגמ' „תורה" (ל"ט, כ"ח).
כי ענן ה' „על המשכן יומם" בגמ' „תורה" (מ', ל"ה).
„ונשמע קולו בבאו" בגמ' „ובתורה".
הניף הכהן „אתם על לחם" בגמ' „ובתורה".
„כי ימכר איש" בגמ' „תורה".
והגבלת „את ההר" בגמ' „תורה".
והיה אם „לא חפצת בה" בגמ' „התורה".
„גמילות חסדים" בגמ' „תורה".
פוקד עון „אבות על בנים" בגמ' „תורה".

ויקרא

וסמך — ידו על „ראש העלה" בגמ' „תרה" (א', ד').
„וקמץ משם" בגמ' „התורה" (ב', ב').
ונפש כי תחטא „ושמעה קול אלה והוא" בגמ' „תורה" (ה', א').
„על חלת לחם" בגמ' „התורה" (ז', י"ג).
„כי כן צויתי" בגמ' „התורה" (ח', ל"ה).
ואכלוה „מצות אצל המזבח" בגמ' „ובתורה" (י', י"ב).
„את עון העדה" בגמ' „תורה" (י', י"ז).
זאת' החיה' אשר' תאכלו' ס"ת „תורה" (י"א, ב').
„המעלה אתכם" בגמ' „ותורה" (י"א, מ"ה).
„כל ימי אשר" בגמ' „תורה" (י"ג, מ"ו).
„ורחץ במים וטהר" בגמ' „התורה" י"ד, ח').
ולא „יטמאו כל אשר בבית" בגמ' „תורה" (י"ד, ל"ו).
ואבדיל אתכם מן „העמים להיות" לי בגמ' „התורה" (כ', כ"ו).
„לחם תנופה" בגמ' „ובתורה" (כ"ג, י"ז).
„ומצא כדי" גאלתו בגמ' „תורה" (כ"ה, כ"ו).
זאת' החיה' אשר' תאכלו' ס"ת הוא „תורה".
„ורחץ במים וטהר" בגמ' „התורה".

במדבר

„ונועדו אליך הנשיאים" בגמ' „ובתורה" (י', ג').
והיה כי „תלך עמנו" בגמ' „התורה" (י', ל"ב).
ויען יהושע בן נון משרת „משה מבחריו" בגמ' „תורה" (י"א, כ"ח).
„ה' להביא את העם הזה אל" הארץ בגמ' „ותורה" (י"ד, ט"ז).
„מחר פנו וסעו לכם" בגמ' „התורה" (י"ד, כ"ה).
אני ה' „דברתי" בגמ' „התורה" (י"ד, ל"ה).
כי „לא פרש" בגמ' „תורה" (ט"ו, ל"ד).
אל אלהי „הרוחות" בגמ' „ובתורה" (ט"ז, כ"ב).
אל „תירא אתו" בגמ' „תורה" (כ"א, ל"ד).
„והמה בכים פתח" בגמ' „התורה" (כ"ה, ו').

דברים

ושלל הערים „אשר לכדנו" בגמ' „תורה" (ב', ל"ה).
„ויתר" הגלעד בגמ' „התורה" (ג', י"ג).
היום „הזה ראינו כי ידבר אלהים" בגמ' „התורה" (ה', כ"א).
„ואספת דגנך" בגמ' „זו תורה" (י"א, י"ד).

אשר „הויה נתן לכם" בגמ' „התורה" (י"א, י"ז).
„לאות על ידכם" בגמ' „תורה" (י"א, י"ח).
לא יהיה כלי „גבר על אשה" בגמ' „תורה" (כ"ב, ה').
ויפדך ה' „אלהיך משם, על כן" בגמ' „התורה" (כ"ד, י"ח).
אשר ה' „אלהיך נתן לך" בגמ' „התורה" (כ"ח, ח').
„ושב וקבצך מכל" בגמ' „התורה" (ל', ג').
„ובחרת" בחיים בגמ' „התורה" (ל' י"ט).
„למען ישמעו" בגמ' „התורה" (ל"א, י"ב).
לא „שערום" בגמ' „התורה" (ל"ב, י"ז).
„עצות המה" בגמ' „התורה" (ל"ב, כ"ח).
„תורה" צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב בגמ' השתחוו לה' „בהדרת" (ל"ג, ד').
„תורה" בגמ' „חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים להויה" ל"ג, ד').
„למען ישמעו" בגמ' „התורה".
„באברתו" יסך לך בגמ' „תורה".
„ובחרת" בחיים בגמ' „התורה".
והיה „כי כמצאן" בגמ' „תורה".

תהלים

כי אתה „תאיר" בגמ' „תורה" (י"ח).
„יעננו ביום קראינו" בגמ' „תורה" (כ', י').
ת'בל ר'אתה ו'תחל ה'ארץ ר"ת „תורה" (צ"ז, ד').
ראשית חכמה „יראת" ה' בגמ' „תורה" (קי"א, י').
בהביטי אל „כל מצותיך" בגמ' „התורה" (קי"ט, ו').
אזי חיים בלעונו „בחרות" בגמ' „התורה" (קכ"ד, ג').
„אל תפק" בגמ' „תורה" (ק"מ, ט').
ואברכה „שמך לעולם ועד" בגמ' „התורה" (קמ"ה, א').
מה בצע בדמי „ברדתי" בגמ' „התורה".
במה יזכר נער „את ארחו" בגמ' „התורה".
„ותגזר" אומר ויקם לך, בגמ' „התורה".
השתחו לה' „בהדרת" קודש בגמ' „תורה".
שוש „אשיש" בה' בגמ' „תורה".

שיר השירים

„על כן עלמות" בגמ' „התורה" (א', ג').
„יפתי ולכי לך" בגמ' התורה" (ב', י').

וקול „התור" אותיות „תורה" (ב׳, י"ב).
„שהם הרהבוני" בגמ׳ „זה תורה" (ו׳, ה׳).

איכה

ממרום שלח אש ב„עצמותי" בגמ׳ „התורה" (א׳, י"ג).
„מלכה ושריה" בגמ׳ „התורה" (ב׳, ט׳).
„למי עוללת" בגמ׳ „התורה" (ב׳, כ׳).
זאת „אשיב אל לבי על כן אוחיל" בגמ׳ „תורה" (ג׳, כ"א).
צפו מים „על ראשי" בגמ׳ „תורה" (ג׳, נ"ד).
האמנים „עלי תולע" בגמ׳ „התורה" (ד׳, ה׳).

קהלת

„דברתי" אני עם לבי לאמר בגמ׳ „התורה" (א׳, ט"ז).
ו„יותר" לרואי השמש בגמ׳ „התורה" (ז׳, י"א).
ואל תתחכם „יותר" בגמ׳ „התורה" (ז׳. ט"ז).
כשגגה „שיצא מלפני" השליט בגמ׳ „תורה" (י׳, ה׳).
עמל הכסילים תוגענו „אשר לא ידע" בגמ׳ „התורה" (י׳, ט"ו).
וחשכו הראות „בארובת" בגמ׳ „תורה" (י"ב, ג׳).
„ויתר" שהיה קהלת חכם בגמ׳ „התורה" (י"ב, ט׳).

אסתר

לחכמים „ידעי העתים" בגמ׳ „ובתורה" (א׳, י"ג).
„ומרדכי לא יכרע" בגמ׳ „תורה" (ג׳, ב׳).
„על ידי עושי המלאכה" בגמ׳ „תורה" (ג׳, ט׳).
ויושט המלך לאסתר׳ את׳ שרביט׳ הזהב׳ ס"ת בגמ׳ „תורה" (ה׳, ב׳).
„וחפוי ראש" בגמ׳ „תורה" (ו׳, י"ב).
ליהודים היתה „אורה" א"ר יהודה זו „תורה" (מגילה ט"ז) דרש על פסוק (ח׳, ט"ז).

„דרש דרש משה" — כאן חציין של התבות שבתורה (קדושין ל.).
לומר לך, שחלק הדרוש והאגדה נחשב ל ח צ י התורה.
(הרב י. יפה — „שופר ישראל").

אברהם, ע"ה, קאַראַלניק.

וועגן תלמוד

מיט 14 הונדערט און 38 יאָר צוריק (ד'רס"ה.) האָט מען דאָס „בוך" אָפּגעשלאָסן, צוגעשלאָסן. עס איז געווען די ערשטע „חתימה". צו יענער צייט איז די אידישע טראַדיציע, דאָס אידישע דענקען געווען נישט פיקסירט, נאָך אין שטענדיקן פּראָצעס פון ווערן. עס האָט זיך געביטן פון דור צו דור, יעדעס מאָל נייע מעטאָדעס, אַנדערע צוגאַנגען, פאַרשידענע ווינקלען. איין מעטאָדע לעבן דער צווייטער, און דאָס גאַנצע — פליסנדיק, געשטעלט אויף דער גרופּע, אויף דער פאַרבינדונג־לערע: תלמוד.

ביז אַהין איז דאָס געווען: תלמוד — אַ לערנען. נישט קיין פאַרענדיקטער קאָדעקס, נישט קיין תורה, וואָס טאָר נישט און קאָן נישט געענדערט ווערן, נאָר אַ לעבעדיקער קוואַל, תמיד פריש, תמיד גרייט צו זוכן נייע וועגן.

מיר, היינטיקע מענטשן, קאָנען דאָס גאָרנישט פאַרשטיין. ווי איז עס מעגלעך געווען, אַז אַזאַ אומגעהייערער מאַטעריאַל, ווי דער תלמוד, זאָל קאָנען איבערגעגעבן ווערן פון מויל צו מויל, פון מענטש צו מענטש — נאָך דעם זכרון. מיר זענען אַזוי צוגעוואוינט צום ספר, צו די געשריבענע, געדרוקטע, פאַרפעסטיקטע צייכנס, אַז מיר זענען גאָרנישט אימשטאַנד זיך אויסצומאָלן אַ קולטור פון ריינעם זכרון; נישט בלויז געדענקען דאָס געשריבענע וואָרט, די תורה, נאָר אויך יעדן קאָמענטאַר, איטלעכס וואָרט, וואָס איז ווען עס איז פון וועמען עס איז געזאָגט געוואָרן.

עס איז אפשר דער איינציקער ביישפּיל אין דער גאַנצער וועלט־ליטעראַטור. די גריכן האָבן עס נישט געהאַט. ביי זיי איז די קונסט פון שרייבן געגאַנגען האַנט אין האַנט מיט דער קונסט פון דענקען. זיי האָבן זיך נישט פאַרלאָזט אויף דעם זכרון.

עס איז נישט בלויז דער איינציקער, עס איז אויך דער מערקווירדיקסטער ביישפּיל: אַ קולטור, וואָס איז אויסגעוואַקסן אויף אַן אומפּערזענלעכן, קאָלעקטיוון וועג, אַ קולטור, וואָס האָט קיינמאָל נישט געוואוסט, וואָס הייסט פאָרם און סטיל און פאַרענדיקונג. עס איז עפּעס פאַראַן אין דעם אידישן גייסט, וואָס שטייט אין אַבסאָלוטן קעגנזאַץ צו דער פּערזענלעכקייט. דער מענטש איז גאָרנישט, די זאַך איז אַלצדינג. די פּערזענלעכקייט פאַרשווינדט, דער כלל בלייבט. אָט זענען געווען צוויי

קולטורן איינע לעבן דער צווייטער, אזוי נאָענט געאָגראַפיש, אַזוי ענג פאַרבונדן און אַזוי אָפּגרונט־ווייט: די גריכישע און די אידישע. די וועלט איז געווען די אייגענע. די פּראָבלעמען אויך: וועלט, מענטש, די באַציאונג צווישן ביידע. דאָרטן — וויסנשאַפט, ד. ה. די באַוועלטיקונג פון דעם חומר, און פילאָזאָפיע— דאָס געפינען פון זיך אַליין, די פילאָזאָפיע, וואָס איז געווען, ווי אַ גריכישער פילאָזאָף האָט זיך אויסגעדריקט: טאַנאַטו מעלעטע" — די זאָרג פאַר דעם טויט.

און איז דען דאָס אידישע דענקען געווען אַנדערש? האָט דען דער אידישער מענטש נישט געהאַט פאַר זיך די אייגענע וועלט, די אייגענע פראַגן, די אייגענע נויט, די אייגענע מורא פאַר דעם טויט?

אָבער דער גריך איז געגאַנגען יעדער איינער זיין אייגענעם וועג, יעדער איינער האָט זיך געטראַכט זיין וועלט -- און נישט געקוקט אויף דעם צווייטן. וואָס האָט עס געאַרט הערַאקליטן, וואָס פיטאַגאָראַס האָט געטראַכט? און פלאַטאָ האָט זיך נישט געגעבן קיין מי, דווקא מסכים צו זיין מיט הערַאקליטן. עס זענען געווען שול, ריכטונגען — דאָס איז נישט צו פאַרמיידן; דער שטאַרקערער דענקער פירט דעם מיטלמעסיקן — אָבער עס איז נישט געווען קיין א ו י ט אָ ר י ט ע ט. נישט פון דער פאַרשריבענער פאַרגאַנגענהייט, נישט פון דער געהערטער קעגנוואַרט. דער קינסטלערישער, פאָרמענדיקער אינסטינקט פון די גריכן האָט זיי געצוואונגען צו בויען סיסטעמען — און תמיד מיט אַן אייגענעם אינדיווידועלן סטיל.

ביי אידן האָט געפעלט דער קינסטלערישער זין. עס זענען געווען גרויסע, טיפע, שאַרפע דענקער, אָבער נישט קיין קינסטלער. און זיי האָבן זיך דערפאַר קיינמאָל נישט באַמיט צו ברענגען אין אַ סיסטעם זייער אייגענעם דענקען, אַרויפלייגן אַ חותם פון פערזענלעכקייט אויף זייער לעבנסווערק.

מאָלט אייך אויס, ווי די אידישע קולטור וואָלט אויסגעזען, ווען רבי עקיבא, רבי ישמעאל, רבן גמליאל, אלישע בן אבויה, ר' מאיר, ר' טרפון, הלל, ווען זיי וואָלטן יעדער פאַר זיך סיסטעמאַטיזירט און פאַרשריבן און פאַרענדיקט זייער אַרבעט. מיר וואָלטן היינט פאַרמאָגט איינע פון די וואונדערבאַרסטע ביבליאָטעקן. מיר וואָלטן געהאַט אַ קולטור־שאַץ מיט אומגעהייערע פּאָטענציאַליטעטן. יעדער פון זיי איז דאָך געווען אַ גרויסאַרטיקע פערזענלעכקייט. רבי עקיבא אַליין איז שוין אַן אוצר פאַר זיך. אַ גייסטיקע קראַפט פון ערשטן ראַנג, אַ דענקער וואָס וואָלט געקאָנט פאַרנעמען אַ פּלאַץ אין דער וועלט־קולטור, לעבן פּלאַטאָן און אַריסטאָטעל. ער איז נישט בלויז געווען אַ שטאַרקע פערזענלעכקייט, אַ נאַציאָנאַלע פיגור, אַ פירער און קעמפער, נאָר אויך אַ דענקער, אַ באַגרינדער פון אַ נייער מעטאָדע. ער האָט אַרויסגעפירט דעם אידישן דענקען פון דער פרימיטיוויטעט, פון דער וואָרט־צוגעבונדנקייט. די „תורה", דאָס געשריבענע

וואָרט — איז פאַר אים געווען בלויז א כלי, וואָס דאַרף ערשט אָנגעפילט ווערן מיט אינהאַלט. דאָס, וואָס ער האָט אָנגערופן אַ מעטאָדע פון „דרש", איז דאָך געווען די מערבשע, די גריכישע לאָגיק אין איר טיפסטן זין. עס איז געווען די סאָקראַטישע „באַבע"־קונסט, וואָס העלפט ארויסנעמען דאָס קינד פון דער פאַרבאָרגנהייט. מען האָט געקעמפט אקעגן דער נייער רעוואָלוציאָנערער מעטאָדע. „עקיבא, עד מתי אתה מגבב?" — האָט אים רבי טרפון געפרעגט — „ביז וואנען וועסטו עס אָנוואַרפן, אָנהויפן דיינע געדאַנקען אויף דער תורה?" אָבער רבי עקיבא האָט זיך נישט אָפּגעשטעלט. ער האָט געדרשנט, ער האָט דערקלערט, אויסגעלייגט און אריינגעלייגט נייע אינהאַלטן אין דער אַלטער טראַדיציאָנעלער פאָרם. אָבער רבי עקיבא איז אויך געווען בלויז א קינד פון זיין צייט און זיין פאָלק. אים האָט אויך געפעלט דער כוח, אָדער דער ווילן, אָדער דאָס באַדערפעניש, אָפּצושליסן זיך און זיין ווערק. ער איז געבליבן א לערער, א פירער. ער איז נישט געוואָרן קיין שריפטשטעלער.

און אַזוי אַלע, אַזוי די איבעריקע דענקער און אַנטוויקלער פון דעם אידישן גייסט. ביז די שפּעטערישע קראַפט האָט זיך אויסגעלאָזט — און דאָס לעבעדיקע וואָרט איז פאַרפעסטיקט און פאַרגליווערט געוואָרן אין אַ בוך — אין דעם „תלמוד".

א בוך? א בוך האָט אַן אָנהייב און א סוף, א בוך האָט א סדר; דער תלמוד איז אָן אַן אָנהייב און אָן א סוף. ער איז די מערקווירדיקסטע שאַפונג פון דער וועלט — דער ים התלמוד. ווי א ים אָן א ציל, ווי א ים ברייט און טיף, אָן א ליניע, אַלצדינג אין אים איז מערקווירדיק — פאָרם און אינהאַלט, שפּראַך און מעטאָדע. עס איז דאָס אידישע פאָלק — אָפּגעשפּיגלט אין אותיות, פאַרחתמעט אין ווערטער. א בוך, וואָס האָט אַן אומגעהייערן רייץ, ווען מען לערנט אים אין אָריגינאַל און ווירקט פרעמד, אומפאַרשטענדלעך, ווען מען לייענט אים אין איבערזעצונג. דער גרויסער געלערנטער זכריה פראַנקל האָט אַמאָל געזאָגט: „מען קאָן נישט שטודירן דעם תלמוד מיט א ווערטערבוך, מיט איינלייטונגען, מען קאָן קיינעם נישט אויסלערנען פאַרשטיין דעם תלמוד דורך איבערזעצונגען. מען קאָן אים גאָרנישט איבערזעצן".

שטעלט אייך פאָר, וואָס פאַר א טעם עס האָט, ווען מען איבערזעצט אויף וואָס פאַר שפּראַך נישט איז אַזעלכע ווערטער ווי „בשלמא, ממה נפשך, כלפי לייא, ורמינהו, תא שמע". געוויס, מען קאָן אַלצדינג פאַרטייטשן, אָבער דער אורשפּרינגלעכער רייץ, דער כשוף פון די ווערטער, די פיינקייט פון די לאָגישע ניואַנסן — דאָס, וואָס מאַכט דעם תלמוד דאָס, וואָס ער איז — דאָס אַלץ פאַרשווינדט. אפילו ווען מען איבערזעצט דעם תלמוד נישט אויף גאָר א פרעמדער, נישט־אידישער שפּראַך, ווי צום ביישפּיל די דייטשע איבערזעצונג פון לאַזאַר גאָלדשמידט, די פראַנצויזישע פון דר. ראַבינאָוויטש אָדער די רוסישע פון פּעפּער־

קאוויטש — נאָר אפילו אויף אידיש, ד. ה. אויף דער שפּראַך, וואָס איז אויף אַזויפיל הונדערטער יאָרן געווען די פאַרמיטלערין צווישן דעם תלמוד און דעם אידישן פאָלק. די פאַרמיטלערין? ניין, דאָס וואָלט געווען צופיל. די קונסט פון דעם „לערנען" איז געווען נישט איבערזעצן דעם תלמוד, נישט פאַרטייטשן די ווערטער, נאָר פאַרמיידן אַלע פאַרטייטשונ־גען, אַריינדרינגען אין דעם זין. דאָס וואָרט האָט נישט געהאַט קיין באַ־דייטונג. מען האָט זיך נישט געגעבן די מינדעסטע מי אַפילו צו לייענען גראַמאַטיקאַליש, קאָרעקט דעם תלמודישן טעקסט. מען האָט „געזונגען" מיט אַן אַלטן, טראַדיציאָנעלן נוסח די געדאַנקען. מען האָט געלערנט דעם בוך, ווי ער וואָלט נאָך גאָרנישט געווען געשריבן, נאָר ווי אַ לעבעדיקן קוואַל, גלייך ווי מיר וואָלטן נישט געלייענט, נאָר געהערט אביין און רבאן, ווי זיי שפּאַרן זיך און פּלפּולן זיך, גלייך ווי מיר וואָלטן געווען זייערע תלמידים און צוהערער; קיינער האָט נישט געשאַפן אַזאַ מעטאָדע פון לערנען. זי איז געוואָרן פון זיך, אַרויסגעוואַקסן פון דער אידישער באַ־ציאונג צום תלמוד, ווי צו אַ ל ע ב ע ד י ק ן אָרגאַניזם.

פערצן הונדערט יאָר צוריק האָבן רב אשי און רבינא געשלאָסן דעם תלמוד. אָבער דער תלמוד האָט זיך איינגעשפּאַרט, ער האָט זיך נישט געלאָזט שליסן. ער האָט געקעמפט פאַר פרייער באַוועגונג. ביז די צייט האָט אים באַזיגט און ער איז צום צווייטן מאָל — און דאָס מאָל אויף זיכער — פאַרשלאָסן, צוגעשלאָסן און פאַרחתמעט געוואָרן. אונזער דור האָט אוועקגעלייגט דעם זיגל אויף דעם שטיין.

פון צייט צו צייט געפינען זיך ראָמאַנטיקער, וואָס ווילן דעם זיגל אַראָפּנעמען, ווידער אויפשליסן דעם בוך. אַזאַ ראָמאַנטיקער איז צום ביישפּיל דר. י. מ. זאַלקינד (ז"ל), וואָס האָט זיך געשטעלט די אויפגאַבע צו איבערזעצן דעם תלמוד בבלי אויף אידיש. ער האָט שוין אַרויסגעבראַכט דעם ערשטן באַנד (אין לאָנדאָן) — די איבערזעצונג מיט דערקלערונ־גען — פון „ברכות".

איך וויל זיך דאָ נישט אָפּגעבן מיט דער קריטיק פון דער איבערזע־צונג אָדער פון דעם פּירוש. מען קאָן געוויס געפינען אַ סך פעלערן — איבערהויפּט אין דער שפּראַך, וואָס איז נישט תמיד אויסגעהאַלטן, — מען קאָן אַמאָל נישט מסכים זיין מיט דעם טייטש — אָבער דאָס איז נישט דער עיקר. מיך אינטערעסירט נישט די אויספירונג, נאָר דער פאַר־נעם; נישט די איבערזעצונג, נאָר דער קלאַנג, דער טאָן.

איך נעם די מסכתא — אין אָריגינאַל. איך זע פאַר זיך אַן אייגנאַר־טיקע וועלט, מיט געשטאַלטן פון פאַרצייטנס, אַ וועלט מיט אַמאָליקע שאַטנס. שאַטנס — אָבער זיי ווייזן זיך מיר אויס לעבעדיק. זיי באַוועגן זיך, זיי רופן זיך אָפּ, דערציילנדיק וואונדערלעכע אגדות.

און איך עפן די איבערזעצונג. דאַכט זיך דאָס איינגענע. און נאָך קלאָ־רער, פאַרשטענדלעכער, פּשוטער — אָבער די גאַנצע אַמאָליקע וועלט איז

פארשוואונדן. עס איז געבליבן א טויטער טעקסט — אפט אומאינטערע־סאנט, תמיד פרעמד. איך דערקען נישט דעם תלמוד.

עס איז אויך קלאר פארוואס. מען קאן לייענען פלאטאן אדער אריס־טאטעל אין וואס פאר אן איבערזעצונג עס זאל נישט זיין — ווייל איין פארם לאזט זיך איבערטראגן אין אן אנדערער; מען קאן אבער נישט אי־בערזעצן, איבערגעבן, לעבעדיק מאכן דאס לעבן, די באוועגונג פון אטאמען.

און די גמרא איז דאס אידישע דענקען אין באוועגונג.

דערנענטערן דאס היינטיקע אידנטום צו זיין קולטורפארגאנגענ־היינט, איז זיכער א פארדינסט. און איך באוואונדער דעם פלייס און דעם ענטוזיאזם פון דעם איבערזעצער. אבער — צי קאן מען דאס, צי איז ווירקלעך דער וועג א ריכטיקער, דאס איז ביי מיר א גרויסער ספק.

דער תלמוד איז דער תלמוד — און נישט קיין בוך.

מען נעמט אים ווי ער איז — אדער גארנישט.

מען „לערנט" אים — לייענען קאן מען אים נישט.

און לערנט מען אים שווין, מוז מען אים לערנען אין זיין שפראך. מען מוז נישט מאכן די אידישע קולטור צו גרינג צו דערגרייכן. מען דארף נישט פארשפארן קיינעם די מי. די וועגן פון דעם אידנטום זענען שווער, און דאס איז זייער אריגינאליטעט און דאס איז זייער שיינקייט.

און וויל איינער אויפשליסן דעם תלמוד, אראפנעמען דעם זיגל פון דעם שטיין — מוז ער עס טאן אויף זיין אייגענעם חשבון, מיט זיין איי־גענער טרחה — ווי אונזערע פאטערס און זיידעס האבן געטאן.

עס איז א שווערע ארבעט — אבער עס איז ווערט די מי.

והבאתי אותם בארץ אויביהם... (ויקרא כו, מא.)

דער רבי ר' בונם האט געטייטשט דעם פסוק „ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם" (תהלים קו, לה.): בעקבתא דמשיחא וועט זייער שווער זיין פאר אידן צו האבן פרנסה. די סיבה וועט זיין: „ויתערבו בגוים". די אידן וועלן זיך צונויפמישן מיט די גוים, זיך מתחבר זיין מיט זיי און נאכגיין זייערע דרכים און דאן — „וילמדו מעשיהם", וועלן זיך די גוים אויסלערנען די אידישע מסחרים און מלאכות און זיי וועלן אוועקנעמען ביי זיי די פרנסות...

*

המצוה שמעוטה בכתב ורובה בעל־פה, בספר המשנה ופרושיה ופרושי־פרושיה היא מונה תרי"ג מצוות, שנחלקות: א) למצוות־עשה; ב) ומצוות לא־תעשה, ובהם יש מצוות:

א) שהזמן גרמא, כגון: אכילת מצה, סוכה

ב) שהמקום גורם: מצוות התלויות בארץ

ג) שהמעמד גורם: כהונה, מלכות, דיינים. („מכמני עוזיאל")

אברהם רייזען.

דער תלמוד

כ׳נעם דעם תלמוד אין דער האַנט
און ס׳אַנטפּלעקט זיך נייער לאַנד;
נייעם לאַנד און נייער ישוב
און עס שוועבט אויף אַף אַ כישוף.

ס׳ווייעט, ס׳גייט אַן אַנדער לופט
און אַ בת־קול, דאַכט זיך, רופט
און עס הויבט זיך אָן צו בענקען
ווייט פון קראָמען און פון שיינקען.

און ביים מישן יעדעם בלאַט
פּליסטערט, דאַכט זיך שטיל: אַ שאַט!
שאַט, רבותי, דאָ איז הייליק,
גרויסע האָבן דאָ אַ חלק...

גרויסע גייסטער, ניט ווי מיר,
קענען קומען אין דער טיר
וואו אָן אָנהויב און אָן ענדע
וועהען בת־קול׳ס און לעגענדען...

אָפּשיינען פון פלאַמען

אָפּשיינען פון פלאַמען
לאַנג פאַרלאָשענע
ציען, גליען שוין
אַלץ דערווייטערטע.

אָפּקלאַנגען פון וועלטן
לאַנג פאַרפלאָסענע —
וואָס דערווייטערטער
אַלץ געלייטערטער.

(ליעסין).

חיים נחמן, ז"ל, ביאליק.

הלכה ואגדה

להלכה — פנים זועפות, לאגדה — פנים שוחקות. זו קפדנית, מחמרת, קשה כברזל — מדת הדין; וזו ותרנית, מקילה, רכה כשמן — מדת הרחמים. זו גוזרת גזרה ואינה נותנה לשעורים: הן שלה הן ולאו שלה לאו; וזו יועצת עצה ומשערת כחו ודעתו של אדם! הן ולאו ורפה בידה. זו — קלפה, גוף, מעשה; וזו — תוך, נשמה, כונה. כאן — אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות. עד כאן — על ההלכה ואגדה שבחיים; ועל שבספרות מוסיפים; כאן יבשת של פרוזה, סגנון מוצק וקבוע, לשון אפורה בת גוון אחד — שלטון השכל; וכאן להלוחית של שירה, סגנון שוטף ובן חלוף, לשון מנומרת בצבעים — שלטון הרגש.

על חלופי כנויים אלה שבין הלכה לאגדה אפשר להוסיף עוד עד אין שעור, ובכולם יהא מצד ידוע אבק אמת, אבל כלום יש לשמוע מזה — כסברת רבים — שההלכה והאגדה הן שתי צרות זו לזו, דבר והפוכו?

האומרים כך מחליפים מקרה בעצם וצורה בחומר, ולמה הם דומים? למי שמחליט על הקרח והמים בנהר, שהם שני חמרים שונים. ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת. היחס שבין זו לזו הוא כיחס שבין המלה למחשבה ולהרגשה או כיחס שבין המעשה והצורה המוחשית ובין המלה. ההלכה — היא גבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא התוכה של ההלכה. קול המונה של תביעת הלב בשטף מרוצתה לנקודת שאיפתה — זוהי האגדה; מקום החניה, ספוק התביעה לפי שעה והשתקתה — זוהי ההלכה.

החלום רץ ונמשך אל הפתרון, הרצון אל המעשה, המחשבה אל המלה, הפרח אל הפרי — והאגדה אל ההלכה. ואולם גם בתוך הפרי כבר גנוז הגרעין, שממנו פרח חדש עתיד לצאת. הלכה שמתרוממת עד למדרגת סמבול — וכזאת יש, כמו שיתבאר עוד — היא עצמה נעשית אם לאגדה חדשה, אם כיוצא בה ואם לאו כיוצא בה. הלכה חיה ובריאה היא אגדה שלעבר או שלעתיד, וכן להיפך. תחלתן וסופן של שתיהן נעוצים זה בזה, וכל תרי"ג מצוות שבתורה מה הן אם לא תמציתם האחרונה, צירוף אחר צירוף, של דברי מיתוס, אגדה ומנהגים קדמונים, — תורת חיים ותורת פה ולב — שהיו מתחלה כפורחים באויר כמה אלפי שנה (תתקע"ד וכ"ו דורות או אלפים תהו, בלשון המסורה), עד שהגיע שעתם להתגבש בדמות של חוקים חצובים באבן וכתובים בקלף? תורת הקרבנות, הטומאה

והטהרה ומאכלות אסורות — יסודם במיתוס הכהנים; מצוות הזכרון — קשורות באגדות לאומיות היסטוריות; ושבין אדם לחברו — ברשות הצדק והרחמים שבלב האומה, רגשות שהיו להם אנשי הסגולה לפה. ואולם גם משנכתבו עדיין לא נתאבנו, מפני שתורת הפה והלב לא בטלה באמת אף רגע אחד, ואוירה החי והמתנועע היה שף ומפעפע כל שעה בכתב להחיותו, להרחיבו או לצמצמו, ופעמים גם לבטלו, לשעה או לדורות, הכל לפי הצרכים או גם לפי הדעות והאמונות המתחדשים. לא רק „משה כתב ויחזקאל בטל", אלא גם איזה „דניאל חייטא" לא חש מלפגוע פגיעה עזה מאד ב„לאו" חמור שבתורה ומלצפות בלב לבטולו לעתיד לבא. הפרוצסים של התוך וגבוש בהלכה ואגדה נראים בעליל ביחוד בעתים של „מהפכות" ומתן חוקים חדשים והם גלויים וידועים לכל. ההלכה הישנה שנפסלה יורדת אז שוב אל מצרף הלב ונתכת לאגדה — כיוצא בה או לאו כיוצא בה — וזו חוזרת משם כשהיא צרופה ובאה לדפוסי המחשבה והמעשה, מקום שהיא מתגבשת שוב להלכה, אבל בדמות מתוקנת או מחודשת. ההלכה היא אפוא מעשה יצירה לא פחות מן האגדה. אומנתה היא הגדולה שבעולם: אומנות החיים וארחות חיים. חמרה — האדם החי לכל יצרי לבבו; אמצעיה — החנוך האישי, החברתי, והלאומי; ופריה — שלשלת ימים רצופים של חיים ומעשים נאים, פלוס אורח חיים בין מעקשים ועקלקלות של יחיד ורבים, הויה נאה של האדם בעולם מהלך חיים מתוקן. יצירי כפיה של ההלכה אינם, כיצירי שאר האמנויות — פסול, ציור, בנין, נגינה, שירה, — מן המרוכזים והמאוחדים בחומר במקום ובזמן, אלא מצטרפים הם קמעא קמעא, תגין, תגין, מתוך כל שטף חיי האדם ומעשיו, שנותנים בסופם סך־הכל אחד, צורה אחת, אם שלמה אם פגומה. ההלכה היא אמנות־אומנת, אמנות־פדגוג של אומה שלמה, וכל פתוחיה בנפש האומה, הגסים עם הדקים, נחתכים ברוח־הקודש ובחכמה עליונה, הצופה מראשית אחרית. יום יום, שעה שעה ורגע רגע שקודה היא לצור צורה רק אחת: דיוקנן של בריות, צלם אלהים באדם. ה„דום" הקולוני, „הדום" המילאני, „נוטר־דם"" בפאריז נשתכללו בהדרם והיו למה שהיו על־ידי תעצומות אמני עולם במשך כמה מאות שנה, שכל אחד מהם בזמנו נתן את חייו ומבחר כח יצירתו לעבודה הקדושה לו לבדו. ואין ספק, כי רק מהשתעבד כלם לרעיון מרכזי אחד, נעלה מאד בעיניהם, הצליחה בידם במדה כזו „מלאכת שמים". אותו הרעיון — לבנות בית לאלהים — הוא שרחף לפני עיני כלם, בחינת „כמראה אשר אתה מראה", והשרה עליהם רוח־הקדש, והוא שהיה מוליך ומביא את הסרגל והמקצועה ואת החרט והמכחול שבידם ומקריא באזנם כל תג וחקוקה וכל אריח ולבנה, שנצטרפו לבסוף אחרי במה מאות שנים של עבודת בני־אדם מפורדים במקום ובזמן, לבנין אחד שגיא ונהדר.

לבני ישראל י ש י צ י ר ה נ ה ד ר ה ש ל ו — יום קדוש ונעלה, „שבת המלכה". בדמיון העם היתה לנפש חיה בעלת גוף ודמות

הגוף, כלילת זהר ויופי, היא השבת שהכניסה הקדוש־ברוך־הוא לעולמו, בגמר מעשה בראשית „כדי שלא תהא החופה המצוירת והמכוירת חסרה כלה". היא שהיתה חמדה טובה להקדוש־ברוך־הוא בבית גנזיו ולא מצא לה בן־זוג נאה אלא ישראל. לפי אגדה עממית אחרת, יושבת היא כבת מלכה „ככלה בין רעותיה משובצה", ספונה בהיכל שבגן־עדן — לפנים משבעה חדרים, ושש נערותיה, ששת ימי המעשה, משרתות לפניה. בכניסתה לעיר — הכל הופכים פניהם כלפי הפתח ומקבלים פניה בברכה: „בואי כלה, בואי כלה, שבת המלכה!" וחסידים יוצאים לקבלת פניה אל השדה. פעם אחת גם באה בחלום לאבן־עזרא, והיא עצובה ומרת־נפש ושלחה בידו מכתב לבן־זוגה ישראל, הלא היא „אגרת שבת" הידועה. כל משוררי ישראל, מר' יהודה הלוי ועד הינה, שרו לה את שיריהם וזמירותיהם. האין היא יצירה כלילת אגדה? האין היא עצמה מקור חיים וקדושה לאומה שלמה ומעין נובע רוח־הקדש למשוררים ופיטנים? ואף־על־פי־כן, מי יאמר, מי יכריע, יציר כפיה של מי היא, על־ידי מי היתה למה שהיתה: על־ידי ההלכה, או על־ידי האגדה? קנ"ז דפים יש במסכת שבת וק"ה במסכת עירובין, והאגדה שבהן כמוה כאין. רובם עיונים ודקדוקי הלכות בל"ט מלאכות ותולדותיהן ובקביעת תחומין; במה מדליקין, במה בהמה יוצאה, כיצד משתתפין בתחומין — כמה יגיעת רוח! כמה בזבוז חריפות על כל קוץ וקוץ! וכשאני עובר בין אותם הדפים ורואה שם חבורות חבורות של תנאים ואמוראים בעבודתם, אני אומר: אכן, אמני חיים אני רואה לפני! אמני חיים בבית היוצר ועל האבנים! עבודת רוח כבירה כזאת, נמלית וענקית כאחת, עבודה לשמה ומתוך אהבה ואמונה בלי מצרים, אי אפשר לה בלא רוח־הקדש. כל אחד מן היחידים ההם עשה את שלו לפי צביונו ונטית נפשו, וכלם יחד כפופים היו לרצון גבוה המושל בהם. אין זאת כי אם אידיאה נשגבה אחת, צורה אחת עליונה של שבת רחפה לפני עיני האנשים המפורדים האלה, ורוחה הוא שקבצם הנה מכל הדורות ועשאם שותפים ביצירתה ובשכלולה. כל „מתקיף", כל „ורמינהו", כל סיג וכל גדר — אינו אלא תג ציורי חדש, פתוח נוסף באותה הצורה, תג ופתוח מוכרחים, מפני שבלעדיהם לא תהיה למה שצריכה להיות. ומה פרי כל העבודה הטרחנית הזאת של ההלכה? — יום שכולו אגדה.

דוגמאות כאלה אינן מעטות. הרי יום הכפורים, הרי פסח, הרי יתר המועדות, יסוד התפארת שבהם, ובמשמעה הנשגב, הוא ודאי. כלם יצירות נאות הן, מלאות תוכן חי ומחיה וכונה רמה ומרוממת, אף־על־פי שכלם הם בני ההלכה החמורה, ה„אכזרית", וכלם מוקפים סיגיה מכל צד. בשעה שישבו אמני אומות העולם בחדרי משכיותם וכוונו בהרגשה דקה ומעודנת מדות ושעורי הרמוניה למעשה שיש, למשל, להנאות בהם חושי בני אדם, באותה שעה עצמה ישבו תלמידי־חכמים מבני ישראל בבתי־מדרשותיהם וכוונו אף הם ברוח הקדש ובהרגשה זכה מאד מדות ושעורי הרמוניה נפשיים למעשה הצדקה, למשל, להנאות ולהיטיב בהם את האדם עצמו, „לצרף את הבריות". איני מכריע, למי היתרון, אבל סבור אני שאלו ואלו

דברי יצירה הם, אידיאות שנתממשו, רעיונות שיצאו מן הכח אל הפועל על־ידי רוחו היוצר של האדם; באלו ובאלו יש מקום למדת התפארת להתגלות בכל זהרה, ואלו ואלו צריכים ל„רוח הקדש" ולרחמי שמים. ההבדל שביניהם אינו אלא בחומר ובאמצעים, כזה שישנו גם בין מקצוע אחד לחבירו באמנויות המוסכמות, כגון בין ציור לנגינה. אכן יש ויש גם הבדל עיקרי: יצירות האמנויות המוסכמות מפני שהן פונות אל האדם בתור פרט ומשום שהן מצומצמות ומאוחדות בחומר, במקום ובזמן, כאמור, לפיכך הן נסקרות בבית־אחת, מיד ומקרוב; מה שאין כן יצירות ההלכה, המכוונות גם אל הכלל, וחלקיהן מתפשטים בחומר, במקום ובזמן על־פני שטח גדול, ולפיכך פרצוף שלם שלהן, העולה מתוך כל חלקיהן, אינו נתפס להכרה אלא אחרי העיון ומעל גובה גדול. אלו נבנה כרך גדול על־פי אי־דיאה ציורית כבירה של אדריכל אמן, לא היינו מכירים בפרצופה השלם של אותה אידיאה ולא היינו תופסים את מכלול יפיה אלא מתוך הדפתרא או מראש מצפה גבוה, אבל בשום פנים לא מתוך הטיול בין בתי הרחו־בות, כשהפרטים הוצצים בפני היקף הכלל. „מרוב העצים לא יראה היער" הוא פתגם עתיק ומחוכם. אבל כלום בשביל זה תתמעט דמות היופי והשלמות של האידיאה? מי שירצה להתענג עליה נאמר לו: עלה להר!

יש בכל זאת שאפילו מפרט הלכי אחד מציץ עלינו לפרקים עולם מלא של אגדה הגנוזה בתוכו. באותה מסכת שבת ובתוספתא שם, למשל, מובלעת הלכה זו:

„כל כתבי־הקדש מצילין אותם (בשבת) מפני הדליקה... היו כתו־בים תרגום ובכל לשון־גפטית, מדית, עילמית, יונית, — מצילין אותם מפני הדליקה. רבי יוסי אומר: אין מצילין אותם מפני הדליקה".

פרט קטן של הלכה, מחלוקת של מה־בכך־האין זאת? ואולם מי לא יכיר מיד, כי בהלכה קטנה ויבשה זו נתונה בצמצום מופלג, אבל במלוי האפשרי, תמונה ציורית שלמה על־דבר היחס ההיסטורי והנפשי של מפלגות שונות באומה לשנים מראשי קניניה: לספרותה וללשונה. מי לא יראה, כי מחלוקת זו שבמשנה היא היא „ריב הלשונות", שהולך ונמשך בישראל מאז ועד היום. „אל יהא לשון ארמי קל בעיניך, שהרי המקום חלק לו כבוד"; „אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, שאין מלאכי השרת נזקקין לו" „בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה לישראל דבר עמהם בלשון שהם יודעים ומבינים, בלשון מצרי"; „כה תאמר... אל בני ישראל — בלשון שאני אומר: בלשון הקודש"; „כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל, לא בלשון אחד נגלה, אלא בארבעה לשונות: עברי, רומי, ערבי, ארמי"; „אותו היום שנתרגמה התורה יונית היה קשה לישראל כיום שנעשה העגל, ובארץ ישראל היו אז שלשה ימים חשך" ו„כשנתרגמו הנביאים על־ידי יונתן בן עוזיאל ארמית נזדעזעה ארץ ישראל ת"ו פרסא על ת"ו פרסא" — מאמרים אלה והרבה כמותם שמשמשים בת קול ללב האומה שנחלק, הם הצורה האגדית על הפרובלימה הלשונית, והמשנה הקצרה

שלמעלה, השנויה אף היא במחלוקת, היא סופה המוכרה של אותה האגדה במטבע הלכית. סך־הכל מעשי קצר בצורה של החלטה ועמידה על הדעת. שם „ליריקה" שוטפת, רופפת ומתרגשת, וכאן — „אפיקה" שלוה, מסמר קבוע. בחכמה רבה נבחר כאן המומנט של דליקה, שעת טירוף וסכנה, שאין אדם עשוי להתבונן, אלא נשמע לפקודת לבו וקופץ להציל את היקר לו ביותר. הדליקה אינה אפוא אלא משל (דברו חכמים בהוה), והוא הדין לשטף, לגירוש ולכל מיני סכנה.

וכך, מתוך הפרט הקטן הזה יתגלה פתאם לפני המתבונן כלל גדול היסטורי, הוראה לאומה שלמה, טרופה ודחופה בגולה, שלהציל את כל סגולותיה אינה יכולה ולהפקיר הכל אינה רוצה — מה ואיך תעשה ביום צרה וסכנה? בעל המשנה ודאי לא דבר במשל ומליצה. לא נתכון זה אלא לקבוע הלכה למעשה פשוטה כמשמעה, ולכל היותר לטבוע בנידון שלפניו מטבע קים לרצונו או גם למנהגו הקדום של העם, כפי שנתגלו עד עכשיו, זה בצורת אגדה וזה בצורת מעשה של רשות. כמו כן, כל אותם אלפי היחידים מכל הזמנים, שמסרו נפשם בשעת סכנה להציל מן הכליון מה שהצילו, אם כדברי התנא קמא ואם כדעת רבי יוסי, לא נתכונו אף הם אלא לקים את הדין כפשוטו. ומה בכך? מדעת ושלא מדעת הרי הם כלם עשו שליחותו של שר האומה, ואם אנו עומדים עתה לפני אוצרנו הדל ומלחשים ביגון: „אין לנו שיור רק התורה הזאת", הרי אנו ולבנו יודעים שגם השיור המועט הזה לא ניצל אלא בזכות כל אותם היחידים, שקימו כל אחד בזמנו ובמקומו את מצות לבם כהלכה.

התבוננות נפשית כזו באותה הלכה כבר דיה לגאול אותה במקצת מקלפתה ולהעלותה למדרגת סמבול. ואולם הלב הער איננו מסתפק בכך, אלא הוא הולך ומעביר לפני עיני רוחנו, בקשר עם אותה ההלכה ומעגינה, מחזה אחר מחזה:

אנו רואים, למשל, ביחד עם רינן, את הכהן הלוי הקדמוני, ברדתו עם הגולה בבלה והוא מתנהל לאטו בצד חמורו הטעון מגלות מגלות של דברי נביאים; הוא הציל כתבי־הקדש מפני הדליקה.

אנו רואים שוב, והנה רבן יוחנן בן זכאי עומד לפני אספסינוס אחורי שערי ירושלים ומתחנן: „תן לי את יבנה וחכמיה ושלשלת של רבן גמליאל". גם זה הציל שרידי קדש מפני הדליקה.

ושוב אנו רואים: ישיש בן שמונים, רבי יהודה בן בבא, יושב בין שני הרים גדולים, בין אושא לשפרעם, וסומך שם, תחת חצי האויבים, חמשה זקנים ואומר להם: „בני, רוצו!" והוא נשאר מוטל לפני האויבים „כאבן שאין לה הופכין" ובעוד רגע הוא נעשה ככברה.

ושוב: בית־מדרשו של רבי יהודה הנשיא ותלמידיו הולך וסוער; הידים מלאות עבודה: מכנסים הלכות, מבררים שמועות, גובי „עדיות", מסדרים, מגיהים, רושמים — הם מעלים על ספר את התורה שבעל פה! יודעים הם ש„מהפכה" הם עושים במסורת ישראל — דברים שבעל־פה

אי־אתה רשאי לכתבם — אבל „עת לעשות לה' הפרו תורתך": הלבבות מתמעטים הפזור מתרבה והשכחה מתגברת; צריכים להציל מה שאפשר.

ושוב: ארבעת השבויים מביאים את התלמוד לספרד... מלאכתו הכבירה של הרמב"ם... משפחת מעתיקים, בני תיבון, בהולים לתרגם ספרים יקרים, בעלי ערך לאומי גדול, מלשון נכריה ללשון הקדש...

ושוב: חבורות־חבורות של יהודים, פליטי חרב ופרעות, דור אחר דור, דור אחר דור, מושכים והולכים בדרכים וספרי תורה חבוקים בזרועו־תיהם. כמה וכמה יחידים, יהודים סתם, שמשים, חיטים, סנדלרים, מתים לפני ארונות הקדש בהגינם על הקדוש להם; כמה וכמה צנועים ואנשי מעשה, צדיקים נסתרים, „עורכי גלות" מרצון, נודדים ממקום למקום במקלם ותרמילם וכל אחד ספר קדוש וחביב לו בתיק טלית ותפלין שלו.

ועוד, ועוד, ועוד... בכל המחזות האלה שונים כמובן גם הפועלים, גם החומר של הקדושה וגם האמצעים של ההצלה, אבל אחד הוא התוכן הפנימי, הנפשי, שבכלם: הצלת קנין לאומי חשוב ביותר מפני הכליון, בהתאם לנטית לבו ולהשקפתו של המציל. הלכה כמי? אם כזה שאומר: „בלשון הקדש בלבד", ואם כזה שאומר: „בתרגום ובכל לשון"? — תשובה על זה עלינו לבקש מפי ההיסטוריה והחיים, ואולי נמצא, שגם הם, כאותה משנה, הניחו את הדבר במחלוקת, לנו אין בזה לפי־שעה נפקא־מינה לדינא. לנו חשוב רק להראות, עד כמה יש בכחה של הלכה קטנה ויבשה להתרומם לפעמים למדרגת סמבול, כשהחומר הנוקשה שלה נופל לתוך כור ההרגשה החיה והוא חוזר ונתך שם לאגדה, ומובטחני שגם האגדה הלשונית שבימינו עתידה, אם נזכה לכך, להצטמצם צמצום אחר צמצום ולהעשות בסופה אף היא הלכה חדשה, שבהסכם לדעות ולצרכים בזמנה, תהא מנוסחת בסגנון קצר ויבש, מעין זה:

„אין מלמדין אלא בעברית, דברי חכמים. פלוני אומר: בעברית ובתרגום ובכל לשון, אלמוני אומר: דברים שביהדות־בעברית, ושאינם יהדות — בכל לשון. אמר ר' פלמוני: אין מלמדין אלא ביהודית בלבד" — והמפרש שלעתיד לבא יפרש: „ביהודית — כלומר, עברי־טייט"ש, שדברו בה היהודים במקומו ובזמנו של ר' פלמוני, ואין זו יהודית שבמקרא, שהוא עברית; דאם כן, מה בין ר' פלמוני לתנא קמא?"

הלכה זו שלמעלה, המובאת לדוגמא, אינה יוצאת מן הכלל, כמוה חבילי־חבילות, ובכלל תמיהני אם יש הלכה, שלא תהא לה אחיזה מרובה או מועטת בעולם האצילות, יניקה מאידיאה עליונה: אישית, חברתית או לאומית. סוף־סוף הרי הלכה אינה אלא אחת מן הצורות שמתלבש בו רוחו היוצר של האדם. — ומי יודע דרך הרוח? „לא יצא האיש (בשבת) לא בסיף ולא בקשת ולא בתרים ולא באלה ולא ברומח... רבי אליעזר אומר: תכשיטין הם לו (ומותר לצאת בהם); וחכמים אומרים: אינו לו אלא לגנאי, שנאמר: „וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" — הרי לכם מושגי יופי וכעור

במלבושים — ומתוך מה? מתוך דברי נעים הזמירות וגדול החוזים; ולענין מה? לענין טלטול בשבת. כל דקודוקי מסכת ברכות אינם אלא כלים ולבושים לדעה נשגבה של „לה' הארץ ומלואה" ולרגש ההתפעלות התמידית, החדשה בכל יום, מפני הדר הטבע וחליפותיו. „רשע בחייו חשוב כמת, מפני שרואה חמה זורחת ואינו מברך „יוצר אור", שוקעת ואינו מברך „מעריב ערבים", אוכל ושותה ואינו מברך; אבל הצדיקים מברכים על כל דבר ודבר שאוכלים ושותים ושרואים וששומעים" (תנחומא, וזאת הברכה). „על בריות נאות ואילנות נאים מברכין: „ברוך שככה לו בעולמו"; ו„מעשה ברבן שמעון בן גמליאל, נשיא ישראל, שהיה עומד על־גבי מעלה בהר הבית, וראה נכרית נאה ביותר, ואמר — בתורת ברכה —: „מה רבו מעשיך ה'!" ו„האומר: כמה נאה פת זו, ברוך שבראה; כמה נאות תאנים הללו, ברוך שבראן — זוהי ברכתן" (תוספתא ברכות). כמה ערות הלב והחושים! ואותה ההלכה הקשה וה„אכזרית" שאסרה את האבלות בשבת, ולנחם אבלים התירה רק בקושי — היא שאמרה בהרגשה עדינה: הבוכה בשבת להקל צערו זהו עונג שבת שלו, (רבי עקיבא בבריתא).

לא. ההלכה אינה בשום פנים שלילת הרגש, אלא כבושו: לא בטול מדת הרחמים במדת הדין יש בה, אלא צירוף שתיהן כאחת. אכזריותה — היא זו של כל כח יוצר ומקים, בחינת גבורה שבחסד, שהיא מדת ה„תפארת". וכך יפה לה בהתאם לתכונתה המעשית, וכי יש לך גזר דין קשה ממיתת בין־דין, ואף־על־פי־כן „כי קללת אלהים תלוי", דמות איקונין של מלך, צלם אלהים תלוי. „ובזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת: קלני מראשי! קלני מזרועי! השכינה, כביכול, חבלה בעצמה וקובלת על עצמה. יש רחמים, ויש רחמים גבוהים עליהם, רחמי אב, שצופים בעין שלמעלה וכובשים את עצמם לשעתם בשביל העתיד, ואלו ואלו רחמי אלהים חיים. שאל תינוק ויגדך: „ה' ה' אל רחום וחנון", ואף־על־פי־כן: האומר בתפלתו: על קן צפור יגיעו רחמיך, משתקין אותו, שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים והן אינן אלא גזרות, רחמים למעלה מרחמים, צפיה לעתיד. הרי לא לחנם הביאה האומה הישראלית, על־כל־פנים ברובה הגדול, את צוארה בעול הברזל של ההלכה; ולא עוד, אלא שבצאתה לנדודיה בחרה לקחת עמה לדרך משא כבד של חוקים והלכות „ועזבה מפניהם — כמאמר שד"ל — את השירים המשמחים לב ונפש". המראה הזה הביא את שד"ל בשעתו לידי התפעלות, עד שקרא: „כמה קדושה אומה זו!" ובעל ההלכה עצמו מהו אומר: „המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר: מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה! מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו". בעלי היופי שבנו כלו את כל חציהם במשנה עלובה זו, ואולם בעלי הנפש יאזינו גם מתוכה, מבין השטין, המית לב וחרדת דאגה לגורלו העתיד של עם „הולך בדרך" ואין בידו משלו אלא ספר, ושכל התקשרות נפשית לאחת מארצות בנפשו הוא(1).

(1) שמעתי מפי אחד העם.

לא כל ההלכות כמובן, שוות, ולא ערך חיוני אחד לכלן. יש הלכה עקרה, שאין לה אלא קרן; ויש שעושה פירות ופירי־פירות. יש דומה לכלי ריקן מוחלט, שמתפנה לקרן־זוית עד שתגיע שעתו; ויש דומה לכלי שעשוי להתרוקן ולהתמלאות כל שעה ונוכן חדש בלי הפסק בינתים. יש גם הלכות שהן כארונות למתים חנוטים, ולהן יאמר בלשון המסורת: „חוקים“, כלומר, דברים נעלמי טעם וסתומי כונה, פרקי איברים של דברי מיתוס ואגדה עתיקים מאד נגנזו בהם גניזה עולמית ורשומיהם המאובנים עדין קימים, להתמוה את הבריות ולגרות יצרם של דורשי רשומות מני קדם, בעל הנפש אמנם ינהג כבוד גם באלה. מפלש אפל נקוב בהרים מקצר עלינו פעמים דרך כמה פרסאות ומביאנו פתאם אל תחת שמים חדשים — ושריד עתיק סתום ואפל, כשאנו חודרים לתוכו ו„מדובבים שפתיו“, יש שהוא מעתיקנו פתאם, בקפיצת הדרך, אל מעבר לאלף דור. כך הבגד של העברי, למשל, במצוותיו התלויות בו, הרי הוא — כמו שהפליא לרמז על זה במקצת מדרש קדמון — הגשמתה המלאה והחושית של... של מה, כסבורים אתם? — של אגדת קין והבל. כיוצא בזה, האיסור של בשול גדי בחלב אמו — יסוד ושרש לו בסדרי קרבנות עתיקים של חג השבועות בזמן הקדמון, בזמן שלא היה עוד „חג מתן תורתנו“: אלא חג הקציר סתם, ואנשי האדמה, השמחים בקצירים, ערכו לגד ולעשתרות — אלהי המזל והשפע — שלחן: זבח גדי — סמל ברכה ופריה ורביה — מבושל בחלב אמו. ומה נפלא הדבר, שעד היום קים מנהג בישראל — מנהג שנתחבטו בו כל דורשי טעמים — לאכול בשבועות סעודת חלב, סמיכה קצת, שלא כרגיל, לבשר, והמהדרים אוכלים בשר מבושל בחלב־שקדים (שלחן ערוך, בית יוסף). הפתעות כאלה מזמנות במספר לא מעט למטפלים בדברים הללו. אנו רואים, עד כמה אפילו חוקים רודימנטיים כאלה מעור־רים הם, כעובר במעי אמו, בכל הסימבוליקא המיתולוגית, האגדית וההוִאית של האומה, ואולם ביחד עם אלה הרי יש כמה הלכות גדולות שהן הן כגופי חייה ממש, של האומה בעבר, ולחן לא נס עד היום, ולהכשרן החיוני בעתיד אין קץ. אם „כל החיים“ האלה מונחים לפי שעה בקרן זוית — אין מזה ראיה עוד על רעיעותם, כלל גדול הוא: כל צורת חיים בשעת יצירתה, כלומר, כשהיא עדין „במחובר“ — היא עצמה משמשת ותוכן לרוח יוצרה; משנגמרה יצירתה ויצאה לרשות הרבים, כלומר, „משנתלשה“ — מיד היא יורדת לתורת כלי ושוב אין לה משלה כלום, אלא כל אדם מוצא בה מה שהוא עצמו מניח וחוזר ומניח בה בכל רגע שהוא ממשמש בה. הכל בה לה מן האדם ורוח האדם, שזוכה בה מן ההפקר, הניח בתוכה זהב — מוצא זהב; עפר — עפר. אין לו מה להניח — רשות בידו להניחה ריקנית עד שתעלה חלודה, אבל אל יאמר איש כזה: הכלי רעוע, השליכוהו לאשפה, אלא יאמר: אני עני!

היש צורך עוד ליחד את הדבור על ההלכה והאגדה, על זיקת הגומלין

שביניהן, בתור שני גופי — או סגנוני ספרות, מיוחדים, אבל גם צרי־כים זה לזה?

הדברים שלמעלה, האמורים בהלכה ואגדה מצד עצם מהותן, בתור שני גופי — או סגנוני — חיים מיוחדים, היו מספיקים, כמדומה, גם לענין זה; שהרי הספרות מה היא, אם לא „חיים שבכתב"? ואולם מפני שבין „בעלי האגדה" בימינו יש נטיה לתת לספרות „אבטונומיה" — כלומר, „אמנות לשמה", ויש שמעמידים אותה „למעלה מן החיים", כלומר, מחוץ להם, לפיכך, בנוגע לאלה אין בטחון כלל, שהדברים שלמעלה יהא בהם כדי הוכחה. אדרבא, יש מקום לבטחון מהופך: בין שיודו במקצת הדברים ובין לא, ברי הוא, כי מי שיבוא ויאמר להם, שההלכה הכתובה יכולה עדין אף היא לשמש בסיס לחלק חשוב מן הספרות החיה כאחותה האגדה — יסכן בעצמו להחשב בעיניהם כאיש שלא טעם טעם „יופי" מימיו, או כליטאי הנלהב הלז, שמזמר בשמחת תורה — „שור שנגח את הפרה". הלכה וספרות, אתמהה? היש שני הפכים גדולים מאלה? מי נער בימינו ולא ידע, כי סתם ספרות אינה אלא אגדה, אגדה לכל משמעו־תיה ובלי הבדל זמנים; מן הספורים והחזיונות והמליצות שבמקרא ועד הספרות היפה שבימינו; אבל ההלכה — כלום טעם וריח יש בה, כלום לחלוחית חיים יש בה, כלום יופי יש בה?

הטענות מצד בעלי האגדה כנגד ההלכה אינן אמנם חדשות ביותר, ו„כבר היו לעולמים". עוד בעלי התלמוד יודעים לספר בענין זה כמה מעשיות ומשלים; אלא שהם באו לידי מסקנא, שההלכה היא „עשתות של זהב" והאגדה „פרוטות קטנות", ובעלי האגדה שלנו סבורים, שההלכה אינה בגדר ספרות כלל, ולא מן השם היא, הצדקו, במשפטם? הבאמת ההלכה, ההלכה כולה בלי חוץ, הוא כאילן סרק לגבי ספרות?

כמדומה שגם פסק דין קשה זה בא מתוך חלוף צורה בחומר ומקרה בעצם. ספרי ההלכה היסודיים — המשנה והברייתות — כפי שיחייב טבע ענינם ומטרתם צורת קובצי דינים וספרי הוראה להם, והיא שגרמה, לפי הנראה, להוציאם מסוג הספרות כמשמעו בימינו.

ואולם כך ישפטו רק „הרואים לעינים". אלו היו אותם הספרים כוללים רק כללי הגיון ויסודות משפטים בדרך הפשטה בלבד — היה הדין עם הטוענים; אבל מי לא יודע, כי בהלכה העברית אין כמעט מקום למופשטות, וכמעט כולה ציורית ומוחשית.

שנים אוחזין בטלית. הקדר שהכניס קדרותיו, המניח את הכד — זהו הסגנון התדירי של ההלכה העברית. כמעט כלה, מראשה ועד סופה, מנומרת ציורים ציורים, קטנים וגדולים, של החיים העבריים הממשיים במשך אלף שנה ויותר.

האגדה היונקת מעולם האצילות, עוסקת בראוי וברצוי, וכשאני קורא בה אני רואה מה רצתה, איך הגתה ולמה נשאה את נפשה האומה הישראלית; ההלכה, שניזונית מעולם העשיה, עוסקת בקים ובמוחזק, והיא

מראה לנו בעליל, בציורים קצרים אבל בולטים, את עצם חייה של האומה, את ממשות חייה. אני רואה מתוכה עין בעין איך הלבישה האומה את רצונה ומשאות־נפשה השוטפים צורות חיים קימות ומוצקות, צורות של מעשים. כשאתם נכנסים למשנה — אל נא תקמטו את מצחכם. עברו בין הפרקים בנחת, כמי שעובר בין חרבות ערים עתיקות; שוטו בין פסקי ההלכות הרצופים שם זה אצל זה כלבנים בנדבך ונראים בצמצומם כחצובי חלמיש; התבוננו בעין פקוחה אל כל הציורים הקטנים וקטני־הקטנים, המפוזרים שם בערבוביה לאלפים, ואמרו: האין אתם רואים לפניכם חיי מעשה של אומה שלמה, שנתאבנו לכל תגיהם ופרטיהם בתוך כדי מהלכם?

איני מדבר רק על התמונות השלמות והמפורטות הבאות שם לפרקים, כגון סדר הבאת בכורים, סדר עבודת יום הכפורים, סדר הדין, ודומיהם. פרקים תיאוריים כאלה הרי אפיקה גמורה הם, במובנה התיאורי, ומן הסוג המעולה. דן אני גם על אותם הרסיסים הקטנים, קו קו ותג תג, פרודי חיים קפואים, שמהם נצטרפו כמעט כל ששת סדרי המשנה ותוספאותיהם, האמנם כל אלה לא יצלחו לכל מלאכה בספרותו? הבאמת פסולים הם? פסולים לחלוטין?

בקרוא איש בישראל בסדר זרעים, למשל, האין יש אשר יבואו אליו פתאם מתוך הדברים אויר של חיים וריח אדמה וריח עשב, ושכח פתאם כי בבית המדרש הוא יושב וכי לומד הוא, וראה את ה„עם" — „עם הארץ" — בכל עבודתו בשדה ובגנה ובכרם ובגרן, אותו ואת הכהן המחזר על הגרנות, ואת העניים והנמושות המלקטים, שנופלים או פורשים טליתם על הפאה לזכות בה. ושמכים איש את רעהו במגלות על הלקט, ואת השדה המנומר עם החטין והזונין והירבוזין השוטים והחלגלוגות, ואת הגפן המודלה על התאנה, ואת חורי הנמלים שבתוך הקמה, ואת הרוח שעלעלה את הגפנים, ואת המלקט עשבים לחים, ואת המגבב ביבש, ואת הבוצר שעוקץ את האשכול — והוא הוסבך בעלים ונפל מידו לארץ ונפרט, ואת הכרי של חטים עם החטה האחת הפוטרת אותו, ואת הצבי שנלקח בכסף מעשר, ואת האילן שהוא עומד בפנים ונוטה לחוץ, ואת עיסת הכלבים שהרועים אכלים ממנה, את הרמון שבבר ונקשר בגמי, ואת הגוזלות שעל־גבי הסלים, ועוד ועוד כאלה וכאלה.

ובעבור האיש אל סדר מועד ונשים, — האם לא יראה עין בעין את חיי הבית העבריים לכל סדריהם ופרטיהם? ובבואו אל נזיקין — האם לא יהי בעיניו כרואה את השוק ואת הרחוב העבריים שקפאו פתאם יום אחד על כל משאם ומתנם ועל כל שאונם והמונם?

ויש אשר ירגיש איש כזה, כי עוד מעט, בעוד רגע קטן, והנה אחד איש מופת, אמן גדול, בא ונגע במטה אלהים אשר בידו — בכח הכשרון — אל החיים המאובנים האלה ושבו וחיו חיים שניים באחת מן היצירות הנפלאות; רק משהו קטן, קורטוב „רוח הקדש" — וההלכה תהפך תחת ידו ל„אפיקה".

הלא נמצאו מי „שראו מעשה ונזכרו הלכה", ומדוע לא יהי גם להיפך: „ראו הלכה ונזכרו מעשה".

אמת, פעולה היא אפיקה זו; מן היסוד הספורי אין בה כמעט כלום, כולה תאורית: רשימות זעירות של מנהגי חיים דלים, חיי יום יום הולכים בלאט; וגם הללו אינם באים לשמם, אלא בהבלעה ובדרך אגב; אך מה לעשות? כך היו החיים העבריים בימים ההם וכך נשמרו בספר הלאומי היחידי של אותה התקופה הארוכה: חיים אחרים לא היו לנו, ואם היו לא נשאר זכרם. תקופת הגבורה והעוז ומועד היצירה הנשגבה שבאפוס התנ"כי עברו אז גם מן החיים וגם מן הספר לבלי שוב. הגיעו ימי העמידה: ימי „שמירת החומות" והגנה על הבנוי ועומד מכבר, ימי עשית משמרת ומשמרת למשמרת, וגם ההלכה וגם האגדה של הימים ההם שתיהן טבועות בחותם זמנן: בחותם הפסיביות; גדולות אין לא בזו ולא בזו, שתיהן פרורים — פרורים קטנים, פרורי מחשבה והרגשה ופרורי עשיה. ואולם מן האמן הגמור, זה שאינו שואב „רוח הקדש" מאגודלו או מלחכה מאחורי הפנכא של שלחן זר, אלא צולל ויונק מעומק תהום רבה של נפש האומה ומסתרי חייה — מאמן כזה, אומר אני, לא יבצר לעשות גם בחומר הזה גדולות, אם רק הגדולות בנפשו פנימה הן. האמן ברוך האלהים כמה הוא צריך וייצר? — מעט „חומר היולי" כדי אחיזת הרוח. אם דל הוא החומר — יעשירנו משלו, ואם מת — יחיינו ממקור חייו, האמנות הגמורה, זו שאינה קרדום לחפור בה ואינה עטרת גאות בראש שוטים, שכורי אהבת עצמם והלומי תהלת שוא, אף היא, כמו התורה, אינה מתקימת אלא במי שממית עצמו עליה — כדי להחיות. העיקר הוא היחס החיוני של האדם אל צורת החיים שלפניו. ומי שמכריז על אחת מהן שהיא פסולה, צריך תחלה בדיקה אם לא נפסלו חייו הוא באותה פנה.

— המן הסלע הזה, מן ההלכה, נוציא לנו מים חיים? — ישאל „דור התחיה" בתמיהה ובלי אמון.

הן! אם מטה האלהים בידכם ואם מקור החיים בלבבכם! אלו היו לנו אמנים גמורים ויוצרים ברוכי אלהים, שלא נפסלו חייהם הם, היו מדובבים גם את שפתי הסלע הזה, ועל ידי משהו קטן — זה שקוראים לו כשרון — היו הופכים את ההלכה לאפוס לאומי. ואולם אמנינו, נוח להם לפי־שעה לנוע על כלים שאולים ולקחת להם צורות מוכנות על־ידי אחרים ולחקותם חקוי רעוע. המלאכה לא תמיד נקיה — אבל תחת זה היא קלה. זולא להם, שכיחה להם, ולפיכך גם באגדה — שהם מודים בה — עדין לא נודעה כל כך גבורתם, ועדין זו מצפה לגואל, שיבוא להפך אותה ללי־ריקה לאומית, לשירה חדשה באמת, מה שלא עלה גם בידי הפיטנים הקדמונים בכל עמלם — מחוסר כשרון מסוים לכך ומהעדר גם בהם יחס חיוני אל הצורה הספרותית ההיא.

...המלים „הלכה ואגדה תלמודיות הן ומשמען במקומן קבוע, אבל מצד מהותן הפנימית משמען עשוי להתרחב ולהתפשט גם על שאר כל החזיונות בני־מיניהן, בין של התקופות הקודמות לתלמוד ובין של המאוחרות לו, שתי

צורות מסוימות הן, שני חלופי סגנונים, שמלוים זה את זה בחיים ובספרות, ודור דור ואגדתו. אגדה אגדה — והלכתה.

לא בהלכה פלונית, כמו שלא באגדה אלמונית, הכתוב מדבר. בעיקר הלכה אנו עסוקים כאן, הלכה בתור כלל גדול, בתור צורה מוחשית ומסוימת לחיים ממשיים, חיים שאינם פורחים באויר ותלויים ברפיון של הרגשות ומימרות נאות בלבד, אלא שיש להם גם גוף ודמות הגוף נאים. והלכה כזו אני אומר, אינה אלא המשכה המוכרח, „סיפא דקרא" של האגדה.

גדולה אגדה — שמביאה לידי הלכה, וכל אגדה שאין עמה הלכה, אוננית היא, וסופה היא עצמה בטלה, וגם מבטלת כח המעשה של בעליה.

והאומר אין לי אלא אגדה — בודקין את אגדתו שמא פרח סרק הוא. למי הוא דומה? למי שאומר: קוטפני את הפרחים ואי־אפשי בפירות. סופו שלא יזכה עוד אפילו לפרחים; שאם אין פרי אין גרעין, ואם אין גרעין, פרח מנין?

האגדה — חציה מפקפקים ובאים באויר מתוך נדנוד, כאלו שנתזו מעל יתד מרושל בקשת; ההלכה — חציה נאמנים וקושטים על קו הישר באיתנם ובלי זיע כפוקעים מתוך קשת מתוחה, זו נותנת אויר לנשימה, וזו לרגל עמידה, קרקע עולם. זו מכניסה את היסוד הנוזל והשוטף, וזו — את היסוד המהוה ומקים. אומה שאינה למודה להיות תוכפת הלכה לאגדה, מוסרת עצמה לתעתועי־עולם, מסכנת בעצמה לשכוח את הדרך הישרה והיחידה שבין הרצון ובין המעשה ומן השאיפה אל ההגשמה.

הלכה רצופה לאגדה. טן — דו — תעודת בריאות ושטר בגרות היא לאומה; וכל מקום שאתה מוצא אגדה ארמלית, כידוע שנתרופפו כח המעשה וכלי המעשה של בעליה. והם צריכים רפואה. ביחוד ישימו זאת אל לבם אלה המקדימים בסימני הלאומיות צורה לתוכן.

חטא חטאו כמה דורות וכתות בישראל לאגדה, שהפסיקו בינם ובינה את הקשר החיוני, המוני התמימים שבהם תפסו דבריה כפשוטם וראוה כראות עיקרי אמונה, והמוני המתחכמים תפסו אף הם דבריה כפשוטם וחשבוה כהבלי שוא, אלה ואלה גסי דעת וטעם היו, על כן טחו עיניהם מראות את המאור השירי ואת ה„אמת משל" שבה, הם חדלו להבין את לשונה.

עתה זכינו לדור שכלו אגדה. אגדה בספרות ואגדה בחיים. כל העולם כלו אינו אלא אגדה באגדה, להלכה בכל משמעותיה אין סימן וזכר.

כמה שיכפרו בדבר אלה שאין הכרה זו נעימה להם, האמת לא תזוז ממקומה: ספרותנו החדשה ברובה הגדול אותה לה, כקבצן הלז, דירת קבע במדור התחתון ביותר של המחשבה וההרגשה התרבותית. ננעלו עליה כל חמשים שערי הבינה ולא נשאר לה אלא פשפש קטן של „יופי" מסופק — האגדה של זמננו — (ה„מאמריות" העתונאית, האגודלית, אינה באה בחשבון) מעט ספורים ומעט שירים — הוא כל הלקט שבתרמילה. שום השפעה משאר מעינות הרוח העליונים אין. פסקה הלכה מישראל. והרע

מכל, שאין גם נטיה נכרת בה — בספרות החדשה — להתרומם ולעלות מ„בור שאון" זה, מבור דלותה. אדרבא, חן המקום על יוצריה, ומשרבו ביניהם המוניים ועמי־הארץ, עוד נכרת מצדם כעין השתדלות מכונת להשריש בלב ההמון את ההכרה, שאין „ספרות" ואין „יצירה" אלא זו היפה בלבד, וכל מה שמחוץ לה פסול. נער שוטה, אשר יצר, במחילה, עשרים חרוזים, או שתי נובלות, יצירתו יצירה, ו„מורה נבוכי הזמן", למשל — הספר האחד יליד המחשבה העליונה בזמן החדש — איננו בגדר יצירה כלל.

ושוב אני מדגיש: איני בא להכריע לא בהלכה ולא באגדה ולומר: זו נאה וזו אינה נאה. כונתי לאגדה ולהלכה סתם, בתור צורות תאומות של הספרות והחיים. ואני שואל: מה יהא סופה של אגדה שאין הלכה שלא בצדה, סמוך לה?

את הסוף בספרות — אם זהו הסוף — אנו רואים. ריקה היא כמצולה שאין בה דגים. מי שרוצה באמת ובתמים ללמוד איזה דבר — עדין גם עתה, לאחר מאה וחמשים שנה לקיומה, עליו לצאת ל„שדה אחר". ויש לחוש, שגם מעט האגדה — היופי — תהא הולכת ומתנונית, מאין השפעה באה לה מזמן לזמן ממקורות הרוח העליונים, עיקר זכות הקיום של הספרות היפה הלא היא סוף סוף רק בזה, שהיא קובעת, באמצעים המיוחדים לה, קשר קים בין הרבים המושפעים ובין היחידים המשפיעים, „שירה לשמה", „כמו שתשיר הצפור", נאה היא, — בשעות ההפסקה — לאלה העמלים בזעת אפים. לפני השירה ולאחריה, בהקמת ספרות כבירה לכל ענפי התרבות האנושית — ספרות יוצרת חיים ובונה חיים, להם נאה לזמר. אבל שירה מתוך שעמום ובטלה, מה צורך בה?

כך היא בספרות; ובחיים?

הנה הולך וגדול דור באויר, שכלו מימרות ופזמונים, ועל מיני דברים שכלם הבל פה ורוח שפתים, הולכת ונבראת מין יהדות של רשות, קוראים בשם לאומיות, תחיה, ספרות, יצירה, חנוך עברי, מחשבה עברית, עבודה עברית — וכל הדברים הללו תלויים בשערה של איזו חבה: חבת ארץ, חבת שפה, חבת ספרות — מה מחירה של חבה אוירות?

חבה? — אבל החובה היכן? ומאין תבוא? ומהיכן תינק? המן האגדה, והיא בטבעה אינה אלא רשות, הן ולאו ורפה בידיה.

יהדות שכלה אגדה דומה לברזל שהכנסוהו לאור ולא הכנסוהו לצונן. שאיפה שבלב, רצון טוב, התעוררות הרוח, חבה פנימית, — כל הדברים הללו יפים ומועילים כשיש בסופם עשיה, עשיה קשה כברזל, חובה אכזרית.

לבנות אתם אומרים — „כרתו אמנה וכתבו ועל החתום שרינו, לויינו וכהנינו... והעמידו עליכם מצות!" — הלא כן החלו לבנות גם אבותיכם.

ההחזיונית הנשגבים של ישעיה ה ע י ר ו א ת ה ל ב ב ו ת ,

ואולם כשהגיעה שעת הבנין, היו שני הנביאים שבין הבונים — חגי וזכריה — האחרונים לנבואה והראשונים להלכה, ואלה שלאחריהם — עזרא וסיעתו — לא היו אלא בעלי הלכה בלבד.

באו והעמידו עלינו מצות!

יותן לנו דפוסים לצקת בהם את רצוננו הנגר והרופס למטבעות מוצקות וקימות. צמאים אנו לגופי מעשים, תנו לנו הרגל עשיה מרובה מאמירה בחיים, והרגל הלכה מרובה מאגדה בספרות.

אנו כופפים את צוארנו: איה עול הברזל? מדוע לא תבא היד החזקה והזרוע הנטויה?

מורנו הבעש"ט, נ"ע, אמר, כי בכל דבר עבודה בעבודת הבורא, ב"ה, הנה גם אף אי אפשר להתחיל בהתרחבות ובגדלות, יתחילו במה שאפשר, וראי' לדבר ע ש ר ה שיושבין ועוסקין בתורה וכו', ומנין א פ י ל ו א ח ד וכו' כתיב: ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד.

(ממכתבו הפרטי של האדמו"ר דלובביי שליט"א להעסקן בצרכי צבור באמונה הר"ר חיים דלובביץ.)

*

רבי חנינא בן חכינאי אומר: „הנעור בלילה, והמהלך בדרך יחידי, והמפנה לבו לבטלה — הרי זה מתחייב בנפשו" (אבות); איש המוסר את נפשו להורגים, שלא לבטל קוצו של יוד מהתורה, בלמוד או במעשה יש לו הזכות לחרוץ משפט קשה כזה, על המפנה לבו לבטלה, בשעה שאפשר לו להגות בתורה. ודבר חדש השמיענו רבי חנינא בן חכינאי בהפנותו את דעתו ללמוד ב י ח י ד כנגד רבי חנינא בן תרדיון ורבי שמעון בן יוחאי המדברים רק על למוד התורה ב ר ב י ם (בשנים או בשלשה), אף אם, אמנם, עיקר למוד התורה הוא ברבים.

הקב"ה איננו יוצר את הנשמות בבית חרושת, אשר תהינה כולן שוות עין בעין, ככפתורים היוצאים ממכונה אחת.

את כל יחיד מאישי מין האדם ברא בפרצוף מיוחד ובדעה מיוחדת, והמקוריות שבכל אדם מתפתחת במדה הגונה, רק אם הוא מתבודד בשעות ידועות, ומשתחרר מהשפעת אחרים, ובעבור זה נהגו חסידים ואנשי־מעשה להתבודד בזמנים, ימים ושעות, אשר קבעו להם לחשב אז עם קונם ית', את חשבון נפשם ו ל ל מ ו ד ת ו ר ה ב י ח י ד , למען העלות לאור את הנסתר בעמקי נשמתם.

(הרב הגאון יוסף הלוי זצ"ל זליגר)

חיים נחמן, ז"ל, ביאליק.

משנה לעם

הספר הראשון אחרי כתבי הקדש, שנשמר במקורו העברי ועמד בידי האומה מימי סדורו ועד היום — היא המשנה. התורה שבעל פה, רוח אפיה ונשמת חייה של התורה שבכתב, אצורה ועומדת במשנה.

המשנה היא הבבואה הנאמנה ורבת־הפנים של כל ארחות החיים וצורות התרבות, ששלטו בישראל כמה מאות שנים אחרי חתימת כתבי־הקדש, ובעוד העם מעורה באדמתו. בצדו של המקרא, מכרה הזהב הטהור של השפה העברית הקדמונית, משמשת לנו המשנה מחצב אין־תכלה בן מעמקים עצומים של אותה הלשון העברית עצמה בפניה החדשות, כאשר נגלתה בימי חיותה האחרונים, בטרם נתקה כלה משרשי החיים הממשיים ובעוד לא נעתקה כלה מפי העם. עוד דורי דורות יסיעו מן המחצב הזה אבנים וצרורות לבנין לשוננו ולתקומתה השלמה בפה ובכתב, הואיל ולשון המשנה, לפי כל תכונתה, קרובה לדרך המחשבה והדבור של בן זמננו קרבה יתרה מלשון המקרא.

יש רואים את למוד המשנה כ„יבש", דמיונה בעיניהם כעולם מאובן ודומם. אבל כבר יצא אחד מבעלי הסוד הראשונים ודרש:

„המן הסלע הזה נוציא לכם מים? — זו תורה שבעל־פה."

ואולם כך ישפוט השופט למראה עיניו בלבד, מי שלבו ער ועינו פקוחה ואזנו קשובה — הוא יגלה גם מתחת למסוות המאובנים האלה את פני החיים המופלאים, הקדמונים, המסותרים מאחוריהם. וגם מחיק „הסלע הזה" תגיע לאזניו המית מים חיים מפכים.

האין ריח השדה עולה מערוגות המשנה בסדר „זרעים"?

האין שוקי־ירושלים, מבואות־צפורי וסמטאות־טבריה על כל המונם ושאונם ועל כל מראות חייהם העתיקים מבצבצים ועולים לעיניכם מבין־השיטין של „מועד", „נשים" ו„נזיקין"?

האין שומע מבין טורי „קדשים" ו„טהרות" קול פעמי כהנים זריזים וצעדי לויים משכימי קום בחפזם עם שחר אל ההיכל לעבודתם ולדוכנם?

...לא המשנה יבשה, יבשה נפשנו! ואם המשנה נראית כיבשה מבחוץ — למה היא מבפנים. כך היא סגולתו המיוחדת, הלאומית, של סגנון ההלכה העברית: כבישה מוחלטת של יצר ההרגשה, ואפילו הרוממה והמשולהבת ביותר, והצנעתה העמוקה של זו בגופי מעשים זעירים ובממשים קטנים. מדת צניעות היא מסוג מיוחד, צניעות יהודית, בלתי מובנת לזרים. כל פרט של הלכה פרור קטן הוא, גביש יחידי, של ענין רוחני נעלה. כך נגנזים שביבי אש, אחיהם הקטנים של הברקים, בחצצי חלמיש.

אף ההלכות של המשנה, על הפרוטרוט המרובה שבהן, רסיסים קטנים הם, צרורי־צרורות, מתוך לוחות האבן המנופצים, שירדו באש ונתנו בקולות וברקים. קשה היא המשנה — כאביה החלמיש בלוחות אלהים ואולם כמוהו הריחה אף היא, אש־שלמעלה, אש־הברק, וגם צפנה ממנו ניצוצות ורשפים בחיקה. רק מי שהוא מחונן בכשרון הראיה הפנימית, הוא ימצא את הגרעין הרוחני, את טפת האור, הגנוז במעמקי הקלפה הקשה של ההלכה, וגם הוא יבין את אשר הבין הדרשן הנ"ל עם התאמרו להיות כאחד המציצים לפנים — כי „מן הסלע הזה", המשנה, אפשר להוציא מים ולא רק מים, כי אם לחצוב להבות.

עלינו לומר: מתוך כל סדר זרעים שבמשנה, שבתוספתא ובתלמוד הארצישראלי (הירושלמי) יוצא ברור, שאבותינו עסקו גם אחרי חורבן הבית השני עוד כשלש־ארבע מאות שנה בעיקר בחקלאות; אלמלא כך לא היו חכמינו ז"ל הראשונים מקדישים כל כך תשומת־לב להלכות „זרעים", כלומר, לדיני קרקעות: תרומות, מעשרות, כלאים, שביעית, ולא היו האחרונים (בעלי התלמוד) מפרשים דברי הקדמונים (חכמי המשנה) ולא היו מתקנים תקנות בענינים אלה. בכלל טעות היא לחשוב, שהתלמוד נערך רק לשם למוד, כי עיקרו הוא כמעט בכל מקום „למעשה". בנוגע לשנת השביעית, שנת השמיטה, שאסור בה כל עבודה באדמת א"י, יש בידינו, למשל, ספור זה מהמאה השלישית אחרי החרבן: שני תלמידי חכמים עברו על שדהו של איש, שחרש בשנה השביעית. אחד מהם ברך את האיש, שהיה חורש את שדהו, בברכה הרגילה. אבל חברו הזכיר לו את דברי רבם: „ולא אמרו העוברים ברכת ה' אליכם" (תהלים קכ"ט, ח) — מכאן שאסור לומר לחורשי שביעית „אישר" (כלומר: „יישר כוחך" הרגיל גם אצלינו כיום). החכם הראשון השתדל למצוא כעין הצדקה למעשהו של האיש בזה, שאומות העולם, כלומר הממשלה הזרה שבארץ „מגלגלין עלינו כל מיני מסים". ואי אפשר לו לאכר היהודי להשבית את עבודת השדה משך שנה שלמה (ירושלמי שביעית ד. ג.) — ועומת זה הסבו את דברי המזמור (קג, כ): „ברכו ה'... גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו" על שומרי שביעית: „בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה לשעה או ליום — שמא לשנה? — וישראל עושין לשנה!" (מדרש תהלים לפסוק הנ"ל). הרי רואים אנו, שהדברים לקוחים מהחיים: מצד אחד אלה, שאינם יכולים לעמוד בנסיון הקשה, ומצד שני אלה, ששומרים את המצוה למרות הכל; יחידים מראים גבורה יוצאת מן הכלל, מקיימים מצוה זו הקשורה בתנאים, שא"י נמצאת בידי עם ישראל עצמו. וכל הדבר מוכיח, שהחקלאות תופסת מקום חשוב בחיי הישוב היהודי עוד מאות שנים אחרי חורבן הבית.

(פרופ. קליין)

הרב הגאון יחזקאל אברמסקי.

ההלכה

(דברים שעלו במחשבה כלפי המאמר „הלכה ואגדה")

ראשית חקרי היהדות היתה ההלכה. הוגי דעות הקדמונים בהיקוה באור בהיר, מצאו ספונות בתוכה סגולות מיוחדות המושכות את הלב ומעוררות את המחשבה. ואלה המעמיקים שהעמיקו בהעלם טעמה ובסתימת כוונתה, הקשיבה בה אזנם הרמוניה נפלאה. ממצולת נבכיה הגיעו עדיהם צלילי „שיר היחוד" וזמרת־הנצח.

מסוללי נתיבות היצירה והמחשבה העברית היו פותחים בתורת המעשה ומסיימים בתורת הלב והמוח. החוקים והמשפטים היו בעיניהם האבות; הדעות והאמונות, המוסר וחכמת החיים — תולדותיהם. שאלמלי לא היו הראשונים נתונים במוחשיותו של מעשה, לא היו האחרונים עולים במחשבה וברגש. ואפילו אותם הדברים שהאדם עומד עליהם מדעתו כשגם הוא בעל שכל, היו חולפים בדמיונו ללא ממש וללא אחיזה כקורי חלום. שהרי כל אידיאה שלא הוערה עליה רוח קודש ממרום, ולא נתגשמה במעשה שיש בו משום משמעת נשגבה, — אינה מטביעה את חותמה על חיי אנוש ואינה נקלטת בדמו ובלבו.

האדם הוא איש תהפוכות ברגשו ודמיונו. יש והוא מתרגש ושר שיר השירים שהוא קדש קדשים, ויש שמחשבות לבו הן חולי־חולין. לא כן איש המעשה. רגלו רגל ישרה מראשיתו ועד אחריתו. המצוה המעשית מצרפת את האדם, מטילה אותו על הסדן ומחסנת אותו בפטיש של משמעת חמורה וסדרים מדוקדקים. וכך הביעו אבותינו במאמרם „נעשה קודם לנשמע" את שיטת היהדות כולה, שהמעשה היא סבת־הסבות לשמיעת הלב. וכמדת העבודה היא מדת המושג, המושכל והמורגש. בני ישראל אם לא נביאים הם, בני נביאים הם. הרגשת־סתרים טבעית נחלו מאבותיהם, זו שגילתה להם סוד „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". מי שתורת משה משמשת חוקה למעשי יום־יום שלו, חיה יחיה בה, והכל צפוי לו בה.

רוח „שלטון המעשה" היתה שולטת לפנים על כל האומה הישראלית. נעים זמירות ישראל ששירתו היא שירת האנושיות כולה בהשתפכות־נפשה בחיק אביה שבשמים, לא מצא בה מעין רוח להחיות את נפשו, והוא אומר: „לעולם לא אשכח פקודיך כי בם חיתני". פקודים אלה הם הלוז שבשדרתו, וחי בהם אחר שנסתמה שירתו וכלו תפלות דוד בן ישי. ובשעת למוד ההלכה, היה כולו אחוז פתוס והתלהבות כבשעת חזון נשגב.

„זמירות היו לי חוקיך". „הדברים מאירים לו ושמחים כנתינתם מסיני".

גם שלמה בנו משבח את המצוה, ואת ספרו קהלת, זה ספר בטול־היש וגלוי־האמת של תהפוכות החיים על כל נפתוליהם ומעקשיהם, הוא חותם באזהרה רבה: „סוף דבר הכל נשמע, את האלהים ירא ואת מצותיו שמור, כי זה כל האדם". לולא נכתבו הדברים בספר, לא היו כיום הרבה מאמינים שדברים אלה יצאו מפי איש, שניתן כתר „חכם מכל אדם" בראשו.

„סוף דבר" שלו משביח בעומק־תומו את קול מצהלות־החוללות החרותות בחרט אמן על ספר קהלת. „סך הכל" הוא לחשבונות רבים, תולדה מחויבת מנסיונותיו בחכמה, במדע, בשיר ובתענוגות מלכים; פורצת זו מאליה מתוך הסתכלותו בכל הנעשה תחת השמש ובחיי אנוש עלי אדמות.

שני עמודי היהדות.

על שני עמודים עומדת היהדות: נעשה ונשמע, בשעה שהיתה האמונה התמימה שקועה בלבבות לא היינו צריכים לגלות את המחשבה, המאור שבתורה. העם האמין בתמימות ועשה את מעשי המצוות בשלמות. אבל כשנתגברה הכפירה — לא רק בדור הזה, אלא בדורות שונים, גם בזמן הרמב"ם, כשהוא בא למצרים — איזו יהדות מצא שם? — צריך אז לבאר ולגלות גם את המאור שבתורה, את העומק שיש במצוות המעשיות ואז באמת ההשגחה העליונה נתנה את הרמב"ם מצד אחד ב„יד החזקה" ומצד שני ב„מורה נבוכים". פה יש ה„נעשה", שם ה„נשמע". וכך היה בכל דור ודור. יש גדולים שעסקו בהלכות המעשיות ויש גדולים שעסקו במאור שבתורה. החסידות באה לגלות את הפנימיות שבתורה. ביחוד עשתה זאת החסידות החב"דית. מספרים בשם האדמו"ר הזקן שאמר: „מלבד תפלין שעל הראש, יש גם תפלין שבראש", המחשבה העמוקה, אלמלא החסידות היו מתחילים לזלזל במצוות המעשיות, היתה צריכה לבוא המחשבה, המאור שבפנים.

גם אנו חיים עכשיו בדור שגברה בו הכפירה. התחילו להקל ראש ביהדות המעשית.

העצה היחידה בזמן הזה, להרים את כבוד היהדות המעשית, לגלות את המחשבה העמוקה שביהדות: שיעזרו להגביר את השפעת היהדות ע"י גלוי המחשבה העמוקה של היהדות.

(הרב י. ל. פישמן).

ישראל וו. מארקוס.

די הלכה און די אגדה

אונזער רייכע תורה־ליטעראַטור האָט זיך, דורך די דורות, אַנטוויקלט אויף די צוויי שפּעפּרישע ליניעס פון היסטאָריש־אידישן געדאַנק, הלכה און אגדה, וועלכע בילדן דעם קאָפּ און דאָס האַרץ פון רעליגיעזן אידנטום.

די הלכה איז יענער ריזיק־מחדיקער טייל פון דער תורה שבעל־פה, וואָס גיט זיך אָפּ מיט האָר־שפּאַלטנדיקע פראַגעס און חריפותדיקע דים־קוסיעס בנוגע די פּראַקטישע דינים, יורידישע געזעצן און מצוות מעשיות, וועלכע דאַרפן דורכגעפירט ווערן אין לעבן פון יחיד, ווי פון כלל, לויט דעם געשריבענעם געזעץ, אָדער תורה־שבכתב.

די אגדה אַנטהאַלט די פילאָזאָפיע, עטיק און וועלט־באַנעם פון כמעט דיזעלביקע גייסטיקע ריזן אונזערע, וועלכע האָבן אַרויסגעבראַכט די הלכה, וואָרום זיי, אונזערע גרויסע חכמים פון תלמוד און מדרש, זיינען אויך גע־ווען געניאַלע דענקער, פילאָזאָפן, דיכטער און טרוימער, מיט ליכטיקע העלזעערישע אויגן, וואָס האָבן מיט זייער בליק, גאַנץ אָפט אָנגעשפּאַרט צו קאָסמישע הויכן.

אין דער אגדה שפּיגלט זיך אָפּ אמבולטסטן דער אייגנאַרטיקער אי־דישער קוק אויפן לעבן. איר געפינט דאָרט טיפע לעבנס־חכמה, פילאָזאָ־פישע מעדיטאַציעס איבער גאָט און וועלט, ליטעראַרישע און פּאָעטישע פּערל אין קורצע, צימצומדיקע מימרא'ס, בילדערישע משלים און אַלע־גאָרישע מעשהלעך, און אַלץ איז דורכגעזאַפּט מיט דעם טראַדיציאָנעל־רעליגיעזן אידישן וועלט־באַנעם.

און פּאַראַפראַזירנדיק אַ מאמר חז"ל וועגן דעם גרויסן באַדייט פון אגדה, וואָלט מען געקענט זאָגן: „אויב דו ווילסט דערקענען דעם אידישן פאָלקס־גענייוס, זאָלסטו לערנען אגדה, וואָרום דורך דעם וועסטו דער־קענען דיין פאָלקס נשמה און דו וועסט זיך באַהעפטן אין אירע וועגן"...

וואָרום מער ווי אַלץ האָט די אגדה באַווירקט און אויסגעפורעמט די גייסטיק־אידישע קאָלעקטיווע פּערזענלעכקייט. עס איז טאַקע אמת, אַז דער תנ"ך איז דער אורקוואַל, וואָס האָט באַפרוכפּערט דאָס פעלד פון דער גרויסער רבנישער ליטעראַטור. אָבער, פאַר איבער צוויי טויזנט יאָר (מ'קען זאָגן, זינט דער תקופת אנשי כנסת הגדולה), איז דאָס אידישע פאָלק געשטאַנען אונטער דער דירעקטער השפעה פון די שאַפער פון דער

תורה שבעל־פה, וואָס האָט אָנגעפילט מיט אינהאַלט און אויסגעפורעמט דעם לעבנס־נוסח פון דעם אידנטום פאַר אַלע צייטן.

עס איז אַזוי ווי איינער באָדט זיך אין אַ טייך, נישט ווייסנדיק און נישט פילנדיק, אַז זיינע שטראָמען פליסן דורך פעלזן און שפּאַלטן, פון אַ ווייטן, אומדערשעפּלעכן רעזערוואואַר, אַזוי האָט זיך דאָס אידנטום געטובלט, פאַר די לעצטע פאַר טויזנט יאָר, אין די וואַסערן פון רבנישן אידנטום נישט פילנדיק, אַז זיי שטראָמען פון דעם אורקוואַל פון תנ"ך...

איז דאָך די אגדה די גייסטיקע שפּייז, מיט וועלכע אונזערע פרומע פאָלקס־מענטשן האָבן זיך געקוויקט, זיצנדיק אין די בתי־מדרשים אין אַ שבת, אַ יום־טוב, אָדער אין די וואָכעדיקע פאַרנאַכטן ביים „עין יעקב", „מנורת המאור", „נופת צופים", אָדער גאָר הערנדיק אַ מגיד, וואָס פלעגט נאָך צולייגן אַ נופך משלו, אין דער שילדערונג פון דער אגדה מיט אַ מתיקותדיקן ניגון. דאָס זיינען דאָך געווען זייערע איינציקע „וועלטלעכע" תענוגים אין זייער אָרימען געדריקטן לעבן, ווי דער קהלת רבה טייטשט עס גאַנץ ריכטיק: „ותענוגות בני אדם" — אלו אגדות...

און אויב די הלכה איז געגליכן צו אַ דיקן פאַרוואַקסענעם און געדיכטן אור־וואַלד, וואו בלויז אַ געניטער און דערפאַרענער גייער קען געפינען אַ וועג, איז די אגדה, אַ ליכטיקער, שמעקענדיקער און דערפרישנדיקער בלומענגאָרטן.

סמכוני באשישות, רפדוני בתפוחים...

די חז"ל (מס' סופרים פרק ט"ז) דרש'ענען פון דעם פסוק: סמכוני באשישות — אלו הלכות, רפדוני בתפוחים — אלו אגדות".

וואָס האָבן עפּעס די חז"ל פאַרגליכן די הלכות צו בעכערס וויין, און די אגדות צו עפּל?

נאָר ווי באַוואוסט, אַז עס וויל ווער פעסטשטעלן אַ געוויסע הלכה, זוכט ער נאָך צו פּסק'ענען לויט די עלטערע פּוסקים, לויט די „ראשונים"; דאַקעגן די אגדות זיינען מער פאַרשטענדלעכער לויט די שפּעטערע מפרשים, וועלכע טייטשן זיי אויס און גיבן זיי צו פאַרשטיין לויט די היינטיקע באַגריפן און השגות.

דאָס זאָגן די חז"ל: סמכוני באשישות — אלו הלכות". די הלכות זיינען געגליכן צו בעכערס וויין, וואָס עלטער — אַלץ בעסער און באַטעמטער זיינען זיי; „רפדוני בתפוחים — אלו אגדות", דאַקעגן די אגדות זיינען געגליכן צו עפּל, וואָס פרישער און שפּעטער־צייטיקער — אַלץ בעסער זיינען זיי. (גשמי ברכה).

התלמוד

...התלמוד הוא דמות דיוקנם של חיי האומה בכל תקופות הגולה. הוא שמש המזון הרוחני, כמעט היחידי, שממנו נזונה האומה ושאבה כחות החיות שלה במשך הדורות. במעין המתגבר לא פסק התלמוד מלהיות מקור החיים הרוחניים של העם ויהי המשפיע והמושפע כאחד; הוא היוצר והוא היוצר של האומה; בית־המדרש היה בית־היוצר של סדרי החיים וקביעת חוקיהם, וסדרי החיים הזרו באור חוזר ונשתקפו בבית־המדרש ונעשו הלכות קבועות לדורות. ומתוך שלא היה קיר מבדיל בין התורה ובין העם, מתוך שהעם היה נושא התורה וזו היתה נושאת את נושאיה, לא היו זקוקים לפירושים: חיי העם שמשו הפירוש המובהק ביותר לאותיות התורה, שבה נסתכל ישראל וברא את עולמו. הכרת התורה היתה הכרת עצמותו, כי דעת העם היתה דעת התורה והגיונותיו הגיונה. החיים והספר ירדו כרוכים לעולם, ולא פסקו מלהיות יונקים ונזונים זה מזה.

בו נתגלגלה ביתר „הצורה" של דרך המחשבה היהודית, אופן השתלשלות הרעיונות ודרכי ההגיון של האומה: ההויות, הפלפולים, האיבעיות והתי־רוצים, המשך הסוגיות ושתוף הרעיונות שבהן. צורת המחשבה הלאומית הזו היחידה במינה, שאין דוגמתה אצל כל אומה ולשון, הטביעה את חותמה על אופיה של הפסיכיקה היהודית בכל תפוצות הגולה במשך אלפי שנים.

*

ובמדה שהעם מסתגל ללמודים זרים, ולצורות מחשבה והשתלשלות רעיונות הנובעים ממקורות זרים, צורת המחשבה הלאומית שלנו, שהתורה הטביעה את חותמה עליה, ודרך השתלשלות הרעיונות של הויות התלמוד הולכות ומתקשות על ההבנה. וצורה זו הולכת ונעשית בדורותינו מטושטשת על ידי התרבויות והשפות השונות שהסתגלו להן היהודים בכל העולם וביחוד על ידי שכחת התלמוד שהיה כתרים בפני פשיטת צורה זו.

ועל זה יש לנו הרבה להצטער, כי צ ו ר ת המחשבה של האומה הנחקקת בכסא הכבוד של נשמתה העליונה היא חשובה כ ש פ ת ה ואפשר שמעלתה עוד חשובה ממעלת השפה: שאילו השפה היא ה ל ב ו ש של הנפש ואילו צורת המחשבה היא הנפש עצמה וגילוי המהות שלה. וגרוע טשטוש צורה זו, שהוא טשטוש הצלם הלאומי, משאר סגולותיה של האומה שנפסלה צורתן מחמת הגלות: לשון שנשתכחה יש לה תקנה בהמשך הדו־רות על ידי למוד והסתגלות, סדרי חיים שנשתנו, מנהגים שנשתנו יש להם תקנה בחזרה, אולם כוחות הנפש שאבדו לה לאומה היא אבדה שאינה חוזרת. הראשונים אמרו: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, אף אנו נאמר: גדול תלמוד שמביא לידי הכרת הנפש הלאומית.

*

שכחת התלמוד זוהי שכחת היצירה הגדולה ביותר של היהדות אחר כתבי הקודש, שבה נשתקפה נשמת האומה במשך כל הדורות ושבלעדיה אי אפשר לנו לעמוד על מהות צורת האומה, השתלשלות מאורותיה ודרכי התפתחותה. עזיבת התלמוד זוהי עזיבת המקור החי והרענן שבכוחו ובגבו רתו היה הגלגל הלאומי חוזר.

(פרופ. חיים טשרנוביץ)

יהודה אבן שמואל.

תורה אחת היא! — אין אגדה והלכה

כבר ב„ספר המאור" נתגלה הרמב"ם כמעט בכל גוני כשרונו הגאוני, בכל כח אצירתו ויצירתו; כבר שם הראנו, כמה מן האור גנוז בספרות הלאומית ומה רבים הגילויים, שההסתכלות הפילוסופית יכולה לגלות בה. ואולם מה שנתן לאומה ב„חבור הגדול" — „משנה תורה" מופיע לרבים בהתגלות עליונה, מעין מתן־תורה שני. זוהי מתנת יחיד לאומתו, מתנה העומדת בודאי יחידה בתולדות התרבות האנושית.

ב„משנה תורה" ניסה הרמב"ם לסכם את יצירת האומה כולה בכל אלפי שנות קיומה ופעולתה התרבותית. שלישית היא בהיסטוריה שלנו לחתימות הגדולות: קדמו לה רק חתימת התנך וחתימת התלמוד. כראשונות אף היא לא באה אלא לפתוח צנורות חדשים ליצירה לאומית מחודשת: כוונתו הנגלית של „משנה תורה" היא — לעשות את התורה שבעל פה לתורה שבכתב חדשה, כדי לפנות דרך לתורה שבעל פה חדשה. כוונתה הנסתרת היא — להקיף את המחשבה הלאומית, כדי לשמור על האוצר הגנוז וכדי להוסיף עליו ברוחו.

ה„חבור" הוא אמנם „ספר מחוקק", פוסק הלכות, מסדר דינים, מונה מספר למצוות, ואולם כמו במטה־קסמים מצטרפות בו הלכות בודדות לשיטה שלמה, להשקפת עולם של אומה, הרואה את סדר המעשים וקשרם כסדר הדעות וקשרן:

כל מעשה מסמל דעה,
כל דעה מובעת במעשה.
ההסתכלות בכל פרט כאן היא מבחינת הנצח:
כל דין וכל מצוה — תוליה בשרשרת הקבלה, במסורת האחידה,
בפילוסופיה של האומה, במורשת הנבואה.

אין מצוה בלא טעם
ואין דין ללא יסוד
ואין הלכה ללא מקור במחשבה הלאומית,
אלא הכל מתקשר בכל,
הפרט הקטן ביותר בכלל כל הכללים.
תורה אחת היא! — אין אגדה והלכה:
כל מצוה היא אגדה.

כל אגדה רוצה להכנס ע"י דינים ומנהגים. הדעות והאמונות ודברי המוסר הלכות הן (דעות ואמונות ודברי מוסר הן, לדעתו, הלכות כהלכות לוה ומלוה וכהלכות מאכלות אסורות, לפי ההערה הנכונה של רא"ה וויים

ב„תולדות הרמב"ם" (עמ' כ'), ואין אדם בן חורין להמנע מהן, מלמודן ומקיומן.

אין „תהום" בין הנבואה ותורת הסופרים, אלא אדרבה: דברי נבואה מוצאים השלמתם בקבלת הפרושים. העם הנבואי מתרגם את האידיאלים של הנבואה ללשון מעשי יום יום. כל האומר: אין לי אלא תורה (ולא תלמוד,) אפילו תורה אין לו.

ההיסטוריה נמשכת. האומה לא חדלה מיצור ברוח הנבואה. אין לך מצוה קלה שקבלו עליהם בני האומה שלא הוערה עליה מרוחו של משה רבינו. מימות אברהם עד היום הננו קבוץ אחד בעל תפקיד אחד בחיים — הכרת האלוה על ידי דרכיו והתשוקה להידמות לו בדרכיו.

התורה מתחילה לא ב„החדש הזה לכם ראש חדשים" ואפילו לא בספור על מעשה בראשית, אלא בעשרת הדברות, וביחוד בשתים הראשונות: 'אנכי' ו'לא יהיה לך'. במקום „מאימתי קורין שמע" בא 'שמע!' בעצמו, מצוות „דע את אלהי אביך ועבדהו!" 'המדע' הוא יסוד היסודות של התורה, של היהדות. ידיעת חוקי הטבע הבלתי משתנים, ידיעת העקרונות של הפילוסופיה, ידיעת הרוחניים, — כל אלה הם חלקי ה'מדע', שעליו נשען כל עולם היהדות. אין המדע זמורת זר ונברח ממנו, אף אינו טפל שנוכל לוותר עליו: העם ההולכים בחשך לא ראו מעולם את אור היהדות.

ואולם סמוך למדע — אהבה! לא האהבה הנטועה בלב, אלא האהבה העליונה, הנובעת מהמדע העליון, ידיעת האלוה, והמוליכה אליו. כי השפעת גומלין בין מדע זה ואהבה זו: במדה שאנו אוהבים אותו אנו יודעים אותו, — כפי האהבה הידיעה. כל המצוות שבין אדם למקום אינן אלא מצוות הנובעות מאהבה עילאית זו: הברכות והתפלות, ציצית, תפלין, ומזוזה, לבשו אור חדש, כמצוות שיסודן באהבה ושאין כוונתן אלא לשמור על הישגי המדע העליון. ההשגות העליונות כולן (לא השגות האינטואיציה בלבד, אלא אף ההשגה הפילוסופית) הן, לדעת הרמב"ם, הברקות רגעיות. המצוות הן גשר בין הברקה להברקה. — מתוך געגועים על השגה שהושגה ועל ההשגה שתושג, על תוספת אור, אדם עושה ומקיים מצוות, „עול המצוות" הפך להיות דרך האהבה של אנשים שדבק שכלם במדע העליון, שהיא גם דרך העלייה ממדרגה למדרגה במדע הזה.

האהבה עולה למדרגות עליונות כשהמצוות המשמשות לה סמל מקבלות אופי צבורי ולאומי: בימים מסוימים מתקשר העם כולו התקשרות מדעת באלוה, ואז נראים הדברים כאילו כל העם מקצה חוגג את דבקותו העליונה במדע ובאהבה. אלה הם השבתות והמועדות, שנתן „מקדש הזמנים" לעמו(1).

כל המצוות המיוסדות על מדע ואהבה מוליכות אל חיי קדושה: התקדשות במותר(2), פרישות מן האסור(3), קדושת הדבור(4), דאגה

(1) „ספר זמנים". — (2) „ספר נשים". — (3) „ספר קדושה" (איסורי הנאה).

לאחרים(5). קדושה זו מוצאת לה עוז ומבטח בבית המקדש ובעבודתו, מצד אחד(6), ובשמירת דיני טהרה(7), מן הצד השני. הגלות הרחיקתנו ממעוזנו זה, ואולם ימיה ספורים, בעוד זמן קצר נשוב אליו ונחדש את מסורת המקדש וקדושתו(8).

ראינו את המצוות שבין אדם למקום מיוסדות על האמת, המדע והאהבה ומוליכות אל הקדושה. המצוות שבין אדם לחברו מיוסדות על השלום. אם יופר השלום הזה(9) או אם יוטל בספק או במחלוקת(10), יבואו השופטים וישיבו את השלום על מכונו. ואם בין עם לעם יופר השלום, יבואו המלכים וישיבוהו. אף השלום יהיה לפי האהבה(11), היהדות היא —אהבת האמת והשלום.

ויש שכר טוב לאהבה זו — ימות המשיח, ימי שלטון השלום והאמת!

„לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח,
לא כדי שישלטו (ישראל) על כל העולם,
ולא כדי שירדו בעכו"ם,
ולא כדי שינשאו אותם העמים,
ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח,
אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמה,
ולא יהיה להם נוגש ומבטל...
ובאותו הזמן לא יהיה שם
לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות,
שהטובה תהיה מושפעת הרבה,
וכל המעדנים מצויין כעפר,
ולא יהיה עסק כל העולם
אלא לדעת את ה' בלבד(12)".

בדברים האלה מסיים הרמב"ם ספר פלאים זה, שנכתב בשביל העם כולו בכל תפוצותיו, בלשון האומה, ובסגנון(13) שרק בהירי מחשבה וצרופי לב זוכים לו בשעת רחמים.

(4) „ספר הפלאה". — (5) „ספר זרעים" (בעיקר: מתנות עניים ומתנות כהונה).

(6) „ספר עבודה" ו„ספר קרבנות". וכבר התפלאו ראשונים על כך, ובעל „צידה לדרך" כותב על תוכן „משנה תורה": „וביאר שם כל העולה הלכה משׁשה סדרים בדברים הנוהגים בזמן הזה ובדברים שהיו נוהגים בזמן הבית... איש לא נעדר". עמ' רמ"ב). — (7) „ספר טהרה".

(8) „הלכתא למשיחא" לא היו לרמב"ם הלכות לזמן רחוק, אלא לזמן קרוב מאד: בדבריו ביסוד השלשה עשר (הקדמה לפרק „חלק") חיכה למשיח בכל יום שיבוא.

(9) „ספר נזיקין". — (10) „ספר קנין" ו„ספר משפטים". — (11) „ספר שופטים".

(12) סוף „משנה תורה". — (13) „ומי ישיג לשונו העברי, קצר הבנין ורחב הענין?!" כותב בעל „צידה לדרך" (בנ"ל).

יום השני של חג השבועות הוא יום האשכבה של | דער צווייטער טאָג יום טוב שבועות איז דער יאָרצייט פון

המלך דוד

ובקשר עם זה מיוחד הפרק דלקמן: | אין צוזאמענהאנג דערמיט איז געווידמעט דער פרק:

דוד מלך ישראל חי וקים

יהודה דוד אייזנשטיין.

דוד

המלך השני לישראל וראש למלכי בית דוד; נולד בשנת ב"א תתנ"ד (= 906 קודם המספר הנהוג), ומלך על יהודה בשנת ב"א תתפ"ד ומת בשנת תתקכ"ד בן שבעים שנה. הוא היה הצעיר משמונת הבנים אשר לישי מבית לחם (ש"א ט"ז י' וכן להלן י"ז י"ב, ובפרטו מנוים שבעה, ג"כ בדהי"א ב' י"ג ט"ו, חשב שבעה עם דוד ואמר בפירוש דוד השביעי. ותירץ הרד"ק אפשר שהיה לישי בן מאשה אחרת, אבל אחי דוד מאמו היו שבעה) והיה רועה את צאן אביו. יחוסו של ישי רשום בסוף מגלת רות עד פרץ בן יהודה.

בס"ה מלך ארבעים שנה, ומהן שבע שנים וששה חדשים על יהודה לבד בבית לחם. הששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום, לא עלו במנין השנים שמלך (רות רבה פ"ה).

דוד נמשח למלך על ישראל ע"י שמואל הנביא בדבר ה', במקום שאול המלך הראשון אשר לא שמע למצות ה' למחות את זכר עמלק במלחמתו עמו. משיחת דוד היתה בסתר בבית ישי, ומהיום ההוא והלאה צלחה עליו רוח גבורה. ורוח ה' סרה מעם שאול ונבעת מרוח רעה. ויעצוהו עבדיו להביא אליו איש לנגן לפניו בכנור כאשר תבעתהו הרוח. ויביאו אליו את דוד שהיה מטיב לנגן ושר בשירים, ויפקידהו שאול לנושא כליו. בעת מלחמת הפלשתים עם שאול הצטיין דוד בהכותו את גלית, וכאשר הציג אבנר את דוד לפני שאול שאלו לתומו „בן מי אתה הנער"? (ש"א

י"ז י"ח), כי חפץ לדעת את יחוסו, וכאשר נודע לו שבא ממשפחת פרץ דאג לאחרית מלכותו, וקנאתו לדוד גברה מאד בשמעו את תהלתו מפי העם לאמר: „הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (שם י"ח ז'), כי דוד נעשה להמוציא והמביא את אנשי הצבא במערכות המלחמה והשכיל בכל דרכיו. מאז היה שאול עוין את דוד וחשדהו כי ידיו בקושרים למרוד בו, ויהי בבוא דוד לפניו לנגן בכנור הטיל עליו שאול את חניתו להרגו אך החטיא המטרה פעמים. ויחשוב שאול דרך אחרת איך לאבדו ע"י הפלשתים, ויבטחהו לתת לו את בתו לאשה להיות חתן המלך בתנאי אם יהרוג מהם מאה ערלים, וימלא דוד את בקשת המלך כפלים, ויביא לפניו מאתים ערלים הרוגים, ויתן לו המלך את מיכל בתו לאשה. גם את יונתן בנו אשר אהב את דוד אהבה נצחת והציל את נפש דוד בהזהירו אותו לברוח, חשד שאול במרד, ואת כהני עיר נוב ובראשם אחימלך אשר עזר ביד דוד שמלט שמה ונתן לו את חרב גלית, הכה שאול לפי חרב. דוד הסתיר מחמת שאול וישכון ביערים ומצדות ואסף אליו את אחיו ובני משפחתו וכל איש מצוק ומר נפש, כארבע מאות איש והוא בראשם. וגם בהיותו נדח ממקומו התאמץ ללחום עם הפלשתים ולהציל את אנשי עיר קעילה שהיתה בחלק יהודה על הגבול (שם כ"ג). שאול רדף תמיד אחרי דוד וחפץ להכרית זכרו, וישלח אחריו אנשי צבאותיו לקעילה ולמדבר זיף ועוד מקומות אחרים, אך בכל פעם הצליח דוד ואנשיו להנצל מהם. פעם אחת ושתים הראה דוד לשאול כי כפשע היה בינו ובין המות, ובכל זאת מנע להכותו, „כי משיח ה' הוא וגו' וכאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע וידי לא תהיה בך" (שם כ"ד ז' כ"ו), מזה ראיה ברורה כי דוד לא היה מורד במלכות, ורק שמע למצות שמואל הנביא ע"פ ה'. רדיפות שאול לא חדלו, ודוד עזב את ארץ יהודה וימלט לארץ פלשתים, ואביש מלך גת נתן לדוד ולאנשיו שעלו אז למספר שש מאות את העיר צקלג לאחוזה כי האמין בלבו כי דוד הוא מורד במלכות וכי „הבאש הבאיש בעמו ישראל והיה לו לעבד עולם" (שם כ"ז י"ב).

אחרי מות שמואל הנביא נקבצו הפלשתים לצבא להלחם בישראל, ובמלחמתם זאת נפלו שאול ובניו חללים בהר הגלבוע. אז נתחלקה ממלכת ישראל, כי אבנר שר צבא שאול החזיק בידי מפיבושת בן שאול והמליכו על ארץ הגלעד וארץ אפרים, ורק שבט יהודה הלכו אחרי דוד, וימלוך בחברון שבע שנים וששה חדשים ושר צבאו יואב בן צרויה. ובכל הזמן הזה היתה המלחמה ערוכה בין בית שאול ובין בית דוד עד אשר נצחו האחרונים את הראשונים. נפילת מפיבשת באה ע"י שהוכיח את אבנר כי לקח את פלגש שאול לאשה, ויהפוך לו לשונא והציע לפני דוד למסור את ממשלת יתר השבטים בידו. אך יואב חשדו כי לבבו לא תכון עמו, גם חפץ להנקם בו על הרגו את אחיו עשהאל, וירדוף אחרי אבנר בשובו מדוד ויהרגהו. דוד הצטער על הריגת אבנר והספידו, אך ירא לענוש אז את יואב (ש"ב ג'). אחרי מות אבנר התקשרו שני שרי גדודים אשר לשאול על מפיבושת

ויהרגוהו, בתקותם כי דוד יכיר להם טובה על זאת, אך דוד צוה להמיתם כמורדים במלכם. במות מפיבשת התקבצו כל שבטי ישראל אל דוד בחברון והמליכוהו עליהם, ויהי למלך על כל שבטי ישראל שלשים ושלש שנה. בירת מלכותו היתה ירושלם שנקראת מלפנים „יבוסי".

פעולות דוד ומלחמותיו

אחרי התאחדות כל ישראל היתה ראשית פעולת דוד לסדר עניני המלוכה ולחזק את ממשלתו ע"י הגבורים אשר מנה על צבאיו מכל שבטי ישראל (דהי"א י"ב), ובראשם יואב בן צרויה. והוסיף לו עוד שלשים אלף בחורי חיל בישראל (ש"ב ו' א').

פעולתו השניה היתה להשיב לו את ארון ברית ה' מקרית יערים, ובדעתו היה לבנות את בית המקדש, אך נתן הנביא בא אליו בדבר ה' לאמור כי לא נכון לו לבנות את בית ה' סמל השלום והמחילה, כי דמים רבים שפך במלחמותיו, (דהי"א כ"ב ח'), ולהניח הבנין לשלמה בנו. ודוד הכין בחייו כל החומר הרב לצורך הבנין. ובשביל שנתן דוד נפשו על ביהמ"ק שיבנה נקרא על שמו, ונאמר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד (במד"ר פי"ג י"ג). ותכלית פעולתו היתה לעשות מרכז היהדות בעיר המלוכה, אשר אליה ינהרו כל שבטי ישראל.

המלחמות הגדולות שעשה דוד בפלשתים והעמים סביביו היו צריכות לו כדי להרחיב את גבול מלכותו ולהגדיל את שם ישראל בתור עם ה' סגולה מכל העמים, וע"י הגדולה הזאת יתאחדו כל שבטי ישראל תחת דגל אחד. הצלחת דוד העירה עליו קנאת הגוים, וכשמוע הפלשתים כי דוד נמשח למלך על ישראל עלו עליו למלחמה, וינצחם דוד בבעל פרצים ומגבעון ועד גזרה (דהי"א י"ד ט"ז) ויקח מהם את גת ובנותיה. גם הכה את מואב ויכניעם תחת ידו, ויך את הדרעזר מלך צובה עד חמת ועד נהר פרת והכניע את ארם דרמשק (דמשק). גם נלחם עם חנן בן נחש מלך עמון על אשר הכלים את שלוחיו לנחמו במות אביו נחש. ומפחד בני עמון כי דוד יקח נקמתו מהם, שכרו את מלך ארם לעזור אותם ויערכו מלחמה עם צבאות דוד אשר בראשם היו יואב ואבישי אחיו. וינגפו בני עמון לפניהם, ויהרוג דוד מהם שבעת אלפים רכב וארבעים אלף איש רגלי עם שופך שר הצבא (דהי"א י"ט י"ח). ובש"ב י' י"ח כתיב כי הרג מארם שבע מאות רכב וארבעים אלף פרשים ואת שובך (ב' תחת פ') שר הצבא. ומתרצים המפרשים כי בפה חשב רק החשובים שרי העשרות. וכן להלן כתיב בדהי"א י"ח ג'-ה' ויך דוד את הדרעזר מלך צובה... וילכוד דוד ממנו אלף רכב ושבעת אלפים פרשים ועשרים אלף איש רגלי וגו' ויך בארם עשרים ושנים אלף. ובש"ב ח' ד'-ה' כתיב וילכוד דוד ממנו אלף ושבע מאות פרשים ועשרים אלף איש רגלי ויעקר את כל הרכב ויותר ממנו מאה רכב ויך בארם עשרים ושנים אלף. ותהי ארם לדוד נושאי

מנחה וישם נציבים בארם ודמשק. לתשובת השנה עלה מואב עם אנשי חילו וישחיתו את ארץ בני עמון וילכוד את עיר רבה (רבת בני עמון) ויבוז את שללה ויקח נקמתו מיושביה (דהי"א כ' ג'). אח"כ נלחם דוד עוד עם הפלשתים, והיה כפשע בינו ובין המות עד כי נשבעו עבדיו כי לא יצא עוד המלך בעצמו למלחמה ולא תכבה נר ישראל (ש"ב כ"א). גם נלחם בשכניו מצד דרום א"י והכניעם לו לעבדים. כן עשה בעמלק ובאדום וישם שם נציבים (דהי"א י"ח י"ג). בש"ב ח' י"ג נאמר ויעש דוד שם בשובו מהכותו את ארם (תחת אדום) בגיא מלח שמונה עשר אלף. ופירש"י שקבר את ההרוגים שהרג באדום (כנראה היתה גירסתו אדום תחת ארם) הוא שם טוב לישראל שקוברים את אויביהם וכו', וכן נאמר במלכים ויהי בהיות מואב באדום בעלות יואב שר הצבא לקבור את החללים. הנה בשמואל יחשב המספר לי"ח אלף ויחס הדבר לדוד. ובדה"י נאמר שאבישי הרג י"ח אלף, ובתהלים (ס' א') כתיב וישב מואב ויך את אדום שנים עשר אלף. ופירש הענין בן מלך בשם ר' יואל שועב: כאשר נלחם דוד עם ארם פשע בו אדום ונאסף לצאת לקראתו לעזור לארם, וישמע דוד וישלח ממקצת חילו ביד מואב לערוך לקראתם, והוא נשאר ויך את ארם ויכניעם ואחר כך הלך לקראת אדום עם אבישי ויכו באדום עוד י"ח אלף, וזה מתאים לדברי חז"ל כי שתי מלחמות היו. (ב"ר פע"ד י"ג; עי' רש"י והבאור לש"ב שם).

סדרי מלכותו.

מספר צבאות החיל אשר לדוד עלה למאתים אלף ושמונים ושמונה אלף, ונתחלקו לשנים עשר מחלקות. בכל חלק עשרים וארבעה אלף ונשי־אים בראשם. כל חלק וחלק שמש חדש אחד בשנה. גם מנה ראשים לשבטי ישראל: לראובני, לשמעוני, ללוי, ולבני אהרן הכהנים, ליהודה, ליששכר, לזבולן, לנפתלי, לבני אפרים, לחצי שבט מנשה, ולחצי שבט מנשה גלעדה (מעבר לירדן), לבנימין, ולדן. בס"ה שלשה עשר נשיאים, ולא מנה שבטים לגד ולאשר, ומנה נשיא מיוחד ללוים ולכהנים לבדם. הפקידים נפקדו על אוצרות המלך בבית ועל אוצרותיו בשדה, בערים, בכפרים ובמגדלות, ועל אנשי המלאכה בשדה ובכרמים, ועל זיתים ושקמים, ועל אוצרות שמן. על הבקר בשרון ובעמקים, ועל הגמלים ועל האתונות ועל הצאן.

השרים היושבים ראשונה במלכות היו: היועץ, איש מבין וסופר, רע המלך, ושר הצבא (דהי"א כ"ז). מזה נראה את המשטר הנפלא והסדר הנכון במלכות בית דוד. גם ראוי להעיר על התקון הגדול שעשה דוד בעניני המלחמה שבני החיל יחלקו יחד את השלל ביניהם „כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים".

המרידות נגד דוד.

מרידת אבשלום בנו קדרה את שמי הצלחת דוד בימיו האחרונים. אפשר שהריגת אבשלום את אמנון במעשה תמר גרמה המרידה, כי אבשלום הוכרח לברוח לארץ גשור וישב שם שלש שנים (ש"ב י"ג). ואולי שם הפיח בו מלך גשור את רוח המרידה נגד אביו, כי מטרת שונאי ישראל היתה תמיד לעשות פירוד בין הדבקים במלכות ישראל. ובשוב אבשלום לירושלם ע"י השתדלות יואב שבקש את דוד, התרצה לו לסלוח לאבשלום את עון רציחת אחיו, ומיד החל להכין את הקשר על אביו, עד אשר שלח מרגלים בכל שבטי ישראל להכריז כי מלך אבשלום בחברון (ש"ב ט"ו י'). ורבים מהעם נהרו אחריו. דוד פחד מקשר בנו יותר ממלחמת כל אויביו מסביב, וימלט מירושלם עם מתי מספר מאנשי חילו, ויעבור את הירדן, ואבשלום רדף אחריהם ויערכו עמהם מלחמה, אבשלום נפל חלל ע"י יואב אשר תקע שבטים בלבו במצאו אותו תלוי בשערו בשובך אלה גדולה בעברו דרך שם על פרדו. אחרי מותו נתפרד הקשר, והעם שבו לדוד מלכם. במרד הזה נקשר מרד של שבע בן בכרי משבט בנימין, שבטו של שאול, כי בעת אשר מהרו בני יהודה להשיב את דוד לירושלם מבלי לחכות על יתר השבטים להשתתף עמהם, מצא שעת הכושר להעיר רוח מרידה בלבם ולהפרידם משבט יהודה ויכריז לאמר „אין לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי, איש לאהליו ישראל!". ויתחברו הנפרדים לבן בכרי ורק שבט יהודה נשאר נאמן לדוד. וירדוף יואב ואנשי הצבא אחרי שבע בן בכרי וימצאוהו באבל בית מעכה ואשה אחת בחכמתה פתה את ראשי העיר לכרות את ראשו והמרידה נשקטה (ש"ב כ'). בסוף ימי דוד מרד עליו אדוניה, והתנשא למלוך נגד צואת דוד, כי שלמה בנו ישב על כסא מלכותו (מ"א א').

חטאות דוד.

במלחמת רבת בני עמון קרה מעשה דוד עם בת שבע אשת אוריה החתי, ודוד צוה ליואב לשים את אוריה מול פני המלחמה החזקה ולשוב מאחריו כדי שיהרג ע"י בני עמון. וירע הדבר בעיני ה', וישלח אליו את נתן הנביא להוכיחו במשל הרש עם כבשה אחת קטנה ואיש העשיר לקחה ממנו באמרו „אתה האיש!... את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה... ועתה לא תסור חרב מביתך עד עולם" וגו' (ש"ב י"ב). ויתודה דוד „חטאתי לה'", וה' סלח לו. אך העניש כי מת הילד שנולד בחטא. בת שבע הולידה לו אח"כ את שלמה שירש מלכותו.

החטא השני היה למנות את ישראל ע"י יואב. וימצא את מספר כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף, ויהודה ארבע מאות ושבעים אלף שולף חרב (בס"ה 1.570.000) ושבט לוי ובנימין לא נמנו, כי נתעב דבר המלך

את יואב, ותהי המגפה בישראל ומתו שבעים אלף (דהי"א כ"א). בש"א כ"ד כתיב כי מספר איש ישראל היה שמונה מאות אלף ואיש יהודה חמש מאות אלף, ולפי זה יש חילוק ביניהם שלש מאות אלף והם היו חיילות המלך בשנים־עשר מחלקות שעלו לסכום שני מאות פ"ח אלפים ומלבד השוטרים ומשרתי המלך שהיו נרשמים בנמוסו של מלך ולא היו צריכין להמנות (רש"י לשמואל שם). כנראה היתה כונת דוד לדעת מספר בני יהודה מול מספר יתר השבטים כדי לשער את חוזק וכח יהודה אם יקרה מקרה של מרידה לעתיד, אם יוכל לעמוד ולהתחזק נגדם, ולכן הרע הדבר בעיני ה' כי לא היה לו לבטוח בכח אדם כי לא בכח וחיל היתה גבורת דוד כ"א בעזרת ה'.

החטא השלישי היה אדות מפיבשת, בעת ברחו מאבשלום, בשמעו את רכילות ציבא, כי מפיבשת מצפה כי ישובו לו את ממלכות אביו (ש"ב ט"ז ג'), ויתן דוד לציבא כל אשר למפיבשת, אך בשוב דוד לירושלם הצטדק לפניו כי עבדו רגל בו, ובכ"ז לא רצה דוד לחזור מדבריו לגמרי, ויאמר לו „אתה וציבא תחלקו את השדה" יצאה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה וכו', אילמלא לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד ולא עבדו ישראל ע"ז ולא גלינו מארצנו. (שבת נ"ו).

תכונת דוד.

דוד נקרא „נר ישראל" (ש"ב י"ח ג'). איש חיל אשר לבו כלב האריה (שם י"ז י'), ובעל רגשות נשגבים ונעלים. שאול הכיר כשרונו בתור מנגן ומשורר, ובזמרותיו בתהלים רכש לו שם נעים זמירות ישראל ומשיח אלהי יעקב (ש"ב כ"ג א').

הוא הכיר טובה לברזילי הגלעדי, ולבקשת אביגיל מחל לנבל הכילי שגמל לו רעה תחת טובה (ש"א כ"ה), וסבלנות גדולה הראה שלא ענש לשמעי בן גרא על קללתו. אהבתו העזה לבניו ניכרת כאשר ענה נפשו בעת שחלה הילד שילדה לו בת שבע, ואבלתו לאמנון בנו אע"פ שעשה מעשה רע, והתנהגותו עם אבשלום אע"פ שמרד בו צוה ליואב: „לאט לי לנער לאבשלום", „שמרו מי בנער באבשלום" (ש"ב י"ח) ואבלו הגדול בשמעו כי הומת. אך בתור בעל מלחמה לא חת מפני כל, ועשה נקמות באויביו שהיו אויבי עמו, ויענישם גם באכזריות, ובפרט עמון ומואב שהציקו אז לישראל מאד, וגם נקם נקמת דם אביו ובני משפחתו שהרגום מלך מואב (ילקוט ש"ב ח'), וימודד דוד את שונאיו בחבל שני חבלים להמית ומלא החבל להחיות, ויענה את בני עמון במגרה ובחריצי הברזל וגו' (ש"ב י"ב ל"א). אמנם לא לטובת עצמו היו פרי נצחונותיו כי לא רצה להנות גם מהמים אשר הביאו לו גבוריו מבור בית לחם בחרף נפשם (ש"ב כ"ג ט"ז).

חיי המלך המושל היו קדושים לו, והגין על חיי שאול שרדף אחריו,

ויקונן עליו, ויהרוג את האיש אשר נגע במשיח ה', וכן הרג את האנשים שהכו את איש בשת בן שאול.

וכמו שהיה גבור חיל כן היה ענו ונכנע לפני ה' ונביאיו, ומה יקרים דבריו: „נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה" (ש"ב כ"ד י"ד).

דוד היה רוען של ישראל „עושה משפט וצדקה לכל עמו" (ש"ב ח' ט"ו). פעולותיו הגדולות לטובת עמו עשו לו שם עולם בקורות האומה הישראלית.

שם דוד נזכר במקרא יותר מאלף פעמים, ואין דומה לו בשמות, אפילו שם אברהם ומשה, במספר גדול כזה, כי בדוד אחוזים רוב תולדות ישראל וספורי כה"ק.

מלכות בית דוד נשארה לסמל הנהגת העם לעתיד כי בית נאמן עשה לו ה' (ש"ב ז' ט"ז), וגם לקץ הימים נבא ירמיה (ל"ז י"ז) לא יכרת לדוד איש יושב על כסא ישראל, ויחזקאל (ל"ז כ"ד) אמר, ועבדי **דוד** מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכלם. וכתיב נשבעתי לדוד עבדי אם לזרעו אכזב (תהלים פ"ט ד') וגו'.

בתלמוד ומדרש.

עשרה דורות היו מפרץ עד דוד (במדבר רבה פי"ג), דוד היה מצאצאי מרים אחות משה (ספרי סי' ע"ד הוצאת פרידמאן כ'). שם אמו של דוד לא נזכר במקרא, אע"פ שנזכרו האמהות של כל המלכים, אך חז"ל אמרו ששמה היה נצבת בת עדאל (ב"ב צ"א, רשב"ם). בפסוק נזכרו שמות של שש נשים שנשא דוד, והן: אחינעם היזרעאלית, אביגיל, מעכה, חגית, אביטל, עגלה, (ש"א ג'), והנביא אמר לו „ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה" הרי שמונה עשר, ביניהן היו אלמנותיו של שאול, שנאמר ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך (סנהדרין פ"ב א', כ"א). ר' אבא בר כפרי אמר, י"ג מלחמות עשה דוד, ורבנן אמרי י"ח, ולא פליגי — י"ג לצרכיהן של ישראל וה' לצורך עצמו. (ויק"ר פ"א ד').

דוד בחיר העם.

דוד היה מלך ישראל על פי התורה וחוקים קצובים ברצון העם. ואף על פי שכבר משחו שמואל למלך הוצרך להסכמת זקני העם וכרת להם ברית בחברון (ש"ב ה' ג'), ואח"כ משחו אותו עוד הפעם למלך על ישראל, וכן כל מלכי בית דוד העמידו את כסא מלכותם תחת כס המשפט להיות „דן ודנין אותו" (סנהדרין י"ט), ולא יכלו לעבור דין אחד מהדינים הנוהגים בעד העם. האגדה מספרת כי היה עוסק בתורה ועמד בחצות הלילה לומר שירות ותשבחות לה', וכי כנור היה תלוי לו למעלה ממטתו ובחצות לילה נשבה בו רוח צפונית ומנגן

מאליו, ומיד היה עומד משנתו. כיון שהגיע עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו, אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה, אמר להם: לכו התפרנסו זה מזה, אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו (ר"ל שאין ביכולתם להתפרנס איש מאחיו), אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד (עשו מלחמה), מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין וכו' (ברכות ג'). גם בדבר מלחמותיו עם עמון ומואב שאל בסנהדרין. ואמרו ע"ז במדרש, בשעה ששלח דוד את יואב לארם נהרים ולארם צובה פגע באדומיים, בקש לזנבן, הוציאו לו אפיסטולי (אגרת) שלהם „סוב את ההר... אל תתגרו בם" וגו' (דברים ב' ג'־ה'). פגע במואבים בקש לזנבן הוציאו לו אפיסטולי שלהן „אל תצר את מואב" וגו' (שם ב' ט'). באותה שעה לא נהג דוד כבוד מלכות בעצמו אלא עמד והעביר איפורין (לבוש מלכות) מעליו ועטרה מעל ראשו, ונתעטף בטליתו והלך לו אצל סנהדרין, א"ל רבותי לא באתי לכאן אלא ללמוד, אם נותנים אתם רשות אני מלמד וכו', הלא הם פרצו את הגדר ויאסוף אליו את בני עמון וגו' (שופטים ג' י"ג), והמואבים ג"כ פרצו את הגדר כי שלחו מלאכים אל בלעם לקללם (ב"ר פע"ד י"ג). ועוד טעם אחר לנקמת דוד ממואב, כי בשעה שברח דוד מפני שאול הוליך אביו ואמו אל מלך מואב והיה בוטח בו לפי שבא מרות המואביה, הה"ד וילך דוד משם אל מצפה מואב וגו' (ש"א כ"ב), והרגם מלך מואב ולא נמלט מהם אלא אח אחד לדוד שבא אצל נחש בני עמון, והוא החסד שעשה נחש עם דוד ולפיכך התגרה עם המואבים (במד"ר פי"ד י"ג) ומצד אחר התקוטט עם יואב על אשר לא מחה את זכר עמלק מארץ אדום כי יואב קרא תמחה את זכר עמלק (דב' כ"ה) והכרית כל זכר באדום (מ"א י"א) ושלח אחרי רבו של יואב שלמדו טעות הקריאה וחפץ להרגו (ב"ב כ"ב), מזה ראינו כי כל מעשיו היו ע"פ דין תורה והסכמת הסנהדרין. וגם בעיני החכמים לא נחשב המלך ליוצא מן הכלל, ואמרו תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת (שבת קנ"א). ודוד המלך בעצמו היתה עליו אימת הצבור ונהג בהם כבוד, וכתיב „ויקם המלך דוד על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמי" (דהי"א כ"ח ב', סוטה מ"ט). אמנם כי רבי אליעזר דרש איפכא, כי אמר להם דוד לישראל אם אתם שומעין לי אחי אתם ואם לאו עמי אתם ואני רודה אתכם במקל (שם), אבל אין זה משמעות הכתוב, ואולי הוצרך ר' אלעזר לומר כן מפני כי דוד הזהיר את העם „שמעו ודרשו מצות ה' אלהיכם" (שם פסוק ט'). ואפילו בשמעו איזה אנשים שהיו מבזין אותו ואומרים לא מפסול משפחה הוא, לא מרות המואביה הוא לא ענשם, רק התפלל לפני הקב"ה אימתי הם מתרגזין עלי „רגזו ואל תחטאו" (רות רבה פ"ח).

חשיבות דוד.

רק בדוד המלך מצינו תחיה לעולם. כאשר הבטיח דוד לבת שבע כי

שלמה בנה ישב על כסאו אמרה יחי אדוני המלך דוד לעולם (מ"א א' ל"א). וסימן נתן רבי לר' חייא בקדוש החדש „דוד מלך ישראל חי וקים" (ר"ה כ"ה), ונאמר בזהר: דוד מלכא חי וקיים לעלם ולעלמי עלמין וכו' איהי חי וקורבא דיליה לחי העולמים (ויגש ר"ז). דוד בקש „אגורה באהלך עולמים" (תהל' ס"א) וכי עלתה על דעתו של דוד שיהא חי וקים לעולמים? אלא כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו ש"ע! אזכה שיהיו דברי נאמרים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (שקלים פ"ב ז'). הוא היה חי לעולם בלב העם, כי רבות המה פעולותיו הטובות למענם במלחמותיו ותפלותיו, ואמר רב עילעא בר ברכיה אלמלא תפלתו של דוד היו כל ישראל מוכרי רבב (מתעסקים בדבר מאוס ומסחרים של עניים ושפלים) שנאמר שיתה ה' מורה להם ידעו גוים אנוש המה סלה (תהל' ט' כ"א) כי התפלל לה' לתת לבני ישראל מרות וגאוה נגד הגוים סביבותיהם למען יחשבו אותם בתוך אנשים חשובים ראוים לכבוד (סוטה מ"ט).

דוד היה ג"כ חי וקים מפני שראה עתידות של בית דוד, וא"ר אבין אין אנו יכולין לעמוד על אופי של דוד, פעמים שקורא עצמו עני ופעמים שקורא עצמו מלך. הא כיצד בשעה שהיה צופה ומביט שצדיקים עתידין לעמוד ממנו כגון אסא, יהושפט, חזקיהו, ויאשיה היה קורא עצמו מלך שנאמר אלהים משפטיך למלך תן (תהל' ע"ב), ובשעה שצופה רשעים יוצאים ממנו כגון אחז ומנשה ואמנון היה קורא עצמו עני, שנאמר תפלה לעני כי יעטף (שם ק"ב ויק"ר פ"ל ג').

דוד נקרא ג"כ חי וקים כי הוא המלך המשיח לעתיד, ודוד הוה מלכא בהאי עלמא, ודוד יהא מלכא לזמנא דאתי, דכתיב ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם וגו' באחרית הימים (הושע ג', זהר פקודי ר"ב). ולכן דינא הוא שמי שלא זכר מלכות דוד בבונה ירושלם לא יצא ידי חובתו בברכת המזון (ברכות מ"ה, מ"ט).

דוד נחשב בין השבעה רועים והוא באמצע, וכן בסדר האושפיזין (שה"ש רבה פ"ח). אמנם בנוגע לחיים הגשמיים הגיע רק לשנת שבעים, וכאשר בקש דוד לדעת קיצו ומדת ימיו (תהל' ל"ט) אמר לו הקב"ה גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של בשר ודם וכו', אמר לו בשבת תמות וכו'. אמנם לא מת קודם שנמלאו לו שבעים שנה ולא נחסר מהן אף יום אחד „כי טוב יום בחצרך מאלף" (תהל' פ"ד). אמר לו הקב"ה לדוד טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני ע"ג המזבח (שבת ל').

גם לעתיד לבוא יהיה שמו של דוד מעולה ממעלת האבות ודרש רב עוירא שהקב"ה עתיד לעשות סעודה לצדיקים וכו' ונותן לאברהם אבינו כום של ברכה לברך ואמר להם איני מברך שיצא ממני ישמעאל וכו'. אומר לדוד טול וברך אומר להם אני מברך ולי נאה לברך שנאמר כום ישועות אשא. (תהלים ק"ז, פסחים קי"ט).

דוד המלך — באגדות חז"ל

ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב קדמתי בנשף ואשועה וגו'. א"ר אושעיא א"ר אחא: הכי קאמר דוד: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה; רבי זירא אמר: עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, מכאן ואילך היה מתגבר כארי; רב אשי אמר: עד חצות לילה היה עוסק בד"ת, מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ודוד הוה ידע? (מתי חצות לילה) דוד, סימנא הוה ליה, דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון-חסידא, כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות-לילה בא רוח צפונית ומנשבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי: מאי קרא? — עורה כבודי, עורה הנבל וכנור אעירה שחר. רבי זירא אמר דוד נמי הוה ידע (מאי חצות לילה), וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה? — לאתעורי משנתיה.

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדוננו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו „אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו" אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. (ברכות ג:).

*

„לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני" — ר' לוי ור' יצחק, חד אמר: כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד ג' שעות, ואני חצות לילה אקום להודות לך; ואידך: כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגדות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא, כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה, אני נמלך במפיבושת רבי ואומר לו: מפיבושת רבי, יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בושתי; א"ר יהושע בריה דרב אידי: מאי קרא? — „ואדברה בעדותיך נגד מלכים ו ל א א ב ו ש ". תנא: לא מפיבושת שמו אלא איש בושת שמו ולמה נקרא מפיבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב. וא"ר יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבושת בהלכה. (שם ד').

*

כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום, מובטח לו שהוא בן עולם הבא (שם ד':).

*

מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריווה להקב"ה בשירות ותשבחות (שם ז:).

ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר ה ל ל ו י ה עד שראה במפלתן של רשעים (שם ט:).

*

כל פרשה, שהיתה חביבה על דוד, פתח בה ב„אשרי" וסיים בה ב„אשרי"; פתח ב„אשרי" דכתיב: „אשרי האיש" וסיים ב„אשרי" דכתיב: „אשרי כל חוסי בו" (שם י'.).

הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות, הרואה ספר תהלים בחלום יצפה לחסידות (שם נ"ז).

*

אמר דוד לפני הקב"ה: מחול לי על אותו עון, אמר לו: מחול לך; א"ל: עשה עמי אות לטובה בחיי, א"ל: בחייך, איני מודיע, בחיי שלמה־בנך אני מודיע. כשבנה שלמה את בהמ"ק, ביקש להכנים ארון לבית קדשי הקדשים, דבקו שערים זה בזה אמר שלמה כ"ד רננות ולא נענה, פתח ואמר: „שאו שערים ראשיכם וגו' ויבא מלך הכבוד", רהטו בתריה למבלעיה אמרו: מי זה מלך הכבוד? — אמר להו: „ה' עזוז וגבור וגו'", ולא נענה; כיון שאמר: „ה' אלהים אל תשב פני משיחך, זכרה לחסדי דוד עבדיך", מיד נענה; באותה שעה נהפכו פני כל שונאי דוד כשולי קדרה, וידעו כל העם וכל ישראל, שמחל לו הקב"ה על אותו עון (שבת ל.).

*

אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב: „הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני". — אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע הודיעני ה' קצי, א"ל: גזרה היא מלפני, שאין מודיעין קצו של בשר־ודם; ומדת ימי מה היא? — גזרה היא מלפני, שאין מודיעין מדת ימיו של אדם; אדעה מה חדל אני? — א"ל: בשבת תמות. אמות באחד בשבת, א"ל: כבר הגיעה עת מלכות שלמה בנך, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא; אמות בערב שבת, א"ל: כי טוב יום בחצריך מאלף, טוב לי יום אחד, שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות, שעתיד שלמה בנך להקריב לפני ע"ג המזבח. כל יומא דשבתא הוה יתיב וגרים כולה יומא, ההוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך־המות קמיה ולא יכיל ליה, דלא הוה פסיק פומיה מגירסא; אמר: מה אעביד ליה? הו"ל בוסתנא אחורי ביתיה, אתא מלאך המות סליק ובחיש באילני, נפק (דוד) למיחזי הוה סליק בדרגא איפ־חית דרגא מתותיה ונח נפשיה. (שם ל').

*

דוד מת בעצרת (פ' חג ה ש ב ו ע ו ת נקרא ע צ ר ת של פסח) ירושלמי חגיגה פ"ב ה' ג.).

*

א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנא' „ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו", אפשר דחטא בא על ידו ושכינה עמו?! דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב ספר כריתות לאשתו; „ואותו הרגת בחרב בני עמון" מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו, מ"ט מורד במלכות הוה, ושמואל אמר לא קבל דוד לה"ר. (שבת כ"ה).

דוד דגלי מסכתא כתיב ביה יראיך יראוני וישמחו (עירובין נ"ג).

*

כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים, רבי אליעזר אומר: כנגד עצמו אמרן, רבי יהושע אומר: כנגד צבור אמרן, וחכמים אומרים: יש מהן כנגד צבור ויש מהן כנגד עצמו; האמורות בלשון רבים — כנגד צבור, האמורות בלשון יחיד — כנגד עצמו, ניצוח וניגון — לעתיד־לבוא, משכיל — ע"י מתורגמן, „לדוד מזמור" — ששרתה עליו שכינה ואח"כ אמר שירה, „מזמור לדוד" — שאמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה (פסחים קי"ז).

*

„ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ", תני רב יוסף: זהו שאומרים מגן דוד. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: „אודך כי עניתני ותהי לי לישועה" — אמר דוד; „אבן מאסו הבונים, היתה לראש פנה" — אמר ישי; „מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו" — אמרו אחיו; „זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" — אמר שמואל; „אנא ה' הושיעה נא" — אמרו אחיו; „אנא ה' הצליחה נא" — אמר דוד; „ברוך הבא בשם ה'" — אמר ישי; „ברכנוכם מבית ה'" — אמר שמואל; „אל ה' ויאר לנו" — אמרו כלם; „אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח" — אמר שמואל; „אלי אתה ואודך" — אמר דוד; ואמרו כולם: „הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו".

*

עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמול חסד לזרעו של יצחק, לאחר שאוכלין ושותין נותנין (לו) כוס של ברכה (לאבות, למשה, ליהושע, וכולם אינם רוצין לברך) לדוד ואומרים לו: טול אתה וברך, אמר להם: אני אברך ולי נאה לברך, שנאמר: „כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא" (שם).

*

שינתא דדוד כדסוסיא ודסוסיא שתין נשמין. והקמינו עליו ז' רועים, מאן נינהו ז' רועים דוד באמצע? אדם, שת ומשותלח מימינו, אברהם, יעקב, משה משמאלו. (סוכה כ"ו).

*

דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותן; ודוד הוא הקטן הוא בקטנותו מתחילתו ועד סופו, כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בתורה, כך בגדלותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בתורה. כיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנא' אחר אשר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם, וכיון שבא דוד באת תפלה (מגילה מ"א).

*

אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד (יומא כ"ה).

*

שלשה זיכים (כתרים) הם, של שולחן זכה דוד ונטלה (שם ע"ב).

דוד שאל שלא כסדר והחזירו לו כסדר (שם ע"ג).

*

כסא דדוד, לעלמא־דאתי מחזיק רכ"א לוגין, שנא' „כוסי ר ו י ה", ר ו י " ה בגימט' הכי־הוי (שב ע"ו).

*

שלח לי סימנא: „דוד מלך ישראל חי וקים" (ר"ה כ"ה).

*

„נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על", שהקים עולה של תשובה. „מושל באדם צדיק מושל ביראת אלהים", מאי קאמר? א"ר אבהו הכי קאמר: אני מושל באדם, ומי מושל בי? — צדיק, הקב"ה גוזר גזרה וצדיק מבטלה (מו"ק ט"ז).

*

ואלה שמות גבורותיו של דוד: יושב בשבת, בשעה שהיה יושב בישיבה, לא היה יושב ע"ג כרים וכסתות אלא ע"ג קרקע; דכל קמה, דהוה קיים רביה עירא־היאירי, הוה מתני להו, דוד לרבנן, ע"ג כרים וכסתות, כי נח נפשיה דעירא־היאירי, הוה מתני להו, דוד לרבנן, ע"ג קרקע. אמרו לו: ליתב מר ע"ג כרים וכסתות, לא קביל עליה. „תחכמוני", — אמר הק"בה לדוד: — הואיל והשפלת עצמך תהא כמוני, שאני גוזר גזירה ואתה מבטלה; „ראש השלישים" תהא ראש לשלשת אבות. „הוא עדינו העצני" — כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כחץ. על שמנה מאות חלל בפעם אחת, שהיה זורק חץ והפיל ח' מאות בפעם אחת.

*

דרש רבא מאי דכתיב: „פתחת למוסרי"? — אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע, שני מוסרות שהיו עלי פתחתם, רות המואביה ונעמה העמונית.

דרש רבא, מאי דכתיב „אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי"? — אמר דוד: אני אמרתי „עתה באתי", ולא ידעתי, שבמגלת ספר כתוב עלי. התם כתיב הנמצאות, הכא כתיב: מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו.

*

משה ודוד לא שלטו שונאים במעשיהם. דוד דכתיב: טבעו בארץ שעריה; דוד נמי ממרים קאתי. לדוד מכתם, שהיה מכתו תמה שנולד כשהוא מהול (סוטה י.).

*

א"ר אילעא בר ברכיה: אלמלא תפלתו של דוד היו כל ישראל מוכרי רבב, שנא': שיתה ה' מורה להם ידעו גוים אנוש המה סלה (שם מ"ט).

*

אמר רב יהודה אמר רב: ארבע מאות ילדים היה לו לדוד, וכולם בני

יפת־תואר הם, וכולם מסתפרים קומי ומגדלי בלורית היו, וכולם יושבים בקרונות של זהב והיו מהלכים בראשי גייסות, והן, הן בעלי אגרופים של דוד דאזלי לבעותי עלמא (קידושין ט"ו).

*

מטבע של ירושלים: דוד ושלמה מצד אחד וירושלים מצד א' (ב"ק).

*

אמיה דדוד נצבת בת עדאל שמה. דוד שהניח בן כמותו נאמרה בו שכיבה. (בבא בתרא קטז.).

*

דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים: אדה"ר, מלכי צדק, אברהם, משה, הימן, ידותון, אסף, שלשה בני קרח. דוד לא שלט בו יצה"ר וי"א שלא שלט בו רמה ותולעה שנא': „אף בשרי ישכון לבטח". (שם).

*

ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו. משפט לזה, שהחזיר לו את ממונו, וצדקה לזה, ששילם לו מתוך ביתו.

דוד היה יוצא מבין האנשים לבין הנשים ומבין הנשים לבין האנשים לפיים את ישראל.

אלמלא יואב לא עסק דוד בתורה ואלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה (סנהדרין).

*

רמז לה (לרות) שעתידין ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש ברכות ואלו הן: דוד, משיח, דניאל, חנניה, מישאל ועזריה. דוד, דכתיב: „ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי, יודע־נגן, וגבור־חיל, ואיש־מלחמה, ונבון־דבר, ואיש־תואר וה' עמו". ואמר רב יהודה אמר רב, כל הפסוק הזה לא אמרו דואג, אלא בלה"ר: יודע־נגן, שיודע לשאול; גבור־חיל, שיודע להשיב; איש־מלחמה, שיודע לישא־וליתן במלחמתה של תורה; ונבון־דבר, שמבין דבר מתוך דבר; איש־תואר, שמראה פנים בהלכה, וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום (שם).

*

אמר רב יהודה אמר רב: עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר, שנא': „ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם, אשר א ק י ם להם", ה ק י ם לא נאמר, אלא א ק י ם. א"ל רב פפא לאביי: והכתיב „ודוד עבדי נשיא להם לעולם" — כגון קיסר ופלג קיסר.

*

דרש רבא: מאי דכתיב „לך לבדך חטאתי" — אמר דוד לפני הקב"ה: גלוי וידוע קמך, דאי בעי למכפייה ליצרי הוה כייפינא, אלא אמינא דלא לימרו עבדא זכי למריה (שם).

*

ראויה היתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית (שם).

*

דרש רבי דוסתאי דמן בירי: למה דוד דומה? — לסוחר כותי, אמר

דוד לפני הקב"ה: רבש"ע שגיאות מי יבין? א"ל: שביקי לך; „מנסתרות נקני" — שביקי לך; „גם מזדים חשוך עבדך — שביקי לך; „אל ימשלו בי", דלא לשתעו בי רבנן — שביקי לך; „ונקיתי מפשע רב" שלא יכתב סורתני וכו', אמר לפניו: רבש"ע מחול לי על אותו עון — מחול לך.

לא אברי עלמא אלא לדוד. „ונמנע מרשעים אורם", מפני מה (האות) „ע" של רשעים תלויה? מפני כבודו של דוד. (שם).

*

כל החולק על מלכות בית דוד ראוי להכישו נחש (שם).

*

וא"ר יהושע בן לוי מאי דכתיב: „ שיר המעלות לדוד, שמחתי באומרים לי בית ה' נלך"? אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע שמעתי בני־אדם שאומרים מתי ימות זקן זה ויבנה שלמה בנו בית הבחירה ונעלה לרגל ושמחתי; א"ל הקב"ה: „כי טוב יום בחצרך מאלף" טוב לי יום אחד, שאתה עוסק בתורה לפני מאלף עולות, שעתיד שלמה בנך להקריב לפני ע"ג המזבח (שבת ל.).

*

לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא להורות תשובה ליחיד. עדות היא לכל בית דוד, שכל הראוי למלכות העטרה הולמתו, וכל שאינו ראוי למלכות — אינה הולמתו (ע"ז).

*

דוד ושלמה שנמשחו בקרן, נמשכה מלכותן; שאול ויהוא, שנמשחו בפך — לא נמשכה מלכותן (הוריות).

*

בשעה שנכנס דוד למרחץ וראה, שעמד ערום אמר: אוי לי, שאעמוד ערום בלא מצות, כיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו. לאחר שיצא אמר עליה שירה, שנא': „למנצח על השמינית" מזמור לדוד על המילה, שניתנה בשמינית. (מנחות).

*

נתתי גדולה לדוד ואמר „ואנכי תולעת ולא איש" (חולין).

*

אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב: „אגורה באהלך עולמים" וכי אפשר לו לאדם לדור בשני עולמים? אלא אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע, יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה, דא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי; כל ת"ח, שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז, שפתותיו דובבות בקבר (בכורות).

*

ג' מציאות מצא הקב"ה: אברהם, דוד וישראל; דוד — „מצאתי דוד עבדי" היכן מצאתיו בסדום (מבנות לוט). דוה, ויצא שם דוד בכל הארצות — יצא לו מוניטין בעולם, ומה היו מוניטין שלו? מקל ותרמיל מכאן, ומגדל מכאן. ע"ש „כמגדל דוד צוארך", דוד רועו של ישראל, אתה תרעה את עמי ישראל; מי הוא רועה של דוד? — הקב"ה, שנא' „ה' רועי לא אחסר".

*

שלשה נכתרו בזקנה ובימים, ושלשתן היו ראש לנסיון, אברהם, יהושע

ודוד; אברהם ראש לאבות, יהושע ראש למלכות משבט אפרים, דוד ראש למלכות משבט יהודה.

*

בשעה שנשבה דוד בימי ישבי בנוב, אמר דוד: הלואי הוה לי חד מן בני אחתי, דייתי ויסייעני, מיד „ויעזר לו אבישי בן צרויה", לאחורי תרעא הוה קאים. רבנן אמרי: אפילו היה בסוף העולם הטיסו הקב"ה, והביאו כהרף עין, שלא יהי אותו צדיק עומד ומצטער.

*

מי מחכה לדוד שיהיה מלך עד סוף כל הדורות? מי מחכה לסוכת דוד הנופלת שיקימנה? — הקב"ה, שנאמר: „ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת" (בראשית רבה).

*

כך אמר הקב"ה לדוד: מה צורך היה לי ליחס פרץ חצרון רם וגו' לא בשבילך? מצאתי דוד עבדי (שם).

*

שלשה נאמר בהם בשיבה טובה: אברהם, דוד, גדעון (שם).

דוד שהיה מפרנס את ישראל, א"ל הקב"ה „ואהיה עמך בכל אשר הלכת" (שם).

*

„צדיק יבחן" במה הוא בוחנו? במרעה צאן. בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה, שנאמר: „ויקחהו ממכלאות צאן"; מהו ממכלאות צאן? כמו ויכלא הגשם. היה מונע בגדולים, מפני הקטנים והיה מוציא הקטנים לרעות, כדי שירעו עשב הרך, ואח"כ מוציא הזקנים, כדי שירעו עשב הבינונית, ואח"כ מוציא הבחורים שהיו אוכלין עשב הקשה. אמר הקב"ה מי שיודע לרעות הצאן איש, איש לפי כחו, יבא וירעה בעמי, כה"ד: „מאחר עלות הביאו" לרעות ביעקב עמו (שמו"ר).

*

בדק לדוד בצאן, ולא נהגם אלא במדבר, להרחיקם מן הגזל, שכן אליאב אומר לדוד: „ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר", מלמד שהיה דוד מקיים המשנה „אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל", א"ל הקב"ה: נמצא אתה נאמן בצאן בא ורעה צאני, שנאמר „מאחר עלות הביאו" (שמו"ר).

*

שלמה עשה ארון של עשר אמות, כיון שהגיע לפתח ביה"ק היה הפתח עשר אמות ואין עשר אמות יכולין ליכנס בעשר אמות, עמד שלמה והיה מתבייש וכו', הביא ארונו של דוד ואמר: „ה' אלהים אל תשב פני משיחך". א"ר ברכיה בשם רבי חלבו באותה שעה חיה דוד, שכן דוד אומר: „חייתני מירדי בור" (שמו"ר).

*

כביכול מיסב למעלה מן האבות ואבות וכל הצדיקים בתוכו (בג"ע) וכו' והוא מחלק להם מנות ואם תמה אתה בדבר זה הלא בעוה"ז בשבילם

היה מיסב בין שני הכרובים וכו' ק"ו בג"ע. והוא מביא להם פירות מג"ע ומאכילן מעץ החיים. ומי מברך תחלה? הכל חולקין כבוד להקב"ה, שהוא יצוה לברך, והקב"ה אומר למיכאל ברך, והוא אומר לגבריאל, וגבריאל לאבות־העולם, והם חולקין כבוד למשה ולאהרון, והם לזקנים, והם חולקין כבוד לדוד ואומרים: המלך שבארץ יברך את המלך שבשמים; ונותנים לדוד הכוס, ואומר: „כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". עליהם שבח דוד ואמר מה רב טובך אשר צפנת ליראך (שמו"ר).

*

ד"א: אז דברת בחזון לחסידך מדבר בדוד שנדבר עמו בחזיון ובדבור הה"ד ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה כן דבר נתן אל דוד. לחסידך שנאמר: „שמרה נפשי כי חסיד אני". הרמותי בחור מעם זה דוד שנאמר: „ויבחר בדוד עבדו".

*

„הבן יקיר לי". בכ"מ שנאמר „לי" אינו זז לעולם לא בעוה"ז ולא לעוה"ב וכן במלכות בית דוד „כי ראיתי בבניו לי מלך".

*

ר' יוחנן אמר חמשה פעמים אמר דוד: „ברכי נפשי את ה'", כנגד חמשה חומשי תורה. אמר דוד לפני הקב"ה: אני כבשתי את יצרי ועשיתי תשובה לפניך, אם אתה מקבלני בתשובה הרי יודע אני, ששלמה בני עומד ובונה את ביהמ"ק, ובונה את המזבח, ומקטיר עליו את הקרבנות שבתורה. אמר דוד בשמן המשחה שנמשחתי בו אני שמח שנא' לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכון לבטח.

*

לעולם יהיה אדם מן הנרדפים ולא מן הרודפים. דוד נרדף מפני שאול ובחר הקב"ה בדוד שנא' ויבחר בדוד עבדו. תודיעני אורח חיים אמר דוד לפני הקב"ה הודיעני באיזו פילון מפולש לחיי עולם הבא. אמר דוד רבש"ע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לביהכ"נ ולביהמ"ד הה"ד ואשיבה רגלי אל עדותיך.

*

טוב זה דוד. טוב ראי שכל הרואה אותו נזכר לתלמודו. רוממות אתה נוהג בעולמך נתת מלכות לדוד לעולם.

*

מצינו תינוקות שהיו בימי דוד עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעין לדרוש את התורה מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור והיה דוד מצלי עליהן אתה ה' תשמרם תשמור אורייתא בלבהון. ודלת ראשך כארגמן הדלים שבכם חביבין עלי כדוד (ויקרא רבה).

*

דוד היה יחידי ועשיתי אותו בית שנא' בית דוד כה אמר ה'. מעשה השלחן כנגד מלכות בית דוד שהשלחן מכסין בתכלת כנגד דוד שהיה צדיק וכרת לו הק"בה ברית מלכות לו ולבניו ולכך הפריש כליו ממנו וכסה

בתולעת שני שע"י חטא בניו נחלקה מלכותו. ולכך היה הוא וכליו בכסוי אחד שבסוף המלכות חוזרת להם כבתחלה. וכן אתה מוצא בדוד מלך ישראל שלא נהג עצמו בגדלות לפני המקום אלא ביזה עצמו לפניו כהדיוט להרבות כבודו של מקום. אימתי בשעה שהעלה הארון מבית אבינדב אשר בגבעה להביאו לירושלים וכו'.

*

בכ"מ שאדם יגע ונתן נפשו על הדבר אין הקב"ה מקפח שכרו. רצונך לידע שלמה בנה ביהמ"ק ובשביל שנתן דוד נפשו על ביהמ"ק שיבנה נא' זכור ה' לדוד את כל ענותו וגומר אם אבא באהל ביתי וגו' אם אתן שנת לעיני וגו' עד אמצא מקום לה' וגו' לא קפח הקב"ה שכרו אלא הכתיבו על שמו מזמור שיר חנוכת הבית לדוד. לשלמה אין כתיב כאן אלא לדוד הוי נוצר תאנה יאכל פריה.

*

„שבעים שקל בשקל הקודש", נגד שבעים שנה שחיסר הקב"ה משנותיו של אדם הראשון ונתן לדוד.

*

א"ר פנחס הכהן בר חמא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד כיון שהגיע חצות לילה רוח צפונית מנשבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד דוד וכל התלמידים שהיו עוסקים בתורה והיו יגעים ומנדדים שינה מעיניהם והוגין בתורה עד עמוד השחר לפיכך היה אומר דוד עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר. דרך השחר מעורר בני אדם, אבל אני „אעירת שחר" אני מעורר השחר.

*

דוד אמר: עורה כבודי מהו עורה כבודי מפני עבורת יוצרי, שהיה יצרו אומר לו: „דוד, לא מלך אתה? ודרך מלכים לישן עד ג' שעות ביום ואתה לומד ועומד חצות לילה", והיה אומר לו: עורה כבודי, אין כבודך לפני כבוד־יוצרך כלום. לכך נאמר עורה כבודי.

חצות לילה אקום להודות לך. אמר דוד חייב אני לעמוד בחצי הלילה ולקלסך על פלאות שעשית עם זקנתי בחצי לילה דכתיב: ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש.

*

א"ר יצחק מי שהוא אוהב מצות אינו שבע מן המצות. כיצד אתה מוצא שני גדולי עולם, דוד ומשה ולא שבעו, דוד אף על פי שאמר הקב"ה רק אתה לא תבנה לי את הבית הזה, היה דוד אומר לעצמו וכי מפני שאמר לי הקב"ה אתה לא תבנה לי הבית אני יושב? מה עשה זירז את עצמו והתקין כל צרכיו עד שלא מת כמ"ש: והנה בעניי הכינותי לבית אלהי.

א"ר שמואל בר נחמני: בשעה שא"ל הקב"ה לנתן, לך ואמרת אל דוד עבדי כה אמר ה' לא אתה תבנה לי הבית לשבת כי לא ישבתי בבית מן היום אשר העליתי את ישראל עד היום הזה ואהיה מתהלך מאהל אל אהל וממשכן למשכן, כי מי שהיה מבקש לקלל את דוד מה היה עושה היה אומר לו: טוב שיבנה הבית; תדע לך מה דוד אומר: „שמחתי באומרים לי בית ה'

נלך", מבקשים לי דברים לומר, שאין אתה בונה. אמר לו הקב"ה: חייך, שעה אחת מחייך אין אני מחסר שנא' כי ימלאו ימיך וגו', א"ל הקב"ה הצדקה והדינין שאתה עושה חביבין עלי כביהמ"ק מנין שנא' ויהי דוד עושה משפט וצדק לכל עמו.

*

פעולת צדיק לחיים. כל מה שפעל דוד ושלמה בנו לחיים של ישראל. כל ימיו של דוד נקרא מלך, כיון שהגיע למיתתו אין כתיב בו מלכות שנא': ויקרבו ימי דוד למות (מדרש רבה).

*

בשעה שבקשו העשרה צדיקים לומר ספר תהלים אמר הקב"ה כולכם נעימים וחסידים ומשובחין לומר הימנון לפני, אלא דוד יאמר ע"י כולכם למה? שקולו ערב.

*

שבעה רועים ודוד באמצע. ומשפחת בית עבודת הבוץ זה דוד שהיה עוסק בפרוכת. קרית חנה־דוד, דלא חנה בא אלא דוד. נולד דוד ולא הרגיש בו בריה, מת והרגישו בו הכל. והחכם עיניו בראשו זה דוד (חמש מגילות).

על פי ה„מדרש שוחר טוב"

אשרי האיש אשר לא הלך. זש"ה שוחר טוב יבקש רצון. מי הוא זה? זה דוד מלך ישראל שהיה שוחר בטובתן של ישראל להעמיד מהן כ"ד משמרות כהונה וכ"ד משמרות לויה. יבקש רצון, שהיה מבקש רחמים שתשרה עליו שכינה כדי לברך את ישראל והיכן בירכן? באשרי האיש.

*

משובח שבנביאים זה משה, משובח שבמלכים זה דוד.

*

את מוצא שכל מה שעשה משה עשה דוד. משה הוציא את ישראל ממצרים, ודוד הוציא את ישראל משעבוד מלכיות. משה עשה מלחמות בסיחון ועוג, ודוד עשה מלחמותיו של הקב"ה שנא' כי מלחמות ה' אני נלחם. משה מלך על ישראל ויהודה שנא' ויהי בישורון מלך, ודוד מלך על ישראל ויהודה. משה קרע להם את הים, ודוד קרע להם את הנהרות שנא' שהצותו את ארם נהרים. משה בנה מזבח, ודוד בנה מזבח, זה הקריב וזה הקריב. משה נתן להם חמשה חומשי תורה, וכנגדם נתן להם דוד ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים: אשרי האיש, למנצח משכיל, מזמור לאסף, תפלה למשה, יאמרו גאולי. משה בירך את ישראל באשריך, ודוד בירך באשרי. אמר דוד אף הק"בה העיד עלי ואמר בקש ה' לו איש כלבבי. וכינה שמו לבוראו מה בוראו לא מוציא דבר מגונה מפיו אף דוד כן.

*

אמר ר' יוחנן מאי דכתיב „אגורה באהלך עולמים" וכי תעלה על דעתך שהיה מבקש דוד דירת שני עולמים אלא כך אמר דוד יהיו מזכירים אותי בביהכ"נ ובבתי מדרשות וכאילו חי וקים אני בשני עולמים הוי ד"ת

מזומנין לו לדוד. היו מביאין לו נפלים והוא בודקן והוא דהוה אמר ואדרבה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש. דוד קרא עצמו חסיד שנא' שמרה נפשי כי חסיד אני. א"ר אלכסנדרי כל מי ששומע קללתו ושותק נקרא חסיד ודוד שמע קללתו ושתק בדין הוא שיקרא חסיד. א"ל הק"בה לדוד אם תראה שאני עושה טובה לרשעים אל ירע לך כ"א תוסיף ועשה טוב ואין טוב אלא תשובה, ומה עם הרשעים שהם מכעיסין לפני ואין לי מהם תועלת עשיתי עמהם טובה, עמך שאתה בוטח בי ואתה עוסק בתורה ואתה עושה משפט וצדקה ומקרא מעיד עליך שנא' ויהי דוד עושה משפט וצדקה עאכ"ו לכך נאמר בטח בה' ועשה טוב. יראו רבים ויראו. כל הרוצה לעשות תשובה יסתכל בו בדוד, מי גרם לדוד שבא לחיי העוה"ב? פיו שאמר חטאתי, כיון שראה דוד שהכל עמו והכל שומעין לו נתיירא א"ל הקב"ה אל תתיירא אני עמך, כיון ששמע דוד שבשביל ששפך דמים הרבה לא יבנה הביהמ"ק נתיירא ואמר הרי נפסלתי לבנות הביהמ"ק, א"ל הקב"ה אל תירא חייך כל הדמים ששפכת כאיל וכצבי הן לפני. אמר לפניו א"כ מדוע איני בונה אותו א"ל גלוי וידוע לפני שישראל עתידים לחטוא ואני מפיק כל חמתי בו וישראל ניצולין, ואם אתה בונה אותו הרי הוא קיים ואינו חרב לעולם, א"ל הרי הוא יפה, א"ל מוטב שאפיק בו חמתי ומחייבו והן ניצולים. הה"ד דרך קשתו כאויב א"ל ואף שאתה לא תבנה אותו הואיל שחשבת לבנותו על שמך אני קורא אותו. נכון לבי, אמר דוד אני אכוון את לבי שתהא תפלתי כקטורת לפניך, א"ל הקב"ה כוונת תפלתך, אף אני אכון כסאך שנא' כסאך יהיה נכון. א"ל הקב"ה לדוד חייך, אע"פ שאתה מת אין שמך זז מתוך ביתי לעולם אלא על כל קרבן וקרבן מזכירין אותך ואומרים שירים משלך מזמור לדוד.

„פנה אלי וחנני", אמר דוד: רבונו של עולם תפנה מכל עסקיך ופנה אלי וחנני. עשה עמי אות לטובה באחיתופל. כי אתה עזרתני בחושי הארכי. נחמתני בנתן הנביא שנא' גם ה' העביר חטאתך.

עשרה דברים יש באדם הקנה לקול, הושט למזון, הכבד לכעוס, הריאה לשתות, המות לקנאה, הקיבה לשינה, המסס לטחון, הטחול לשחוק, הכליות יועצות, הלב גומר. לפיכך היה מקלס דוד ואומר אודך כי נוראות נפליתי לכך ברכי נפשי את ה'. משאמר דוד מאה וארבעים וחמשה מזמורים קילס להקב"ה שנא' „תהלת ה' ידבר פי" סוף כל הדברים קלסו ברמ"ח אברים שיש בו באדם שנא' כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, לא הניח אבר שלא קילס בו להקב"ה. אמר להם מה אתם סבורים מפני שקלסתי להקב"ה בכל הדברים האלה שמא נגעתי באחד מרובי רבבות של שבחיו עכשיו אני בראש הקילוסין תהלה לדוד ארוממך אלוהי המלך.

*

אתה מוצא שלא הניח דוד אבר בכל אבריו שלא קלס להקב"ה: קלסו בראשו שנא' דשנת בשמן ראשי, קלסו בעיניו עיני תמיד אל ה', בפיו

פי יספר תהלתך, בלשונו ולשוני תהגה צדקתך, בגרונו יגעתי בקראי נחר גרוני, בשפתיו תרננה שפתי, בלבו לבי ובשרי ירננו, סוף דבר קלסו בכל עצמותיו שנא' כל עצמותי תאמרנה, בנפשו ברכי נפשי את ה', בנשמתו כל הנשמה תהלל יה, אמר דוד אע"פ שקלסתיו בכל אלה עדיין איני יודע לקלסו שנא' פי יספר צדקתך.

*

א"ד אף כשיעשה פיהם של צדיקים לע"ל כמעין נובע שאינו פוסק שבחו של הקב"ה, תאמר שהם יגעים? לאו! אלא זכר רב טובך יאמרו אין כתיב כאן, אלא יביעו שהם נובעים כמעין. הוי לכל לראש אף דוד כך אמר ה' אלהי גדלת מאד. וכשמלך (דוד) היו אומריו עליו: אמש היה רועה בצאן ובשעה קלה מלך והוא אומר להם אתם תמהין ע"ז? הה"ד לא ידעתי נפשי וגו' ורוה"ק משיבה אותן: מאת ה' היתה זאת ענו כולן ואמרו היא נפלאת בעינינו. אמר דוד להקב"ה חיים אתה גומל לי גמול על עבדך אחיה וגו', ומפני מה אתה גומל לי מפני שאשמרה דבריך. חיים היא התורה, וכה"א נצרה כי היא חייך, לכך נאמר גמול על עבדך אחיה. א"ל דוד: רבש"ע רצונך שאשמור דבריך? גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך ואם אין אתה גולה את עיני מנין אני יודע לכך נאמר גל עיני ואביטה וגו' ואע"פ שעיני פתוחות איני יודע כלום וגו' ולמה פליאה דעת ממני פליאה זו התורה. גר אנכי וגו', וכי גר היה דוד? אלא א"ל כשם שהמתגייר היום אינו יודע כלום בתורה כך עיניו של אדם פתוחות ואינו יודע בין ימינו לשמאלו כלום בתורה ומה אם דוד שאמר כל השירות וכל המזמורים הללו אמר גר אנכי בארץ ואיני יודע כלום, אנו אעכ"ו שאין אנו יודעים כלום בתורה לכך נאמר גר אנכי בארץ. אמר דוד אע"פ שהרשעים הם מעוותים אותי לא הנחתי את התורה וכה"א את ארבעה אלה יולדו להרפה בגת אע"פ שעמדו עלי לא הנחתי את התורה אלא וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת וגו'. ישובו לי יראיך ויודעי עדותיך יהי לבי תמים בחוקיך וגו' א"ל קדרה שאכלתי בה חולין לא אכלתי בה קדשים למען שלא אהיה מתביש לכך נאמר יהי לבי תמים בחוקיך וכמו שהיה מבקש דוד כך נתן לו הקב"ה.

*

שלשה בני אדם שאלו חכמה מהקב"ה דוד ושלמה ומלך המשיח. דוד אמר הורני ה' דרך חקיך מהו הורני אמר דוד אל תאמר לי הרי הם לפניך למוד מעצמך, אלא אתה הורני שנא' הבינני ואצרה תורתך ע"כ אהבתי מצותיך, כך אמר דוד: אוהב אני תורתך יותר מכל זהב ומפז למה? לפי שאין עומד לא הממון והזהב והפז ליום הדין, וכן הוא אומר לא יועיל הון ביום עברה וגו' אפילו דינו יוצא למיתה התורה שלמד בה היא משיבה את נפשו שנא' תורת ד' תמימה משיבת נפש וגו'. ע"כ כל פקודי כל ישרתי מהו ישרתי וגו' כשאדם אומר לחבירו האיר לי הוא אומר הישר לי, כך אמר דוד ישרתי לבניך וגם הארתי להם אף אתה האר לי וכה"א כי אתה תאיר נרי וגו'.

פלאות עדותיך. אמר דוד מכל הקולות יבואו הפלאים שעשה הקב"ה עם ישראל. מה הם הפלאים פלאות התורה לכך נאמר פלאות עדותיך.

פדני מעושק אדם. כך אמר דוד אל תניח את רגלי שילכו למקום רצונם אלא לתורתך כל היום לביהמ"ד כי אין יצה"ר נכנס לביהמ"ד, הולך עמו כל הדרך, כיון שמגיע לביהמ"ד אין לו רשות ליכנס שם. וכה"א לפתח חטאת רובץ (לפתח ביהמ"ד ולא בתוכו).

כך אמר דוד לפני הקב"ה כלי שנשתמש בו המלך אין לסגן רשות להשתמש בו, ואנו עמך ולך אנו משועבדים, רצונך שנעבדך ונעשה רצונך? פדנו ממנו ונעשה תורתך, לכך נאמר פדני מעשק אדם.

פניך האר בעבדך. כך אמר דוד רצונך אל תסתכל בנו בחמה אלא במאור פנים כשם שאמר משה יאר ה' פניו אליך ויחונך, לכך נאמר פניך האר בעבדך.

פלגי מים ירדו עיני וגו', כך אמר דוד בוכה הייתי על אותן הגדולים שפירשו מן התורה על דואג ואחיתופל על לא שמרו תורתך.

עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר דוד יצאו ישראל.

כך אמר דוד: יש שהוא בוטח על מעשים נאים ונכוחים שיש לו ויש שבוטח על מעשי אבותיו ואני בוטח בך אע"פ שאין בי מעשים טובים אלא על שקראתיך ענני ואני בא כעני המבקש צדקה שנא' אני בצדק אחזה פניך. אמר דוד לפני הקב"ה לדין אתה מכנים אותי יש עבד נכנס לדין עם קונו וכו' למה הכל לך עבד וכל אשר לו לקונו ועל כל אלה אתה מעמידנו לדין למה אדם ילוד אשה.

*

ההרים וכל גבעות. אמר דוד יקלסוהו ההרים שהוא יודע משקלם שנא' ושקל בפלס הרים וכה"א ההרים רקדו כאלים וכו', אמר דוד הכל מקלסין להקב"ה אלו האדם לא ירצה להודות ולקלס לבוראו רמש וצפור כנף מודים לו ונותנים כבוד לו. בא דוד ונתן עליה הודאה שנא': אתה האל עושה פלא וגו' אמר דוד מודה אני לך פלאים שעשית בעולם שהודעת תורתך לכל האומות שבעולם ולא רצו לקבל.

„אף אני בכור אתנהו", וכי בכור היה דוד והלא קטן היה שנא': ודוד הוא הקטן ולמה קורא אותו בכור? מה בכור נוטל שני חלקים בנחלה אף דוד נחל שני עולמות עוה"ז ועוה"ב. למנצח אל הנחילות א"ר שמואל בר נחמני: על שני נחילות שנחל דוד, את המלכות בעוה"ז ולעוה"ב, אמר דוד על שתיהן אני מזמר.

אמר דוד: כל מה שנתת לנו „מנוחה" זו הארץ, „הנחלה" זו ביהמ"ק, טובים ונעימים הם שנא' חבלים נפלו לי בנעימים אמר דוד לפני הקב"ה

רבש"ע בשעה שיש בי כח לעמוד לפניך בתפלה ולהוציא אמרי האזינה; ובשעה שאין בי כח התבונן מה בלבי בינה הגיגי.

כך אמר דוד לפני הקב"ה אין לי לישב עם הגדולים אמתין לי עם הקטנים יהא אברהם, יצחק ויעקב — בקוטין, ומשה ואהרן בטרקלין ואני בסף „ב ח ר ת י ה ס ת ו פ ף ב ב י ת א ל ה י ם", ואם אין לי שאשב בסף בחצרות בית ה', ואם אין לי בחצרו שאשב בו לא אצא מן הפונדק בתוכבי ירושלים הללויה. תפלה לדוד שמעה ה' צדק מה ראה דוד לומר חמשה דברים בפסוק זה ואח"כ מלפניך משפטי יצא אלא אמר דוד אם תצא דיני ביוה"כ בבוקר איני יכול לעמוד אלא מאחר שאקרא את שמע ואתפלל ד' תפלות אח"כ מלפניך משפטי יצא. ושנו רבותינו המלך לא דן ולא דנין אותו, א"ר יוחנן אמר דוד לפניו אני מלך ואתה מלך נאה למלך לדון למלך הה"ד מלפניך משפטי יצא.

תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני בא דוד והעמידן על שלש עשרה שנא' מי יגור באהלך וכו'.

אתה מוצא בדוד שעד שלא עשה תשובה לא נכתב באוסטרטיא של מעלה משעשה תשובה נכתב באוסטרטיא של מעלה ונקרא עבד ה' למנצח לעבד ה'.

כי בך ארוץ גדוד ר' חייא בשם ר' לוי אמר בשעה שאמר דוד לישראל לעשות מלחמה עם אנשי יבוסי התחיל אומר כל מכה יבוסי בראשונה יהיה לראש ולשר מה עשה יואב הביא ברוש אחד רענן וקבעו בצד החומה וכפף ראשו שהיה רך ואחז בו דוד וקפץ יואב על ראש דוד ונתלה כברוש ודילג על החומה אמר דוד יהלמני צדיק חסד ויוכיחני מה עשה הקב"ה קיצר את החומה ועלה דוד אחריו שנא' ובאלהי אדלג שור.

מגיני וקרן ישעי משגבי אמר דוד לפני הקב"ה מפני מה אומרים מגן אברהם ולא מגן דוד א"ל בחנתיו בעשרה נסיונות אמר לפניו בחנני ה' ונסני כיון שנסה אותו בבת שבע ולא עמד בו, מיד התפלל דוד שיאמרו מגן דוד בברכת ההפטרה כי בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד. בא"י מגן דוד.

ונחתה קשת נחושה זרועותי מלמד שהיה נוטל דוד קשת נחושה וכופפה, ד"א נוח לאדם לכוף קשת נחושה ולא לכוף זרועותיו של דוד.

הושיעני מפי אריה ומקרני ראמים. אמר רב הונא בר אידי בשעה שהיה דוד רועה את הצאן הלך ומצא את הראם ישן במדבר והיה סבור שהוא הר ועלה עליו והיה רועה. ננער הראם ועמד והיה דוד רכוב עליו והיה מגיע עד לשמים, באותה שעה אמר דוד אם אתה מורידני מן הראם הזה אני בונה לך היכל של מאה אמה כקרן הראם הזה יש אומרים לארכו מדדו ויש אומרים לרחבו מדדו; מה עשה הקב"ה זימן לו אריה אחד כיון שראה הראם את האריה נתיירא ממנו ורבץ לו מפני שהוא מלך עליו,

וירד דוד לארץ. וכיון שראה דוד את האריה נתיירא ממנו, לכך נאמר הושיעני מפי אריה כשם שעניתני מקרני ראמים.

לדוד אליך ה' נפשי אשא זש"ה ביומו תתן שכרו, א"ל הקב"ה לדוד, דוד למה אתה נושא נפשך אלי? א"ל מפני שאני שכיר בעולמך שנא' וכשכיר יקוה פעלו, וכתיב בתורה ביומו תתן שכרו וגו' ואליו הוא נושא את נפשו, אם הפועל הזה שהוא שכירו וחייב ליתן לו כתיב ואליו הוא נושא את נפשו, אנו שנפשותינו תלויות בך על אחת כמה וכמה.

אמר דוד לפני הקב"ה לפי שנתמניתי מלך על בניך עיניהם תלויות בי ועיני תלויות בך שהן בניך רבים ואני יחיד כנגדן לכך כי יחיד ועני אני.

רבי פנחס אמר, אמר דוד רבש"ע בשעה שאני עומד בתפלה לפניך אל תהי תפלתי מאוסה לפניך מפני שעיניהם של ישראל תלויות בי ועיני תלויות בך ואילו שמעת תפלתי כאילו שמעת תפלתם, א"ל דוד חסד חפצת בחסד אני מקלסך לכך נאמר: „לך ה' חסד" וגו', ולמי נתן הקב"ה רשות לקלס? לדוד, שנא': „למנצח על מחלת" שאני מוחל בקילוסך.

וכן את מוצא בשעה שבא שמואל למשוח את דוד והיו מלה"ש מקטרגים לפני הקב"ה ואומרים: רבש"ע מפני מה אתה נוטל מלכות משאול ונותנה לדוד? א"ל: אני אראה לכם מה בין שאול לדוד, שאול הלך ונשאל באורים ותומים כיון שראה את הפלשתים א"ל לכהן אסף את ידיך ולא הספיק לגמור את הדבר, שנא': „ויהי עד דבר שאול אל הכהן", אבל דוד בשעה שהפלשתים באין עליו בעמק רפאים באותה שעה התחיל לשאול באורים ותומים שנא': „ויוסיפו עוד לעלות וגו' ", וישאל דוד באלהים עוד וגו' הסב מאחריהם אין לך רשות לפשוט יד בהם אפילו הם קרובים אצלך עד שאתה רואה ראשי האילנות מנענעין שנא' ויהיה כשמעך את קול הצעדה בראשי הבכאים אז תחרץ וכו', כיון שבאו הפלשתים ורואין אותן ולא היו רחוקים מהם שמונה אמות אמרו ישראל לדוד: למה אנו עומדין? אמר להם כבר נצטוינו מן השמים שלא לפשוט יד בהם עד שנראה ראשי האילנות מנענעים ואם אנו מושיטין יד בהם הורגין אותנו מוטב שנמות זכאין ואל נמות חייבין אלא אני ואתם נתלה עינינו לאבינו שבשמים. כיון שנתנו בטחונם בהקב"ה נדנדו כל האילנות, מיד התחילו לפשוט יד בהם שנא' ויעש דוד כן כאשר צוהו ה' ויך את הפלשתים. אמר הקב"ה למלאכי־השרת: ראו מה בין שאול לדוד, מי גרם לדוד שינצל? דברו של הקב"ה, שהאיר לו הוי: „נר לרגלי דבריך".

אמר הקב"ק מה אני עושה להם? דוד ירעה אותם שנ' והקימותי עליהם רועה אחד וגו' את דוד עבדי. א"ל דוד אתה מושיע ואתה רועה, אמר דוד לפני הקב"ה נתת לי את הנצחון ואף אני נותן לך את הנצחון: למנצח לעבד ה' לדוד.

הפלה חסדיך מושיע חוסים, אמר דוד רבש"ע תן לי מאותה רטיה

המפלאות שיש לך. אמר דוד לפני הקב"ה שמרני כאישון בת עין, א"ל הקב"ה שמור מצותי וחיה. אמר דוד אני איני מאותן המכעיסין לפניך אלא מאותן שיגעים לפניך בתורה שנא' בה צדק צדק תרדוף לכך נאמר אני בצדק אחזה פניך.

אמר דוד: כ ש א נ י מ ת ח י ל ב ת ו ר ה , מעט אני מתחיל בהם, וכשאני נכנס לתוכו שערים הרבה נפתחים לי. אמר דוד לפני הקב"ה למה כל דרחים לך תשיש ועובדיהון גברונין. אמר דוד לפני הקב"ה למה כל דמרחם לך מטריף ועובדיהון (פי' עובדי ע"ז) נייחין וגו'. ד"א בנאות דשא מדבר בדוד בשעה שהיה בורח מפני שאול מה כתיב שם וילך שאול ויבא יער חרת שהיה מנוגב כחרס והרטיבו הקב"ה מטובו של עולם שנא' כמו חלב ודשן תשבע נפשי. אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע אם ראיתני יוצא מן הדרך הטני לשבילך. אמר הקב"ה לדוד קלס אותי איך שאתה מבקש ואני מוחל לך בקילוסך שאין אדם יכול למצוא אחד מכמה מיני שבחים של הקב"ה.

דבר אחר: וכו' היה דוד מתיעף והיתה נ פ ש ו מ ש ת ו ק ק ת ומבקשת להיות בביהמ"ק שנא' אהבתי מעון ביתך נכספה וגם כלתה נפשי כי טוב יום בחצרך מאלף מי יעלה בהר ה'. א"ל הקב"ה אין אתה יודע: „נקי כפים ובר לבב" מי שיש בידו שתי מדות הללו, מיד שמח ואמר: יש בי וכה"א בקש ה' לו איש כלבבו.

צדיק כתמר יפרח. מה התמרה הזאת נאה במראיה וכל פירותיה מתוקין וטובים כך דוד נאה במראהו וכל מעשיו מתוקים וטובים לפני הקב"ה. כארז בלבנון ישגה מה ארז זה שרשיו מרובים אפילו כל הרוחות שבעולם באין עליו אין מזיזין אותו ממקומו, כך דוד כחו ומעשיו לפני הקב"ה אפילו כל האומות באים עליו אין מזיזין אותו ממקומו.

דוד מלך ישראל לא פתח בצרכן של ישראל תחלה עד שפתח בשבח של מקום תחלה שנא' הללויה שירו לה' שיר חדש וחזר ופתח בצרכיהן של ישראל שנא' כי רוצה ה' בעמו וגו'.

אמרו על דוד המלך בשעה שסיים ספר תהלים זחה דעתו עליו, אמר לפני הקב"ה רבש"ע כלום יש בריה בעולם שאמר שירה כמותי נזדמנה לו צפרדע אחת, אמרה לו אל תזוח דעתך עליך שאני אומרת שירה יותר ממך ועל כל שירה ושירה שאני אומרת אני מושל עליה שלשת אלפים משלים שנא' וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף.

שיר למעלות אשא עיני אל ההרים וגו', דוד אמר שיר למעלות משנתת עלינו מעלה זו אין אנו יורדין, משיושיענו ממלכות עשו שוב אין אנו יורדין עוד לשעבוד מלכות שנא' ועלו מושיעים וגו'.

כי שמחתני ה' בפעלך. אמר אדם שמחני הקב"ה והכניסני בג"ע והראני מקום שכונת הצדיקים בג"ע והראני ארבע מלכיות מושלן ואובדן

והראני בן ישי מושל לע"ל ולקחתי משנותי שבעים שנה והוספתי על ימיו שנא.: „ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור" ונתן לאל רנן, ושבח וזמר במעשיו שנא' במעשה ידיך ארנן.

דוד לא נכנס בשערי ירושלים של מעלה עד שבנה שלמה ביהמ"ק ואז מינה הקב"ה למיכאל וששים מלאכים עמו שיהיו אפוטרופסים לישראל ואז הכנים מיכאל לדוד בשערי ירושלים ועשאו מרכבה עם אבות העולם, כיון שבא שמואל למשוח את בני ישי ברח השמן לאחוריו וכיון שבא למשוח את דוד ראה השמן רץ מעצמו וניצוק בראש דוד הה"ד ותרם בראם קרני בלותי בשמן רענן.

בשעה שהקב"ה עושה חסד לדוד השמים והארץ שמחים שנא' מגדול ישועות מלכו וגו', מה כתיב בתריה השמים מספרים כבוד אל וגו'.

כשבא דוד לפני שמואל א"ל הקב"ה לשמואל: משיחי עומד ואתה יושב? קום, משחהו.

אין לך מחיצה של צדיקים לע"ל שאין דוד עומד על גבם.

העולם עומד בזכות דוד.

דוד אמר שירה דוקא בעמידה לכך זכה דהוא מלכא לעלמין והוא מלך המשיח.

בעולם הזה לא הסבו שני גדולים, ישי ושמואל, עד שישב דוד ביניהם, אבל לע"ל אין לך מחיצה של צדיקים, שאין דוד עומד על גבם.

כנור של דוד גידיו היו מגידי האיל של יצחק, שתי חצוצרות שעשה משה לא נשתמש בהם רק משה ודוד.

„נאום הגבר הוקם ע ל" — שאם הגבר דוד היה קיים „מ א ה" שנה, בגמטר' ע ל (זאת אומרת: „ע ל" בגמטרי' מאה), אז היה משיח אלהי יעקב.

יאות היה אילו השאיר אדם־הראשון ל ד ו ד מ ש נ ו ת י ו מאה שנה ואז היה דוד מתקן את הקדושה תיקון חזק דלא יעדי לעלמין ולא היה ביהמ"ק חרב כלל.

ו א נ י ב ע נ י י ה כ י נ ו ת י. דוד התענה תעניתים הרבה והיה מסגף עצמו מאד ובכל יום שהתענה היה מקדיש דמי סעודתו לשמים.

הא דאמר דוד בשרתי צדק בקהל רב. וכי איזה בשורה היו ישראל צריכין בימי דוד? והלא כל ימיו של דוד מעין דוגמא של משיח היה? אלא, שהיה פותח ודורש לפניהם דברי־תורה, שלא שמעתן אוזן מעולם.

בחנת לבי וגו', לפי שאמר דוד בחנני ה' ונסני א"ל הקב"ה אין אתה יכול לעמוד, א"ל יכול אני לעמוד. כיון שבחנו ולא עמד בא לימוט התהיל

צוח תמוך אשורי במעגלותיך. א"ל ולא אמרתי לך אין אתה יכול לפיכך אני קראתיך כי תענני אל.

ד"א מלפניך משפטי יצא. א"ר לוי אמר לו הקב"ה על חנם עשיתי סנהדרין לך ודן לפניהם, א"ל דוד רבש"ע כתבת בתורה ושוחד לא תקח והן מתייראים ליקח שחד ולדון אותי אבל אתה, שאתה נוטל שוחד מן הרשעים בעוה"ז תשובה ומע"ט ותפלה מלפניך משפטי יצא.

תודיעני אורח חיים. א"ר יודן אמר דוד לפני הקב"ה תודיעני אורח חיים. א"ל: דוד חיים את בעי? צפה ליראה שנא': „יראת ה' תוסיף חיים". ר' עזריה אמר: אמר דוד רבון העולמים תודיעני אורח חיים, א"ל חיים את בעי? צפה לתורה, שנא': „עץ חיים היא למחזיקים בה". רבא אמר, אמר דוד לפני הקב"ה תודיעני אורח חיים. א"ל חיים את בעי, עשה ואכול (פי' עשה רצוני ומצותי ואכול שכרם ותחיה) שנא' נעימות בימינך נצח.

האבנים שנטל דוד היו מתלקטות מאליהן. ויקח חמשה חלוקי אבנים היינו שלקח לסייעתא השכינה בחמשה תיבות של ק"ש. „שמע ישראל ה' אלהינו ה'": בכונה זו נטל האבנים ואח"כ כששם אותם בילקוטו נעשו כולם אבן אחת ונשלם גם תיבת „אחד".

ויקח חמשה חלוקי אבנים. אחד לשמו של הקב"ה ואחד לשמו של אהרן וג' לג' אבות. אמר אהרן לא גואל הדם אני? עלי לפרוע ממנו; אמר הקב"ה לא לפני הירף וגידף? עלי לפרוע ממנו.

*

בשעה שהרג דוד לגלית השליכו עליו בנות ישראל כל הכסף והזהב מאה ככרים, והקדישן דוד לבנין בית המקדש, וכשבא רעב שלש שנים, ביקשו ממנו ישראל ליתן להם הכסף והזהב ולא רצה, א"ל הקב"ה לא קבלת עליך להחיות בו נפשות, חייך שאין המקדש נבנה על ידך אלא ע"י שלמה. כשהרג דוד לגלית נאמר ותטבע האבן במצחו ויפול על פניו, לא היה צריך ליפול אלא לאחוריו ולמה נפל על פניו אלא מלאך דחפו על פניו, אמר הקב"ה הפה שחירף וגידף יהא תלוי באויר? יחכך בעפר שנא' (איוב מ') טמנם בעפר יחד פניהם חבוש בטמון.

ד"א למה על פניו כדי שלא יצטער דוד לילך ולחתוך את ראשו נשתרר י"ב אמה וזרתים (מן הצד) מלא קומתו לפניו ומלא קומתו לאחוריו ושש אמות וזרת לכך נפל על פניו בין רגליו.

ד"א למה על פניו שהיה דגון אלוהו צר על לבו לקיים מ"ש ונתתי את פגריכם על פגרי גלוליכם. ד"א למה על פניו לקיים מ"ש ואויבי נתת לי עורף, אצמיתם, אחליטם במיתה משונה כמה דאמר לצמיתות לחלוטין.

*

כשהרג דוד לגלית לא היה יכול לחתוך ראשו כי היה לבוש מכף רגלו

ועד ראשו בברזל ונחשת והיה מצער מאד עד שא"ל אוריה החתי אם תבטיחני ליתן לי בת ישראל לאשה אראה לך איך שתתיר הקשרים והבטיח לו והראה לו להתיר הקשרים מכף רגלו ועד ראשו ועי"כ חתך ראשו בסייף, ועל שזלזל בבת ישראל ליתן לאוריה העניש הקב"ה וסבב שאוריה יקח את בת שבע שהיתה בת זוגו של דוד מששת ימי בראשית.

*

דוד ז' מיני דהבא הוי בשערוי: זהב ירקרק, זהב אופיז, זהב אופיר, זהב פרוים, זהב תרשיש כולל כל גוונים, ואיהו זהב שבא, ואיהו זהב מזוקק שבעתים והני אינון שבעה מיני חיורי ושבעה מיני סימקי. גם את הארי גם את הדוב. דוד לא המית את הארי לגמרי אלא שכחש את גבורת הארי והשפיל גאותו ולא המיתו, שאילו המיתו דוד מיד לא היה נבוכדנצר מחריב ביהמ"ק, אבל מלכי מדי ופרס שהם הדוב רצו לבטל בנין הבית ולא יכלו, כי הדוב הרומז למלכותם מת תחת יד דוד. ולכן אמר דוד והיה הפלשתי הזה כאחד מהם: או ימות כהדוב, או יחלש כהארי. לכן אמר ובא הארי ואת הדוב. ירצה כי הארי הוכה וברח, והדוב בא בכח שרו של מעלה ונתאכזר על שה פזורה ועל דוד והחזקתי בזקנו הוא השר, והכתיו והמתיו מלמטה.

השבועה שנשבע דוד לשמעי לאמר אם אמיתך בחרב הפירוש כי שבועות דוד היו תמיד ע"י החרב שנטל החרב בידו שהיה חקוק עליו שם המפורש וזה היתה שבועתו. כלאב בנו של דוד היה דומה לדוד, משום שהיו ליצני הדור אומרים כשלקח דוד את אביגיל כבר היתה מעוברת מנבל מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו של כלאב דומה לדוד. כל הרואה אותו אומר: דוד אביו של זה.

*

כיון שכרה דוד השיתין אלף וחמש מאות אמה מצא חרש. אמר כל יגיעה שיגעתי אחר כך מצאתי חרש באותו שעה נתן הקב"ה פתחון פה לחרש ואמר אין זה מקומי, אלא בשעה שנבקע הארץ ירדתי כאן, אם אין אתה מאמין לי הרי התהום נתון תחתי. נטלו דוד ועלה התהום והציפו.

בשעה שהיה דוד אוכל אכילת עצמו היה אוכל עד ט' שעות ביום, וישן עד סוף האשמורה הראשונה ועמד ועסק בתורה. ובשעה שאכל סעודת מלכים היה מושך סעודתו והיה אוכל עד הערב וישן עד חצות לילה ועמד ועסק בתורה. בין כך ובין כך לא היה השחר בא ודוד ישן.

*

דוד המלך הראהו הקב"ה ברוח הקודש מזמור למנצח בנגינות מזמור שיר אלהים יחננו וגו', כתוב על טס של זהב מופז עשוי בצורת מנורה וכן הראה אותו למשה רבינו ע"ה והיה דהמע"ה נושא זה המזמור כתוב ומצויר וחקוק במגינו בטס של זהב בצורת מנורה כשהיה יוצא למלחמה

והיה מכוין סודו היה נוצח אותם ואויביו נופלים תחתיו.

*

דוד מת במנחה בשבת והחשיך נהורא דסיהרא וכבה נהורא דתורה שבע"פ, ואמרו צדקתך צדק לעולם וגו', ומאותה שעה נתרבה מחלוקת במשניות.

*

למנצח לדוד להזכיר וגו', למה היה (דוד) דומה? למלך שהיה לו צאן וכעס עליהם גירש את הצאן והתיר את הדיר והעביר את הרועה. אחר זמן כנס הצאן ובנה את הדיר ולרועה לא הזכיר. אמר הרועה הרי הצאן מכונסות והדיר בנוי ואני איני נזכר? כך אמר דוד למעלה מן המזמור כי אלהים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה הרי הדיר בנוי, וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה הרי הצאן מכונסים, ואני איני נזכר? לכך למנצח לדוד להזכיר.

*

אלהים חושה לי, וכתוב אחד אומר אדני יחשב לי, אלא אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע, חשוב לעניותי ואביונותי וגאלני חושה, ולמה? עזרי ומפלטי אתה ה' אל תאחר, בין היום בין מחר עליך לגאלני לפיכך אל תאחר.

*

„בחרתי הסתופף בבית ה'" (תהלים פד)

מהו הסתופף

רבי תנחום ברבי חנילאי ורב,

חד אמר: אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם! אפילו יש לי פרקליטין וטרקלין בחוצה-לארץ, ואין לי אלא ה ס ף בארץ ישראל, — בחרתי הסתופף;

וחד אמר: אפילו לא יהא לי לאכול בארץ ישראל אלא ס פ ו ף של חרובין — בחרתי הסתופף.

(מדרש תנחומא פ' ראה).

ר"ת „משה ו"דוד"

ויאמר אלהים נעשה „אדם" ר"ת א'ברהם, ד'וד, מ'שה. (בראשית א' כ"ו.)

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב „מאד" ר"ת מ'שה, א'ברהם, ד'וד. (בר' א' ל"א).

כי „ב י ד" חזקה ישלחם ו„ב י ד" חזקה יגרשם וגו' ר"ת ד'וד ב'ן י'שי. (שמות).

שלח נא „ביד" תשלח ר"ת ד'וד ב'ן י'שי. (שמ').

אלהים אל „דמי" לך; ר"ת ד'וד מ'לך י'שראל. (תהלים פ"ג ב').

(מספרי הרב ר' יקותיאל, זצ"ל, וויס).

אבי שמואל.

ארום דעם קבר פון דוד המלך

זייענדיק אין ארץ ישראל האָב איך עטלעכע מאָל מיטגעמאַכט די שיינע פייערונג אין יאָרצייט פון דוד המלך. דעם 2־טן טאָג שבועות (אין ארץ ישראל איז יענער טאָג שוין אוים יום־טוב), צו גיין צוזאַמען מיט די טויזנטער אידן אין ירושלים צום קבר פון דוד המלך, וואו מען זאָגט תהילים און מען דערמאָנט זיך יענע אַלטע גלאַנץ־צייטן פון דער אידישער קעניגרייך אין לאַנד. אייגנטלעך איז עס נישט בלויז דער קבר פון דוד המלך, נאָר אויך פון די אַלע אַנדערע אַמאָליקע אידישע מלכים פון דער „מלכות בית דוד", ווי עס שטייט געשריבן אין תנ"ך אין ספר מלכים. אָבער אין ירושלים ווערט עס גערופן דוד המלך'ס קבר.

דאָס געפינט זיך אויפן באַרג ציון ביי דער אַלטער ירושלימער מויער. ארום שפּרייט זיך אוים דער טיפער ארץ ישראלדיקער הימל, פון דער־ווייטנס זעט מען די בערג אַרום ירושלים. עס איז שטיל, און די אַלע טויזנטער אידן, מענער, אַלטע לייט, פרויען, שטייען דאָ ביי דער געביידע (אינעווייניק קען מען נישט אַריינקומען) און מען זאָגט די תהילים־מזמו־רים פון דעם אַלטן אידישן קעניג, מיט וועמענס נאָמען עס איז אויך דורכ־געוועבט די האָפענונג פון גאולה און פון משיח.

ארום דעם דאָזיקן קבר גייען ארום אין ירושלים גאָר אַלטע לעגענ־דעס, וועלכע ווערן איבערדערציילט יעדעס מאָל אין דעמדאָזיקן יאָר־צייט־טאָג, און א טייל פון זיי זיינען געווען געדרוקט אין קליינע ספרימלעך מיט רש"י־כתב, ווי „שבחי ירושלים" און אַנדערע, וואָס אונזערע זיידעס האָבן געשלונגען מיט אַזא חשק. אָבער א סך פון דידאָזיקע דערציילונגען זיינען נאָך נישט אָפּגעדרוקט געוואָרן.

איינע פון די לעגענדעס איז וועגן דעם, ווי אַזוי מען האָט אַנטדעקט דעם קבר. עס ווערט דערציילט, אַז אין ירושלים איז אַמאָל געווען א רב רבי אברהם, א גרויסער בעל מקובל. אין זיין צייט האָט דער טערקישער פּאַשאַ געוואָלט בויען פאַר זיך א פּאַלאַץ און ער האָט געדונגען אַרבע־טער, צווישן זיי אויך צוויי אידישע, צו האַקן פאַר אים שטיינער אין א באַרג. ויהי היום, האָבן די צוויי אידישע אַרבעטער אין באַרג געפונען עפּעס א הייל, ווי זיי זיינען אַהין אַריינגעקומען האָבן זיי געזען ווי די

הייל איז אויסגעצירט מיט טייערע גאָלד־זאַכן און דיאַמאַנטן, און אין איין צימער זיצט אַן אַלטער מאַן מיט אַ לאַנגער גרייז־גראָהער באָרד און נעבן אים אַ ספרל תהילים. ווי זיי האָבן זיך געוואָלט דערנעענטערן צום צימער האָט אַ שטאַרקער ווינט זיי געגעבן מיט אַ שטאַרקער קראַפט אַ יאָג אַרויס פון דער הייל, און זיי זיינען געבליבן אין דרויסן פאַרחלשט. ווען די אַנדערע אַרבעטער האָבן זיי געפונען, האָט מען זיי קוים דערמינטערט. זיי זיינען גלייך אַוועק צו רב און דערציילט די מעשה, און דער רב האָט דערקלערט, אַז דאָס איז דער קבר פון דוד המלך, און אַז דער אַלטער מאַן איז דוד המלך זעלבסט. ווען מען איז צוריקגעגאַנגען צו דעם אָרט, האָט מען שוין נישט געפונען קיין שפור פון אַ הייל, אַזוי אַרום איז מען געוואָר געוואָרן, אַז דאָס איז דער אַלטער קבר.

דער אמת איז, אַז ביים קבר איז יאָ פאַראַן אַ טיר אַראָפצוגיין אין אַ הייל, נאָר די טיר איז שטענדיק פאַרמאַכט. עס איז שטרענג פאַרבאָטן איר צו עפענען. די אַמאָליקע טערקישע רעגירונג האָט זאָגאַר דאָס געהאַט פאַרבאָטן אונטער טויט־שטראָף, און אַ שטענדיקער היטער איז געשטאַנען אַכטונג צו געבן דערויף. אויך וועגן דעם איז פאַראַן צוויי זייער שיינע לעגענדעס, וואָס זיינען געדרוקט געוואָרן אין די אַמאָליקע ספרים־לעך.

איין מעשה איז, ווי אַזוי דער טערקישער גובערנאַטאָר (פּאַשאַ) פון ירושלים האָט אַמאָל געהייסן עפענען די טיר, און ער האָט אַראָפגעקוקט טיף אין דער הייל. פלוצלינג איז אים אַרויסגעפאַלן זיין שווערד, וואָס איז געווען באַזעצט מיט טייערע בריליאַנטן, אַ מתנה פון סולטאַן. דער גובערנאַטאָר האָט גלייך געהייסן אָנבינדן אַ זעלנער אין אַ שטריק און אים אַראָפלאָזן, כדי אַרויסצונעמען די שווערד. מען האָט אַזוי געטון. אין מינוטן אַרום האָט מען אַרויסגעצויגן דעם זעלנער אַ טויטן. אַזוי איז אויך געווען מיט אַ צווייטן זעלנער און אַ דריטן. אַלע האָט מען אַרויסגעצויגן טויט. דער גובערנאַטאָר זעענדיק דאָס האָט געשיקט רופן דעם ירושלימער רב און פאַראָרדנט, אַז אַ איד זאָל זיך אַראָפלאָזן אין דער הייל. די ירושלימער אידן האָבן געפאַסט און מתפלל געווען און געוואָרפן צווישן זיך גורל, און עס איז געפאַלן אויף דעם אַלטן שמש, אַ פשוטן ערלעכן איד. דער שמש איז אַוועק צו דער טיר פון דער הייל, וואו עס האָבן שוין אויף אים געוואַרט דער גובערנאַטאָר מיט אַלע הויכע באַאַמטע. מען האָט דעם שמש אָנגעבונדן אין אַ שטריק און אַראָפגעלאָזט. אין עטלעכע מינוט אַרום האָט מען דערהערט אַ שוואַכע שטימע: „נעמט מיך אַרויף“. מען האָט אים גלייך אַרויפגעצויגן, און עס האָט זיך באַוויזן דער שמש מיט דער שווערד אין דער האַנט. דער אַלטער שמש האָט שפּעטער פאַר קיינעם גאָרנישט געוואָלט דערציילן, וואָס ער האָט דאָרט געזען. נאָר פאַר זיין טויט האָט ער גערופן דעם רב און די דיינים און פאַר זיי דערציילט, אַז ווען ער איז אַראָפגעקומען, האָט זיך צו אים דערנענטערט אַן

אַלטער מאַן מיט אַ לאַנגער ווייסער באָרד מיט אַ שיינענדיק געזיכט, און אים דערלאַנגט די שווערד, און ער איז נאָכהער גלייך פאַרשוואונדן געוואָרן.

אַ צווייטע לעגענדע איז מיט אַ אידישער אַלטער פרוי, אַ וועשין אין ירושלים, וועמען דער אַראַבישער היטער פון קבר האָט אַריינגענאַרט אין דער הייל און פאַרשלאָסן די טיר, און געלאָפן אין דער פּאָליציי צו דער־ציילן, אַז אַ אידישע פרוי האָט זיך אַריינגעגנבעט אין קבר. ווי די פרוי האָט דערזען זיך פאַרשלאָסן האָט זי אָנגעהויבן צו וויינען. און דעמאָלט האָט אויך צו איר זיך באַוויזן דער אַלטער מאַן מיט דער ווייסער באָרד, און איר אַרויסגעפירט צום אָרט, וואו זי פלעגט שטיין וואַשן וועש, און זי האָט זיך ווידער געשטעלט צו איר אַרבעט. ווען די פּאָליציי מיט דעם אַראַבישן היטער זיינען געקומען צו דער הייל, האָבן זיי קיינעם דאָרט נישט געפינען, און נאָכהער האָבן זיי געזען, אַז די אַלטע פרוי שטייט גאָר און וואַשט וועש רואיק. די פּאָליציי האָט דעמאָלט שטאַרק באַ־שטראָפט דעם אַראַבישן היטער. אויך דאָ איז מען דערגאַנגען דעם סוד ערשט ווען די אַלטע פרוי האָט געהאַלטן ביים שטאַרבן, און זי האָט דער־ציילט דעם וואונדער.

אין ירושלים איז זאָגאַר געווען אַמאָל אַ בלעטל פון אַ תהילימל, אויף וועלכן מען האָט געזאָגט, אַז דאָס שטאַמט פון יענעם תהילימל, וואָס דוד המלך האָט ביי זיך אין קבר, און אַז אין אַ גרויסער עת צרה, ווען מען האָט גוזר געווען אויף אידן אין אַ לאַנד שווערע גזירות, זיינען רבנים פון יענעם לאַנד געקומען קיין ירושלים און אַריינגעגאַנגען אין דער הייל, און זיי האָבן באַקומען דאָס בלעטל, און דערמיט האָבן זיי געראַטעוועט די אידן פון די גזירות. מיר דאַכט זיך, אַז די דאָזיקע לע־גענדע וועגן דעם בלעטל האָט אָפּגעדרוקט דער העברעאישער דערציילונ־גען־זאַמלער מרדכי בן יחזקאל (פון ירושלים) אין זיין „ספר המעשיות”.

מען דאַרף אויך באַמערקן, אַז די סיפורים וועגן דוד המלך, אַז ער איז נישט געשטאָרבן נאָר לעבט און געפינט זיך ביי זיך אין קבר און וואַרט נאָר אַף דעם שופר של משיח, כדי אויפצושטיין און צו גיין אויס־לייזן די אידן, — אייגנטלעך דער זין פון „דוד מלך ישראל חי וקים” — זיינען פאַרשפּרייט געווען נישט נאָר אין ארץ ישראל, נאָר אויך אין אַנ־דערע לענדער. אַלס קינד האָב געלייענט אַמאָל אַ „מעשה במלוה מלכה”, אַ דערציילונג, ווי אַזוי אַ איד אַ סוחר האָט געהאַט אַ מנהג צו פּראַווען יעדן שבת־צו־נאַכט די סעודה מלוה מלכה (וואָס איז דאָך, ווי באַוואוסט, לכבוד דוד המלך) מיט גרויס פּראַכט, איינלאַדנדיק צו איר געסט. און פאַר דער סעודה פון מלוה מלכה האָט ער נישט געמאַכט קיינע געשעפטן. איינמאָל האָט אים דער שטן פאַרנאַרט און אים אונטערגעשיקט שבת־צו־נאַכטס בלומרשט שליחים פון אַ רייכן גראַף צו קויפן עפּעס גאָר אַ גרויסע מציאה, און דער סוחר איז נישט ביינעשטאַנען דעם נסיון, און

איז מיט זיי מיטגעפאָרן. אויפן וועג זיינען די שליחים פאַרשוואונדן, און אַלץ איז פאַרשוואונדן, און ער איז געבליבן שטיין אין אַ פינצטערן פעלד. דער איד האָט פאַרשטאַנען, וואָס דאָ איז פאָרגעקומען. ער האָט גענומען וויינען. אינמיטן האָט ער געפינען ביי זיך אין די קעשענעס אַ שטיקל חלה, און אויך אַ פלעשל וואַסער, און ער האָט באַשלאָסן, אַז ער זאָל באַטש דאָ אין פעלד מקיים זיין די מצוה פון מלוה מלכה. ער האָט אַרויס־גענומען דאָס וואַסער, זיך געוואַשן און נאָכהער געגעסן דאָס שטיקל חלה און גענומען זאָגן די זמירות און אויסגערופן דעם „דוד מלך ישראל חי וקים". דעמאָלט האָט ער דערזען פון דער ווייטנס אַ פּאַלאַץ. און ער איז אַהין אַריין און דאָרט געזען דוד המלך אין זיין גאַנצער פּראַכט, און ווי אַזוי ער איז ניצול געוואָרן. און ער איז צוריקגעקומען בשלום אַהיים. אַן ענלעכע דערציילונג האָב איך אַמאָל אויך געלעזן וועגן דעם באַ־רימטן מקובל דעם מחבר פון ספר „מקדש מלך", ווי ער האָט בלאָנדזשענ־דיק אָנגעטראָפן אויפן פּאַלאַץ פון דוד המלך.

אין די אַלע שיינע סיפורים ווערט נאַטירלעך אויסגעדריקט די אי־דישע האָפנונג פון אויסלייזונג און די פאַרערלעכונג פאַר דעם אַלטן אי־דישן מלך, מיט וועמענס נאָמען עס איז פאַרבונדן דער תהלים.

קברי בית דוד המלך

מנהג ותיק הוא בירושלים לבקר ביום חג השבועות קברו של דוד המלך ע"ה ולקרוא שם פרקי תהלים ועד היום נוהגים להדליק נר של שעוה ביום הזכרון הזה לנשמת דוד ולהתפלל עליו.

קברי בית דוד הם מן המקומות הקדושים ביותר בירושלים. בימינו שייך המקום הזה לערבים המקדישים גם הם אותו ונקרא אצלם: „נבי דאוד" — „הנביא דוד". השכונה הערבית, שמסביב לאותו מקום, שמה: „תארת נבי דאוד" — שכונת דוד המלך. והשער בחומה, שער ציון הפונה אל המקום הזה, נקרא „באב נבי דאוד" — שער דוד המלך. על קברי בית דוד בנוי בימינו בנין ובו כמה כיפות ומגדל־חזנים מתרומם עליהם. בבנין זה יושבים ערבים מבני משפחת אדג'אני, שיש להם הזכות מדורות קדומים להיות ממונים ומשגיחים על המקום הזה.

חצר רצופה אבנים. ממנה עולים במדרגות אחדות אל קומה שניה ונכנסים לאולם שתקרתו נשענת על שני עמודים. אולם זה משמש בית תפלה למושלימים. מאולם זה עולים במדרגות לחדר קטן, וממנו אפשר להשקיף לחדר אחר ובו מצבה גדולה, שלפי המסורת היא מציינת קברו של דוד המלך. על מטלית מקטיפה שחורה שעל היריעה הירוקה הפרושה על המצבה רקום באותיות־זהב בערבית פסוק מן הקורן: „הו, דוד, עשה עשיתיך למושל על האדמה ושפטת בין האנשים בחוק צדק אלוה".

(זאב וילנאי)

אברהם ראָזענפעלד.

דוד המלך׳ס יאָרצייט

(פון דער סעריע „יום־טוב״)

דעם אַנדערן טאָג שבועות נאָכן עסן האָבן זיך אַרויסגעלאָזט איבער דער שטאָטביידע קוימענקערערס: פסח און מיכל, מיט אַ קעסטל צוגויפ־גענומען ליכט אויף דוד המלך׳ס יאָרצייט וואָס פאַלט היינט אויס.

אַ צעצונדענע זון, אין סאַמע מיטן הימל האָט געפרייעט די ערד און געטרוקנט שינדל־דעכער אַזש זיי האָבן פון דאַרקייט זיך געקרוכלט, שטיל איז געווען אַרום. אין באַלעבאַטישע שטובן איז מען נאָך דער סעודה געשלאָפן געשמאַק און דאָס געל געוואָרענע גרינס געלעגט אויף די פענצטער־ראַמען מיט די פאַרבלאָזע „רייזעלעך״, אויף די שויבן, האָבן זיי געהיט ווי די גוטע מלאכים.

פסח מיט מיכלען האָבן געשפרייזט איבערן אויסגעלײדיקטן מאַרק מיטן לאַנגן שמאָלן טשוועקעס־קעסטל אונטערן אָרעם. און זייערע טריט האָבן אָפּגעהילכט מיט אַ באַזונדערער חשיבות, ווי זיי אַליין זיינען עס געווען אין יענער שעה.

אומעטום פריי און ברייט געעפנט די טיר און אויסגעלאָדן זייער שליחות:

— דוד המלך׳ס יאָרצייט!

מער נישט געזאָגט, גאָרנישט געבעטן, אַפילו דאָס קעסטל פון אונטערן אָרעם נישט אַפּערגענומען. און שוין פאַלט אַ ליכט אין קעסטל אַ צושטייער.

די באָבע טוט אַ וויש די ווינקל־ליפּן און אַ הויב די אויגן צום באַלקן:

— זיין זכות זאָל אונז ביישטיין!...

אַ סך יאָרצייטן פראַוועט דאָס שטעטל: ז׳ אדר — משה רבינוס יאָרצייט; ל״ג־בעומר — ר׳ שמעון בן יוחאי׳ס הלולא, און סתם „גוט־אידישע״ יאָרצייטן, אָבער קיינס פון זיי רופט נישט אַרויס אַזאַ ציטער אין יונגן הערצל און צעפלאַמט נישט אַזוי די נשמה, ווי אָט די יאָרצייט.

אַצינד דוכט זיך פאַרבינדט אונז דורך דעם ליכטל אַ לעבעדיקער פאָדים, כאָטש דין ווי שפּינוועבס, מיט דעם אידישן מלך דאָרט, אין יענער ווייטער הייל אינם גלוסטיקן לאַנד, וואו עס רוט זיין גוף מיטן קרוג

וואסער צוקאפנס און ווארט אפ ביים ערשטן שופר־רוף אויפצושטיין, ווי משיח, וואשן די הענט און ארויס אויף צוהעלפן די אידן!...

אך, אפשר וועט עס טאקע געשען אין היינטיקן שבועות־טאג?...

און עס ארט אזוי, פארוואס זיינען עפעס נישט ארויס נאך ליכט זאמלען לכבוד דעם מלך ישראל די מיוחסדיקע אידן פון שטאט, איידעלע זייד און אטלעס אידן מיט הדרת'דיקע בערד, נישט דאס איבערגעלאזט פאר אידן פראסטאקעס, קוימענקערערס?...

אין דער אמתן זיינען איצט פסח און מיכל גארנישט די יעניקע, וואס אין די טעג פון א גאנץ יאר.

איצינד זיינען זיי אין שווער טוכענע געהאקטע קאפאטעס פארשפי־לעט אויף קיילעכיקע הילצערנע אפגעשיילטע קנעפ, שווארצע היטלען מיט צעקרומטע הויכע דענקעס, די שטייפע בערד צעפלאשעט און די אפגעבערענ־טע פענימער איינגעוואשן. און כאטש צווישן די פאלדן איז דער ריס איינ־געגעסן נישט ארויסצוטרייבן, שיינט דאך אויף זיי די לייטזעליקע יום־טוב־קדושה און פאראידישט זיי.

ווארום איצינד זיינען נישט פסח און מיכל אלטע, שקאצעוואטע אינג־לעך, וואס טוען אויפן דאך קרייען ווי הענער און טשוויצערן ווי פייגל — איצינד זיינען זיי ערנסט, איינגעשפארט און אויף די ליפן ביי זיי א ווארט, וואס לאקט:

דוד המלך׳ס יארצייט!

זיי לאזן נישט דורך קיין שטוב, קיין איד נישט פארשעמען. ס'איז דאך אונזער היימישער דוד המלך!... און אלע טראגן אנטקעגן א ליכט מיט א דרך־ארץ. וואו עס איז א דאר אויסגעצויגן העל־ווייס דייטשמעריש סטעארין ליכטל, ווי א געגלעט שטעקל, און וואו — א דיק־בייכלדיק געל־בלעך, אידיש פארצייטיש חלבן ליכט מיט א שנויץ — אלץ איינס, ס'איז געמיינט גוט. עס פאלן די ליכט מיט געוויש, מישן זיך און זאמלען זיך וואס מער.

די זון האט זיך דערוויייל אויסגעקרומט אן א זייט, געמאכט א קרייז, ווי א האלבער בויגן און אפגעלאזט פון איר שארפקייט. שטעטל האט גע־עפנט די אויגן נאך אפגעשוואכט און פויל, אבער איר יום־טובדיקע צורה איז שטארק ניכר.

ערגעץ פראלט זיך אויף א פארמאכטער לאדן קעגן דער זון; באלע־באטישע מיידלעך לאזן זיך ארויס מיט איבערגעדרייטע שטארצן אין די הענט צו שאפן א קויל־פייער אויפצושטעלן דעם סאמאוואר; אין א פראנ־טאווער שטוב פארהערט זיך א אינגל רות פארן טאטן און „רעדט אויס״ אויף א קליגענדיק־געלעקל־קולכל:

— „האט נעמי ווידער געזאגט — ביי אונז, אידן, טאר מען נישט גיין אום שבת ווייטער ווי א „תחום־שבת״. — האט רות געזאגט: — באשר תלכי — וואו דו וועסט גיין — אלכי״ — וועל איך אויך גיין!״...

וואו באַלעבאָסטעס טיילן אויס דעם קעז־פּלאָדן און אינגלעך קווי־טשען: גיב נאָך!... און וואו מ׳טוט זיך אָן אין די נייע קרעטאָן־קליידער, מ׳הילט זיך אין שווארץ זיידענע שאַלן מיט שפּיצן, כדי ארויסצוגיין נאָך דער אַפּטייק אויס דער שטאָט צו באַגלייטן דעם ליבן יום־טוב.

ביידע דוד׳ס קנעכט: פּסח און מיכל טרעטן אין די געשמירטע שטיוול מיט די אונטערקאַוועטע פּאָדקאָוועס זיכער און דרייסט, פירן אויס גע־טריי זייער פריווויליק שליחות.

שפּעטער, ווען מ׳הויבט אָן גיין צו תהילים, צינדן זיי אַליין אָן די אַלע געזאַמלטע ליכט אויף אַמאָל. דאָס גאַנצע בית־מדרש טינקט זיך אין איין שטיק פלאַם, וואָס גיסט זיך פון אַלע ברענענדיקע ליכט אין די הענג־לייכטערס, און דערפון חלב מנורה פארן עמוד, אין די צעקרומטע בלעכענע רערלעך אויף די לערן־טישן, אַפילו געקלעפּט, אָנגעשטעלט אין רייען אויף די עקן פון אויוון־דעק. עס פינקלט דאָס פייער, שאַרכעט אַזוי סודותדיק, קומט עס אויס, אַז דאָס פלאַטערט עס די ליכטיקע נשמה פונם מלך ישראל, וועלכער קוקט איצט אריין דאָ אהער דורכן רויטן אויג פון דער אונטערגייענדער זון...

ביי ביידע זייטן עמוד שטייען פּסח און מיכל, זיי קוקן זיך ארום אויף דעם, וואָס זיי האָבן דאָ מיט די אייגענע הענט אויפגעטון, און זייע־רע הערצער צעשפּרינגען אַזש פון נחת!

ר׳ שלמה בן גבירול

קברי בית דוד המלך

שרש בנו ישי,
עד אָן תהי נקבר?
הוצא לך פרח
כי הסתו עבר!

למה יהי עבד
מושל בבן שרים
תחת מלך צעיר —
שעיר הלא גבר?

תהלים

(על פי ב„אוצר ישראל")

ספר הכולל שירי תהלה ותשבחות של דוד המלך ומשוררי בית ה'. בלשון העמים נקרא Psalms, והשבעים העתיקו במלה שהוראתה „זמרא" או מזמורים, וחז"ל קורין „פסוקי דזמרא" להפסוקים שאומרים בתפלת השחרית בין ברוך שאמר לישתבח, משמע שגם הם קראו את ספר תהלים בשם זמרא. בלשון ארמית נתכווץ השם תהלים ל„תלים" תילים וגם תילי (ע"ז י"ט).

בסדר התנ"ך שלנו ספר תהלים הוא בראש הכתובים, ואחריו משלי ו א י ו ב ר"ת: אמ"ת לענין הנגינות. לפי סדר חכמינו ז"ל: רות, תהלים, איוב, משלי ("ב י"ד). ובעלי המסורת סדרו: דברי הימים תהלים איוב משלי, וכן הוא סדר הספרדים.

בספר תהלים יש מאה וחמשים מזמורים ונחלק לחמשה חלקים: ח"א בולל המזמורים מתחלתו עד סוף סי' מ"א; ח"ב מזמורי מ"ב — ע"ב; ח"ג מזמורי ע"ג — פ"ט; ח"ד צ' — ק"ו; ח"ה ק"ז עד גמירא. החלק השני מסיים כלו תפלות דוד בן ישי, ואלה שעושין שני חלקים מתהלים מסיימין

מ ע נ י ן ל ע נ י ן ב א ו ת ו ע נ י ן

הרב המחבר ר' יקותיאל, זצ"ל, שלזכרו מוקדש החלק השני הזה מ„ילקוט המועדים" — „עטרת יקותיאל" — חבר ספר „יקו לאור" פרוש על תהלים.

בהזדמנות זו שאנו נותנים כאן סקירה על אודות התהלים, אנו מוסרים פרק מהמונוגרפיה של הרב המחבר „חיי יהודי שלם" מאת מר צבי יהודה רבינוביץ.

תפילות דוד בן ישי

אמר ר"א אמר ר' אבינא: כל האומר תהלה
ל ד ו ד שלש פעמים ביום מובטח לו שהוא
בן עולם הבא. (ברכות ד.)

אז, אולי גם כיום תראינה עיניך —
יהודים בני־הגלות, מושכי כובד עולה
המנשים את עמלה בדף של גמרא בלה
משכיחים רישם במדרש שיחות מני־קדם
ומשיחים את דאגתם במזמורי ת ה ל י ם...
(ביאליק)

בכל ימי חייו, מימי בחרותו עד יומו האחרון, משך של שבעים שנה, היה אבי ז"ל נוהג שלא לטעום פת־שחרית עד שלא יגמור את אמירת התהלים עד תומו (בבחרותו היה אומר רק את החלק השייך

הראשון במזמור ע"ב, והשני מן ע"ג עד סוף הספר. אפשר לחלק כל המזמורים לפי תוכנם לשלש חלקים: א) שירי תהלה והימנים (Hymns), ב) שירי קינה על אבדן דבר טוב (Elegies), ג) שירי למוד עצה טובה ומוסר השכל איך להתנהג עם ה' ואנשים (Didactic).

ויש שמחלקים המזמורים לעשרה פרטים: א) שירי תפלה, ב) שירי תודה, ג) שירי הלל, ד) שירי נחמה, ה) שירי נצחון, ו) שירי ידידות, ז) שירי קינה והספד, ח) שירי השכלה ומוסר, ט) שירי סיפור, על קורות איש אחד או עם אחד לכונה מיוחדת, י) שירי רעיון יחידי, כשתתפעל נפש המשורר מהתבוננות איזה דבר מיוחד. וכבר בימי התלמוד חלקו את תהלים לעשרה מינים, ואריב"ל בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים: בנצוח, בנגון, במשכיל, במזמר, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה (פסחים קי"ז).

שמות השירים

שיר הוא בפה וזמר בכלי. השם למנצח הנמצא לרוב בפתיחת המזמורים, הוא סדר הנגינה ע"י ממונה, כמו המנצחים לכל עושי מלאכה (דהי"ב ל"ר י"ג), ע"פ כלי שיר שונים, כמו למנצח על הגיתית למנצח על שושנים, למנצח בנגינות. למנצח לידותון או על ידותון שהוא ג"כ כלי

לאותו יום ואח"כ התנהג לגמור בכל יום כל חמשת ספרי התהלים) וכל היודע פרק מחיי הלומדים, בימים ההם, ישתאה על אשר יהודי למדן, מחבר-ומחדש, כאבי ז"ל, היה יושב בכל יום ו„מבלה" זמנו באמירת התהלים, יען כי במסגרת זמנו, תקופתו ומקומו היו עוסקים באמירת התהלים רק בעלי מלאכות: החייטים, הסנדלרים ושואבי מים, — זאת אומרת — ה„עמך", אלה שלא ידעו ללמוד גמרא או משנה, ובכן קיימו את ה„לעבדך באמת" והתקשרו והתאחדו באמונתם התמימה במזמורי התהלים שנאמרו בניגון העסיסי והלבבי, שמקודש וחביב היה בעם משנים קדמוניות ושספוג היה צער הדורות והביע רחשי הלבבות השבורים.

אבל מה ללמדן ולאמירת התהלים בכל יום?

ואפשר שמתחת להכרתו נצח ה„למדן" שבו את ה„עמך" שבו, וחיבר פירוש על התהלים, ואלה דברי אבי ז"ל בהקדמתו לפירושו זה:

„יודע המחשבות ובוחן הלבבות יעיד עלי, כי מעודי עד היום הזה (שנת תרצ"ה) באמרי יהי רצון אחר התהלים, בזכות ספר

שיר. על מלת „סלה" יאמר הראב"ע בפירשו על תהלים, כי רבים יפרשו המלה כמו לנצח, ואינו נכון אחר שנמצא כתוב על מי מריבה סלה, אך טעמו כמו כן הוא, ואמת הדבר ונכון. והרד"ק יאמר שהיא מלת ניגון, שהיו המנגנים משלימים במקומות הנגון כן.

מלת מכתם יבאר הראב"ע מלשון כתם פז, כלומר מזמור נכבד, ויש מפרשים מלשון כתם ורשימה, לסימן וזכר דבר מה. השם „משכיל" יתרגם מנדלסון „איינע אונטערווייזונג" שתוכן שיר כזה הוא ללמד מוסר השכל. הלשון „תפלה" בראש המזמור אינו מורה על תחינה דוקא, אלא שהוא משורש פלל ומורה גם על משפט הנפש בין דבר והפוכו, במחשבה ורעיון. מלת „שגיון" מפרש רש"י בשם מנחם שנה אחד משמות הזמר ע"ש הכלי. וכן על שגיונות דהבקוק כוונתו כלי זמר. ואולי נקרא כן בעבור נעימת קולו, מלשון ובאהבתה תשגה תמיד. „תהלה" הוא שם כללי לשירי הלל בלי הלוית כלי שיר, ושירים כאלה במקהלות ובהלוית כלי שיר נקראו הללויה בתחלת הזמר, ואם כתוב הללויה בסוף הזמר הוא סימן לענות המקהלה הללויה וברוך ה' לעולם.

מחברי ספר תהלים

ממספר הכולל של ק"נ מזמורים בספר תהלים, מאה רשום עליהם שם המחבר, אחד מיוחס למשה רבינו (צ'), ע"ב לדוד, שנים לשלמה (ע"ב,

---

ראשון שהוא כנגד ספר בראשית, ובזכות ספר שני, שהוא כנגד ספר שמות וכו', לא ידעתי בין ימיני לשמאלי, למצא פשר הדבר, במה מתאים ספר כנגד ספר והיו לאחדים? הלא לא דבר-ריק הוא, לברר הדבר מה שעד כה לא ראיתי אף באחד מן המפרשים, שדרכו בנתיב המסילה העולה בית-אל בדבר הזה" וכו' (עד כאן דברי המחבר), זאת אומרת בשביל אבי ז"ל הדברים הללו אינם סתם מלים הפור-חות באויר, שנאמרו בשגרת הלשון ועל כן הגה ועמל הרבה שנים לחקור בבעיה זו ולהבין ולהשכיל, עד — שכותב שמה בהקדמתו — ש„ראיתי והנה מה' יצא הדבר, ולא חצי דבר, להושיעני ולעזרני למצא בכל מקום ענין הדבקות של תהלים עם חמשה חומשי תורה ובלי שום מכשול יצאתי בשלום ידי חובה, לברך על המוגמר כיד ה' הטובה עלי".

גם הקדמת אבי ז"ל לפירושו על ספר תהלים מענינת מאוד בבררה את השאלות: מי היה הראשון שהנהיג אמירת התהלים? מתי התחילו להנהיג אמירת התהלים בצבור? מתי התחילה אמירת

קכ"ז), י"ב לאסף (א', ע"ג - פ"ג), אחד להימן (פ"ח), אחד לאיתן (פ"ט), עשרה לבני קרח. ששה עשר מזמורים מתחילים בסימן השיר, ואמרו חז"ל דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים ההם: אדם הראשון, ומלכי צדק, ואברהם (איתן) ומשה והימן וידותון, ואסף ושלשה בני קרח (ב"ב י"ד). וחשבו את ידותון לאדם ולא לכלי שיר, ושמו נזכר בשלשה מזמורים, אך מפני שרוב השירים נכתבו ע"י דוד שהוא כתב ע"ב מזמורים (ואפשר שמפני זה חתום כלו תפלות דוד בן ישי בסוף מזמור ע"ב אף שהם שלא כסדרן בספר), לכן נקרא כל הספר על שמו, ומכונה בשביל כן נעים זמירות ישראל (ש"ב כ"ג א'). ולדעת ר"מ כל שירות ותשבחות האמורות בספר תהלים כלן דוד אמרן, שנאמר כלו תפלות דוד בן ישי אל תקרי כלו אלא כל־אלו (פסחים קי"ז). וכוונתו על מזמורי הלל או על המזמורים שלא נרשם שם מחברם עליהם. עוד בברייתא: כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים ר"א אמר כנגד עצמו אמרו, ר' יהושע אומר כנגד צבור אמרן, וחכ"א יש מהן כנגד צבור ויש מהן כנגד עצמו, האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו, האמורות בלשון רבים כנגד ציבור; ניצוח וניגון (שמתחילים בלמנצח ובנגינות) לעתיד לבא, משכיל ע"י מתורגמן, לדוד מזמור, מלמד ששרתה עליו שכינה ואח"כ אמר שירה, מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה (שם). הרד"ק פירש היחוס „לדוד" כלומר על דוד ובשבילו, או על דרך דוד, כי יש מזמורים המיוחסים לדוד ונמצאים

התהלים לחדור בעם? באיזה מקום התחילו בראשונה לאמור התהלים בצבור? ועוד שאלות אחרות.

אבי ז"ל מזכיר לנו בהקדמתו שכבר בדברי הימים (ב' כ"ט ל') כתוב: ע"י חזקיהו הצדיק ויאמר ללויים להלל לה' בדברי דוד; גם בבית המקדש היו אומרים את השיר של יום על התמיד. גם היו נוהגים לומר פרקי תהלים בציבור בערב פסח, כשהיו מקריבים את קרבן־הפסח, בחג העממי, כשהיו מביאים את הביכורים והחליל מכה לפניהם היו אומרים בעת התהלוכה פרקים מהתהלים. אנשי כנסת הגדולה יסדו התפילות „על דברי שירות ותשבחות דוד בן ישי עבדך משיחך"; במוסף ראש חודש יסדו: „ובשירי דוד עבדיך הנשמעים בעירך האמורים לפני מזבחך אהבת עולם תביא להם"; וכן הלאה. ר' יוסי (שבת קי"ח) מאחל לעצמו ואומר: „יהא חלקי מגומרי ההלל בכל יום".

בעל הלבוש ס' א' באו"ח פוסק: שנכון לומר תהלים קודם התפילה.

וכדרכו של המחבר מכנים הוא הרבה רעיונות ומעורר להתעמ־

בהם פרטים שקרו אחר זמנו ובימי החורבן שלא יתכנו כלל בפי המלך, וכן במזמור קמ"ד שכתוב בראשו לדוד ונאמר שם הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה פצני והצילני וגו', וכן מזמור ה' לדוד, ונמצא בו ואני ברוב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך, ועדיין לא נבנה ההיכל. אולם אפשר לפתור השאלות האלה ולאמר, כי כן דרכי כה"ק הכתובים ברוה"ק לדבר בלשון נסתר ולא כמדבר בעצמו. וגם בתורת משה נזכר שם משה כאילו איש אחר כתב הספר. ומה שאמר אשתחוה אל היכל קדשך, הכוונה על מקום הארון בתוך האהל אשר נטה לו דוד (ש"א י"ז), או כי אחרי שהוקם ההיכל שנו הנוסחא לצורך הלוים שהיו מזמרים הזמירות האלה. וגם המשוררים האחרונים מבני אסף שנו או הוסיפו איזה פסוקים לצורך זמנם ובדרך הזה נמצא בהם רמזים על הגלות. אך מפני השנוים האלה לא נשתנה עיקר המזמור ששר דוד ולכן נקרא על שמו.

בתלמוד ומדרשים

חכמינו ז"ל חושבים ספרי ת'הלים, מ'שלי וא'יוב (אמ"ת) לשלשת כתובים גדולים, והרואה ספר תהלים בחלום יצפה לחסידות (ברכות נ"ז). ומדמים דוד למשה, משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל (מדרש תהלים פ"א ב'). שכבר היתה החלוקה הזאת ידועה להם, אך בספר המזמורים או הפרשיות יש חילוק ביניהם לבין נוסחתנו. כי בכ"י אחד ממדרש תהלים נאמר ודוד נתן להם כנגדם

קות בענינים חשובים שבדברי ימי עמנו, על ידי מלים אחדות שמזכירן דרב אגב, וכל רמז שלו וכל חידוש שלו — תורה היא וצריכה לימוד ועיון.

וכדי שלא יביטו עליו ב„ביטול", על שהוא מתעסק בענין כל כך פשוט כמו אמירת התהלים, גומר אבי ז"ל בהקדמתו שם: „והנני היום בן שבעים שנה (כשכתב הקדמתו זו) לא נער ולא בער, ובמקום שאין מכירים מותר לומר צורבא מרבנן אני, כי יצקתי מים על ידי מרן הגאון ראש כל בני הגולה בעל ה„שבט סופר" עשר שנים רצופות בפרעסבורג, ואף זכותו עמדה לי לסדר מחברתי „יקו לאור"... והמבשר טוב, אליהו הנביא, גאולה וישועה יבשרנו".

בבאורו זה השתדל אבי ז"ל למצוא ולגלות את הגרעין הכמוס של הרעיון הכללי ואת הקשר ההגיוני המאחד ומקביל את כל ספר התהלים עם כל ספר התורה בכלל וכל פרק ופרק בפני עצמו במה ולאיזו פרשת התורה מקביל.

בתור דוגמא קצרה לביאורו נביא כאן קטע אחד מפירושו

ששים תהלות שהם חמשה ספרים (ע"י הערות באבר שם). וגם אמרו אשרי ולמה רגשו חדא פרשתא היא (ברכות ט'). ואר"ח חזינא להו לתילי דבי רב חנן בר רב דכתיב ביה הללויה באמצע פרקא (פסחים קי"ז). גם מאמר המדרש אמר קמ"ז מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב (תוס' שם וכן בירוש' שבת ט"ו). ואפשר שמזמורי ט' - י', ל"ב - ל"ג, מ"ב - מ"ג לאחד נחשבו. גם במספר הפסוקים יש חילוק בין מסורת חז"ל למסורתנו. המזמור שאין לו יחוס של מחבר ידוע נקרא מזמורא יתומא (ע"ז כ"ד). הלוים היו מזמרים מזמורי תהלים בעת הקרבת הקרבנות (סוכה פ"ד ה'), והכהנים היו תוקעים בין זמר לזמר שלש תקיעות (תמיד פ"ז ג'). והיו אומרים מזמור של יום, ביום הראשון להי הארץ ומלואה שהוא מזמור מ"ח, ביום השני מזמור מ"ח, ביום ג' מזמור פ"ב, ביום ד' מזמור צ"ד. ביום ה' מזמור פ"א, ביום ו' מזמור צ"ג וביום השבת מזמור צ"ב מזמור שירי ליום השבת (סוף תמיד, ר"ה ל"א, ואדר"נ פ"א). ופרש"י מפני שפרשה מי יקום לי מדברת על צרותן שהיו משועבדין בבית שני תחת מלכי פרס ומלכי יון ומלכי רומי ואעפ"כ אינם נמנעים מלשמוח שמחת מלכים ומתפללין מי יקום לנו להצילנו מן המרעים האלה וגו' (סוכה נ"ה ע"ש) במוסף ר"ה היו אומרים מזמור פ"ט, במנחה מזמור כ"ט וכו' (ר"ה ל'), בניסוך המים היו אומרים ט"ו שיר המעלות (סוכה נ"ה), לחנוכה מזמור ל' (סופרים פי"ח ב').

זאת אופן הסברתו. לפי דעת אבי ז"ל הפרק ב' מהתהלים „למה רגשו גוים" מקביל לפסוק שבתורה „ויאמר הנחש אל האשה"; זאת אומרת, הרעיון המרכזי כאן שמאחד אותם הוא: „הכפירה בה'"; הנחש היה הראשון שבא להעביר את האשה על דעת המקום, וכנגד זה מקביל מה שאמר דוד המלך: „יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו", בפרק הזה יש גם כן התקפה מצד המוש־לים בעלי הזרוע על ה'.

אבי ז"ל נוגע מענין לענין באותו הענין ומברר דרך אגב שהענין הזה מרומז בנחש־הנחושת שעשה משה, מפני ש„נחש" — ראשי אותיות של — „שומר נפשות חסידיו" והמלים: „ושים אותו על נס" בגימטריא „ותורה" זאת אומרת, שהתבלין שברא ה' כנגד הכפירה היא „התורה" ורק על ידי לימוד התורה אפשר להוכח באפסות הבסים לכפירת ה', יען כי אי אפשר לבירה בלי מנהיג הבירה, וממילא ע"י למוד התורה, „שומר ה' נפשות חסידיו", את אלה הרוצים בתומם להודע ולדעת את האמת הנצחית.

באופן כזה משתדל אבי ז"ל לחתור אל הנקודות המרכזיות

קריאת מזמורי תהלים

ספר תהלים היה כ"כ חשוב בעיני החכמים עד שקבעו כמה מזמורים בסדר התפלה, כמו פסוקי דזמרא ושיר של יום. המזמורים לכו נרננה וכו' בקבלת שבת, וסדר הלל בר"ח ומועדים. וגם המון העם הרגילו לקרות ברכי נפשי קודם המנחה בשבתות החורף, ואשרי תמימי דרך אחר המנחה בכל שבת. המזמור „אשרי יושבי ביתך" אומרים שלש פעמים ביום, פעמים בשחרית ואחת במנחה קודם ש"ע. ושבחוהו חז"ל מאד, באמרם כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא (ברכות ד'). גם היה חביב אצלם שיר של תמניא אפי (קי"ט) שמסודר ע"פ א"ב ובכל אות שמונה פסוקים, וכולם מספרים בכבוד התורה ואשרי כל ההוגים בה, ונכפלו השמות ותוארי התורה שהם: תורה, דבור, אמירה, אורח, דרך, עדות, חוקים, פקודים, מצוה, משפט, צדק, אמונה. ואין שום קישור בין הפסוקים, כי כל אחד בודד הנהו. ולכן קרוב לשער, כי מתחלה היו שמונה שירים של א"ב מיוחדים ואח"כ נתחברו יחד כדי לעזור את הזכרון להאומרים אותו בעל פה.

מזמורי תהלים הם שגורים מאד בפי ההמון אף כי לא יבינו כוונתם.

ביתר פרקי התתלים ולגלות לנו בכל אחד את הרעיון העיקרי והמשותף שמקביל לאותו רעיון והמושג המרכזי שבפרשיות התורה, כדי שתהא ברורה לכל אחד כוונת הדברים כשאנו אומרים: „בזכות ספר ראשון שהוא כנגד ספר בראשית וכו' ".

חיבה וחובה מיוחדת הרגיש אבי ז"ל, לדרוש ברבים בלילי הושענא רבה, והיום ההוא, כידוע, לפי המסורה, הוא יומא דאושפיזא, יום האורח, של דוד מלכא משיחא.

אבי ז"ל סידר ספר מיוחד „יקו לאור" — מה ה' אלוקיך שואל ממך, אל תקרא „מה" אלא: **„מאה"** אופנים על סמיכות התורה, אשר דרשתי ברבים, מאז באתי לדבר בפני קהל ועדה **בלילי** הושענא רבה, מנהג ישראל תורה היא וללמוד אני צריך להשומעים אותי בכל שנה ושנה, כיד ה' הטובה החונן לאדם דעת". עד כאן לשונו בשער הספר.

הספר הזה נדפס בבודפסט יחד את הספר „דבר המלכה" בשנת התרצ"א.

בספר הזה ובעיקר בפירושו לספר תהלים משתקפת הערצתו הגדולה והמיוחדת לנעים זמירות ישראל.

ויש חברות מיוחדות בשם „חברה תהלים“ אשר חבריה אומרים כמה פרשיות תהלים בכל יום. בעלי שימושי תהלים היו מיחדים מזמור מיוחד לכל שבת שיש לו סמך ורמז לקריאת הפרשה בתורה באותה שבת. ורשמו כל המזמורים שהם מעין הפרשיות ויש שנהגו לומר אחר התפלה מזמור מעין יום החג או התענית ושאר ימים המצוינים בשנה. וגם לחתונה (מזמור י"ט) ולברית מילה (מזמור י"ב). ומנהג פשוט הוא לומר תהלים בעת עצירת גשמים או בעת רבוי גשמים. הרב יעב"ץ בסידורו רשם י"ג מזמורים לעצירת גשמים, והם: י"ז, כ"ה, ל"ב, פ"ו, ק"ג, ק"ה, ק"ח, ק"ד, קכ"א, קכ"ג, קכ"ד, ק"ל, קל"ו, ואח"כ אומרים יהי רצון מיוחד לזה. ובפרט אומרים תהלים על חולה מזמורים מלוקטים לצורך הזה, ואח"כ תפלת ויהי רצון, כמו שנדפס בכל הסדורים הגדולים ובספרי תהלים מיוחדים (ע"י עבודת ישראל בסוף, רעדעלהיים 1868).

מרדכי גאָלדענבערג.

פון מיינע תפילות

מיין גאָט!

מיט תהלים-קרעניץ בעהענג איך אַלע פּוסטע לעכער

און כ׳רוף: — „איך גיי נאָך דיר. דו העכערער פון העכער!“ —

איך לויף אויף אַלע שטרעקעס — כ׳זע דיך אומעטום...

עס הערשט די שטילע נאַכט און שאָטנס וואַכן שטום....

איך וויל, ווי ר׳ עקיבא, אויסגיין מיט „אחד“,

ווייל איך **בין דיינער,**

דו ביזט **מיינער,**

גאָט, מיין ליבער גאָט!

*

שטילער, שטילער, ווער אַנטשוויגן

ס׳איז די גאַנצע וועלט אַ ניגון;

פידלען זענען ערד און הימל,

סטרונעס — מענטש, און שטיין, און בלימל.

האָרך זיך איין אין שטומען סוד:

זיסער טענער-קלאַנג: „אחד!“ —

א. אלמי.

—

יוחנן הסנדלר זאָגט תורה

תהלים

למנצח מזמור שיר,
מזמור שיר לדוד —
אַזוי שיין געזונגען
האָט אונזער מלך דוד
און ביזן כסא הכבוד
גרייכט דוד׳ס מזמור שיר
און ביז דער מינדסטער טיר
פון מידנסטן קבצנס הויז,
ביז וואַרשטאַט און ביז קלויז
ביז שומר אויפן באַרג,
ביז קרעמער אויפן מאַרק —
און אַלע זאָגן תהלים
מיטן מלך דוד —
פאַר כביכול׳ס כבוד,
פאַרן מענטשנס כבוד — — —
מזמור שיר לדוד —
אַלע אידנס תהלים,
אַלע מענטשנס תהלים,
אַלע וועלטנס תהלים — — —
תהלים — אַ געזאַנג,
תהלים — אַ געדאַנק,
תהלים — אַ געוויין
פון יעדן חוש און ביין.
תהלים — רוף און שבח
פון איינעם און אַ סך,
פון אַלע און אַליין —
און זיבן טויזנט חן
האָט אונזער זיסער תהלים —

לאָמיר זאָגן תהלים,
מזמור שיר לדוד,
מזמור, מזמור שיר —
וואויל איז אייך און מיר!

וועלט-פאַרבאַנד פון תהלים-זאָגער ווערט געגרינדעט אין ירושלים

תל־אביב, אפריל 30 („איטא") — אַ וועלט־פאַרבאַנד פון תהלים־זאָגער וועט דאָ אינגיכן געגרינדעט ווערן, אין איינקלאַנג מיט אַ פאָר־שלאַג פון דעם ליבאַוויטשער רבי, וועלכער געפינט זיך אין ניו־יאָרק.

דער פאָרשלאַג איז גוטגעהייסן געוואָרן דורך הרב הכולל הערצאָג, רב הכולל עוזיאל און רב הכולל דזשינסקי.

די הויפּט־ביוראָ פון פאַרבאַנד וועט זיין אין ירושלים, נים ווייט פון דוד המלך׳ס קבר.

(פון „די אידישע ציימונג", ב. איירעס, 20־טער מאַי 1942.)

*

תהלים-ווערטלאך

ראיתי רשע עריץ... ואבקשהו ולא נמצא

דער בעל־שם־טוב האָט גע־פרעגט:

צוליב וואָס וועט דאָס דוד המלך זוכן דעם רשע־עריץ, וואָס איז אוועקגעקומען?

— ווייל נאָך איין רשע קומט אַ צווייטער, אַ פיל געפערלעכער, זוכט מען שוין דאַן דעם ערשטן...

רבים מכאובים לרשע

דער פסוק זאָגט: „רבים מכאו־בים לרשע והבוטח בד׳ חסד יסו־בבנו". לויט די טעמים לייענט זיך: „רבים מכאובים לרשע והבוטח בד׳" — פרעגט זיך: וואָסערן צו־זאַמענהאַנג האָבן די ווערטער?

דערויף האָט געזאָגט ר׳ מענ־דעלע קאָצקער:

„רבים מכאובים לרשע" — דער רשע האָט פיל צרות און ווייטאָגן. איינער פון זיי איז דאָס, וואָס אויף דער וועלט זיינען פאַראַן „הבוט־חים בד׳" דער רשע קאָן נישט פאַרטראָגן, אַזעלכע וואָס גלויבן אין גאָט...

יהי חסדך ד׳ עלינו כאשר יחלנו לך

ר׳ משה לייב סאַסאָווער האָט זיך אַמאָל אויסגעט׳טענה׳ט מיטן רבונו של עולם:

— מיר, אידן, גלויבן אין דיר, גאָט, אין דיין גוטסקייט, הגם מיר זעען דיך נישט. ווייל מיר האָבן אַ מ ו נ ה אין דיר. אַזוי, אויך, רבונו של עולם, האָב אמונה אין אונז, טו אונז גוטס, הגם דו זעסט נישט אונזערע גוטע מעשים...

לכו בנים שמעו לי

דוד המלך רופט נישט — האָט געזאָגט דער רבי ר׳ שמעלקע — „בואו בנים ושמעו לי". ווייל ער ווייסט, אַז ווען מען קומט צו אים איז מען גוט און פרום. ער זאָגט נאָר: „ל כ ו בנים שמעו לי", אפילו ווען איר גייט אוועק פון מיר, זאָלט איר אויך זיין פרום...

דגלי השבטים

מדברי רז"ל.

ב. „איש על דגלו" (במדבר ב, ב). הדא הוא דכתיב: „ימצאהו בארץ מדבר" וגו' (דברים לב, י). מציאה גדולה מצא הקב"ה את ישראל, שנאמר: „כענבים במדבר מצאתי ישראל" (הושע ט, י). כך „ימצאהו בארץ מדבר"; מדבר היה העולם, עד שלא יצאו ישראל ממצרים; „ובתהו ילל ישימון" (דברים לב, י); תהו ולילה היה העולם, עד שלא יצאו ישראל ממצרים ועד שלא קבלו את התורה. לא עשה כן, אלא כיון שיצאו ישראל ממצרים וקבלו את התורה, מהו אומר? „יסובבנהו יבוננהו" וגו' (דברים לב, י). „יסובבנהו": שהקיפן בענני כבוד; „יבוננהו": שהבינם בדברי תורה; „יצרנהו": אשרי האזנים, ששמעו עד היכן חבבם, עד היכן שמרם, עד היכן נצרם! כביכול עד „כאישון עינו". ראה, היאך שמרם, עד היכן שמרם, היאך נצרם, שאמר האלקים למשה: משה! אמור להם, שיעשו משכן ביניהם, כביכול אני מניח את העליונים ויורד ושוכן ביניהם; ולא עוד, אלא שעשה אותם דגלים לשמו. אמר הקב"ה למשה: עשה אותם דגלים לשמי. למה? שהם בני. שנאמר: „בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים יד, א); והם צבאותי, וכן הוא אומר: „והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים" (שמות ו, ד); וכן הוא אומר: „דגל מחנה יהודה לצבאותם" (במדבר ב, ג). ולפי שהם צבאותי, אעשה אותם דגלים לשמי. הדא הוא דכתיב: „איש על דגלו".

„באותות". סימנין היו לכל נשיא ונשיא: מפה וצבע על כל מפה ומפה, כצבע של אבנים טובות, שהיו על לבו של אהרן. מהן למדין המלכיות להיות עושין מפה וצבע לכל מפה ומפה. כל שבט ושבט נשיא שלו, צבע מפה שלו דומה לצבע של אבנו: ראובן — אבנו אודם, ומפה שלו צבוע אדום ומצוייר עליו דודאים; שמעון — פטדה, ומפה שלו צבוע ירוק ומצוייר עליו שכם; לוי — ברקת, ומפה שלו צבוע שליש לבן ושליש שחור ושליש אדם ומצוייר עליו אורים ותמים; יהודה — נפך, וצבע מפה שלו דמותו כמין שמים ומצוייר עליו אריה. יששכר — ספיר, ומפה שלו צבוע שחור, דומה לכחול ומצוייר עליו שמש וירח, על שם „ומבני יששכר יודעי בינה לעתים" (דה"א יב, לג); זבולן — יהלום, וצבע מפה שלו לבן ומצוייר עליו ספינה, על שם: „זבולון לחוף ימים ישכן" (בראשית מט, יג); דן — לשם, וצבע מפה שלו דומה לספיר ומצוייר עליו נחש, על שם: „יהי דן נחש" (בראשית מט, יז); גד — שבו, וצבע מפה שלו לא לבן ולא שחור, אלא מעורב שחור ולבן, ומצוייר עליו מחנה, על שם: „גד גדוד יגודנו" (בראשית מט, יט); נפתלי — אחלמה, וצבע מפה שלו דומה



זאת היא הארץ...

"אשר תפל לכם בנחלה" — אמר הקב"ה: הארץ שלי היא וישראל שלי הם מוטב שאנחיל את שלי לשלי.

ואלה הם הדגלים

מהי „איומה כנדגלות" (שיה"ש ו' י') — אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע. כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים. (מדרש רבה פ' בוא).

ליין צלול, שאין אדמותו עזה, ומצוייר עליו אילה, על שם: „נפתלי אילה שלוחה")בראשית מט, כא.); אשר — תרשיש, וצבע מפה שלו דומה לאבן יקרה, שמתקשטות בה הנשים, ומצוייר עליו אילן זית, על שם: „מאשר שמנה לחמו" (בראשית מט, כ.); יוסף — שוהם, וצבע מפה שלו שחור עד מאד, ומצוייר לשני נשיאים אפרים ומנשה מצרים, על שם שהיו תול־דותם במצרים; ועל מפה של אפרים היה מצוייר שור, על שם: „בכור שורו" (דברים לג, יז.), זה יהושע, שהיה משבט אפרים; ועל מפה שבט מנשה היה מצוייר ראם, על שם „וקרני ראם קרניו" (דברים לג, יז.), על שם גדעון בן יואש, שהיה משבט מנשה; בנימין — ישפה, וצבע מפה שלו דומה לכל הצבעים; לשנים עשר הצבעים, ומצוייר עליו זאב, על שם: „בנימין זאב יטרף" (בראשית מט, כז.). לכך נאמר „באותות": שסימנין היו להם לכל נשיא ונשיא.

„לבית אבותם" (במדבר ב, ב.). לא היה צריך לומר: אלא „איש על דגלו באותות יחנו בני ישראל", מה תלמוד לומר: „לבית אבותם"? הדא הוא דכתיב: „אשא דעי למרחוק ולפועלי אתן צדק" (איוב לו, ג.). בשעה שאמר הקב"ה למשה: עשה אותם דגלים כמו שנתאוו, התחיל משה מיצר; אמר: עכשיו עתידה המחלוקת להנתן בין השבטים: אם אני אומר לשבטו של יהודה, שישרה במזרח, והוא אומר: אי אפשי אלא בדרום, וכן ראובן וכן אפרים וכן כל שבט ושבט, מה אני עושה? א"ל הקב"ה, משה! מה איכפת לך אין צריכין לך, מעצמם הם מכירין דירתם. אלא דיתיקי יש בידם מיעקב אביהם: כמו שטענו אותו והקיפו את מטתו, כך יקיפו את המשכן. דא"ר חמא בר' חנינא: כיון שבא אבינו יעקב ליפטר מן העולם קרא לבניו, דכתיב: „ויקרא יעקב אל בניו" (בראשית מט, א.), ובירכם וציוום על דרכי האלהים, וקבלו עליהם מלכות שמים. משגמר דבריו, אמר להם: כשתטלו אותי, ביראה ובכבוד לוו אותי, ולא יגע אדם אחר במטתי, ולא אחד מן המצריים ולא אחד מבניכם, מפני שאתם נטלתם מבנות כנען. וכן הוא אומר: „ויעשו בניו לו כן כאשר צום" (בראשית נ, יב.) — בניו, ולא בני בניו. „וישאו אותו בניו" (בראשית נ, יג.). היאך צום? אלא אמר להם: בני, יהודה יששכר וזבולן יטענו מטתי מן המזרח; ראובן ושמעון וגד יטענו מטתי מן הדרום; אפרים ומנשה ובנימין יטענו מן המערב; דן אשר ונפתלי יטענו מן הצפון; יוסף אל יטען, שהוא מלך, ואתם צריכין לחלק לו כבוד; לוי אל יטען. למה? שהוא טוען את הארון, ומי שהוא טוען ארונו של חי עולמים, אינו טוען ארונו של מת. ואם עשיתם וטענתם את מטתי כשם שצויתי אתכם, האלהים עתיד להשרות אתכם דגלים. כיון שנפטר, טענו אותו כשם שצום, שנאמר: „ויעשו בניו לו כן כאשר צום". הוי: „אשא דעי למרחוק ולפועלי אתן צדק": שמיעקב היה בהם דעה, היאך ישרו דגלים; „ולפועלי אתן צדק": זה הקב"ה, שפעל פעולות טובות עם ישראל, וכדי ליתן להם פעולה טובה, שכר שקיימו מצות אביהם, לא צום לחנות דגלים אלא כמצות אביהם; צדק עמהם, שלא שינה הדבר, שלא

יתן מחלוקת ביניהם. לכך נאמר: „לבית אבותם": כענין שהקיפו מטת אביהם כן יחנו, הוי: „לבית אבותם יחנו בני ישראל".

סדר הדגלים כנגד ארבע רוחות העולם

„והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה" וגו׳ (במדבר ב, ג.). הדא הוא דכתיב: „ה׳ בחכמה יסד ארץ" וגו׳ (משלי ג, כ.). ברא הקב"ה ארבע רוחות לעולם: מזרח, מערב, צפון ודרום. מזרח: משם האור יוצא לעולם; מערב: אוצרות שלג ואוצרות ברד וקור וחום יוצאין לעולם; דרום: טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאין לעולם; צפון: משם החשך יוצא לעולם. וכשם שברא הקב"ה ארבע רוחות העולם, כך סיבב לכסאו ארבע חיות, ולמעלה מכולם כסא הכבוד. וכנגדן סידר הקב"ה הדגלים למשה. א"ל הקב"ה: משה! מזרח, שממנו אור יוצא לעולם, יהיה כנגדו יהודה, שהוא בעל מלוכה, שנאמר: „והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה" וגו׳; ועליו שבט יששכר, שהוא בעל תורה, שנאמר: „ומבני יששכר יודעי בינה לעתים" (דה"א יב, לג.), וכן הוא אומר: „והחונים עליו מטה יששכר" וגו׳ (במדבר ב, ה.); ועליו זבולן, שהוא בעל עשירות כמה דכתיב „זבולון לחוף ימים" וגו׳ (בראשית מט, יג.), וכן הוא אומר: „מטה זבולון" וגו׳ (במדבר ב, ז.), „כל הפקודים למחנה יהודה וגו׳ ראשונה יסעו" (במדבר ב, ט.), שכן התורה נקראת ראש: „מעולם נסכתי מראש" (משלי ח, כג.), ואומר: „כי בצל החכמה בצל הכסף" (קהלת ז, יב.), ואומר: „ויעבר מלכם לפניהם וה׳ בראשם" (מיכה ב, יג.). את מוצא בכל מקום יהודה תחלה: לחניות דגל יהודה תחלה, שנאמר: „והחונים קדמה" וגו׳; תחלה לנסיעה, שנאמר: „ראשונה יסעו"; לקרבנות יהודה תחלה, שנאמר: „ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון בן עמינדב למטה יהודה" (במדבר ז, יב.); למלחמה יהודה תחלה, שנאמר: „מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה ויאמר ד׳ יהודה יעלה" (שופטים א. א. ב). וכתוב אחר אומר: „ויאמר ד׳ יהודה בתחלה" (שופטים כ, יח.). וכשיבא המבשר, יהודה מתבשר תחלה, שנאמר: „על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום חגי יהודה חגיך" (נחום ב, א.). הרי מן המזרח. ודרום, „טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאין ממנו לעולם" — יהי כנגדו שבט ראובן, שהוא בעל תשובה, ותשובה מדה טובה, ורחמיו של הקב"ה באים על הבריות בשעה שהם עושין תשובה. הדא הוא דכתיב: „דגל מחנה ראובן תימנה" וגו׳ (במדבר כ, י.); ועליו גד, שהוא בעל גדוד, שנאמר: „גד גדוד יגודנו" (בראשית מט, יט.); ראובן בתשובה וגד בגבורה ושמעון באמצע לכפר עליו. הדא הוא דכתיב: „והחונים עליו מטה שמעון" וגו׳ (במדבר ב, יב.) „ומטה גד" וגו׳ במדבר ב, יד.) „כל הפקודים למחנה ראובן" וגו׳ „ושנים יסעו" (במדבר ב, טז.): שהתשובה שניה היא לתורה. לאחר שהיו נוסעים אלו שני דגלים, היו הלוים נוסעים את המשכן, הדא הוא דכתיב: „ונסע אהל מועד מחנה הלוים" וגו׳ (במדבר ב, יז.).

„מערב אוצרות שלג ואוצרות ברד וקור וחום": וכנגדן אפרים ובנימין ומנשה. ומי יעמוד לפני שלג וברד? אפרים ומנשה ובנימין! שנאמר: „לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את גבורתך" (תהלים פ, ג). ושכינה לעולם במערב בגבול בנימין, שנאמר: „לבנימין אמר ידיד ד' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן" (דברים לג, יב). הדא הוא דכתיב: „דגל מחנה אפרים לצבאותם ימה" וגו' (במדבר ב, יח) „ועליו מטה מנשה" (במדבר ב, כ) וגו' „ומטה בנימין ונשיא" וגו' (במדבר ב, כב) „כל הפקודים למחנה" וגו' „ושלישים יסעו" (במדבר ב, כד): נאה לתורה ולתשובה גבורה, כדי שיתגבר אדם בתורה ויתגבר על יצרו. „צפון משם החשך יוצא לעולם": וכנגדן שבט דן. למה? שהוא החשיך בעולם בעבודת אלילים, שעשה ירבעם שני עגלי זהב; ועבודת אלילים חשך הוא, שנאמר: „והיה במחשך מעשיהם" (ישעיה כט, טו); וחזר ירבעם על כל ישראל, ולא קבלו ממנו אלא שבט דן, שנאמר: „ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב וגו' ואת האחד נתן בדן" (מלכים א, יב, כח. כט). ולכך צוה הקב"ה, שיחנה דן בצפון. הדא הוא דכתיב: „דגל מחנה דן צפונה" וגו' (במדבר ב, כה). ועליו שבט אשר מאיר על החשך, שנאמר: „ולאשר אמר ברוך וגו' וטובל בשמן רגלו" (דברים לג, כד), וכן הוא אומר: „והחונים עליו מטה אשר" (במדבר ב, כז). ועליו נפתלי, שהוא מלא ברכה כדי לפרנס, כמה דכתיב: „נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ד'" וגו' (דברים לג, כג). וכן הוא אומר: „ומטה נפתלי" (במדבר ב, כט) וגו' „כל הפקודים למחנה דן וגו' לאחרונה יסעו לדגליהם" (במדבר ב, לא): שכל מי שעובד עבודת אלילים, הולך לאחור ולא לפנים. לכך נאמר: „ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" (משלי ג, כ).

כשם שברא הקב"ה ארבע רוחות וכנגדן ארבעה דגלים, אף כך סיבב לכסאו ארבעה מלאכים: מיכאל וגבריאל ואוריאל ורפאל. מיכאל בימינו: כנגד ראובן. למה נקרא שמו מיכאל? בשעה שעברו ישראל בים, פתח משה בשירה: „מי כמוך באלים ד'" וגו' שמות טו, יא). משסיים את התורה אמר: „אין כאל ישורון" (דברים לג, כו). „מי כמוך אין כאל" — הרי מיכאל. אוריאל משמאלו: כנגד דן, שהוא בצפון. למה נקרא שמו אוריאל? בשביל תורה נביאים וכתובים, שהקב"ה מכפר עליו ומאיר להם לישראל, שנאמר: „קומי אורי כי בא אורך" (ישעיה ס, א); ודוד אמר: „אל ה' ויאר לנו" (תהלים קיח, כז) — הרי אוריאל; וכן הוא אומר: „כי אשב בחשך ה' אור לי" (מיכה ז, ח). גבריאל מלפניו: כנגד מלכות יהודה ומשה ואהרן, שהיו במזרח. ולמה מקרא שמו גבריאל? ביהודה כתיב: „כי יהודה גבר באחיו" וגו' (דה"א ה, ב), ובמשה כתיב: „ויקרא אל משה" (ויקרא א, א), וכתיב: „ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור" (ישעיה ט, ה) — הרי גבריאל. רפאל כנגד אפרים. למה נקרא שמו רפאל? כדי לרפאות שברו של ירבעם, שיצא מאפרים, שהוא במערב: „אל נא רפא נא לה" (במדבר יב, יג) — הרי רפאל.

מגן דוד

ציור של שני משושלים מורכבים ונעשה בעל שש קצוות (Hexagram), ונחשב לסמל (symbol) של עם ישראל ובפרט הקדישו הציונים את המגן דוד לאות לאומי, ומציירים אותו על דגל ציון. החברה קדישא ביאהאנים-בורג שמה לה לאות את המגן דוד בצבע אדום כנגד הצלם האדום (Red cross) של החברה האנגלית אשר מוצאה משווייץ שש הקצוות רומזות הרבה בקבלה על ארבע רוחות ומעלה ומטה, ובשם מגן דוד יש שש אותיות. גם לשלמה המלך מיחסים אות מיוחד בצורת חמש קצוות (Pentagram) או (Pentacle) שהיה חרות על חותם טבעתו, והיא עזקתא דשלמה מלכא (גיטין ס"ח). וידוע גם בהגדות הישמעאלים, ונוכל לכנותו בשם „מגן שלמה".

ציור מגן דוד נמצא על מצבה של קבר יהודי בעיר טארענטום בדרום איטליא וחושבים שהיא ממאה הג' למספר הנהוג (J. Q. R. XIV 111)

המגן דוד נזכר ראשונה בספר אשכל הכפר להקראי יהודה הדסי שחי' במאה הי"ב (עי' שם פרק רמ"ב המזכיר את מגן דוד עם המלאכים מיכאל וגבריאל ושם המפורש).

צורת מגן דוד נדפסה בראשונה בספר רזיאל המלאך (דפוס אמשטרדם).

המלך קארל הרביעי צוה בשנת 1354 שיהודי פראג יהיה להם דגל אדום עם מגן דוד ומגן שלמה.

במאה הט"ו קבלו היהודים את פני המלך מתיאס מאונגריא בדגל אדום באותות שני מגיני שלמה ושני כוכבים של זהב.
(Schwandtner scriptores Rerum Hungaricarum 11, 148).

מגן שלמה נמצא בכ"י משנת 1073 של סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא (עי' הוצאת איש שלום בראש הספר, ווין 1900). גם נמצא מגן דוד בשמונה קצוות על פתח בית הכנסת המיוחס לרבי יוחנן בן זכאי בירושלם. ומגן דוד של שש קצוות נמצא גם על מטבע נחשת ממאה הי"א בערך (והיא בידי הכותב).

(„אוצר ישראל")

ומי שנפשו חשקה לדבקה בו יתברך בשבחיו, אז ידבר עצמו בספר תהלים, כי אין לנו דבר-גדול יותר מספר תהלים שכלול מן הכל, מרבים שבחים להשי"ת ורבים מזמורים הם של התעוררות תשובה, ורבים מזמורים הם של בקשת מחילה וסליחה, והכל מיד ד' השכיל חיבר דוד המלך עליו השלום, ברוח הקודש, והאומר תהלים הוא כמתפלל והוא כעוסק בתורה. (של"ה).

ט. נוסבלאַט.

דער מגן-דוד אָפּשטאַם

„מגן־דוד" אָדער העקסאַגראַם הייסט דער צייכן, וואָס איז אין גאָר דער וועלט איצט באַוואוסט ווי אַ אידישער סימבאָל. זינט לאַנג אָן פאַרנעמען זיך קונסט־היסטאָריקער, טעאָלאָגן, געשיכטע־פאָרשער, סיי אידן, סיי קריסטן, מיט אויסטייטשן אָט דעם צייכן. עס איז אויף דער טעמע אָנגעקליבן אַ באַרג מאַטעריאַל, וואָס לאָזט זיך קוים אַרומנעמען.

דער נאָמען „מגן־דוד" פאַר די צייכנס איז משמעות ניט געקומען פון העלער הויט. עס לייגט זיך גוט אויפן שכל, אַז פונקט ווי צייכנס, אַזוי האָבן אויך זייערע נעמען זייער אייגענע געשיכטע.

דער העקסאַגראַם איז פאַר אונז איצט דער גוט באַקאַנטער צייכן. פאַראַן פאַרשיידענע דעפיניציעס פון אים. לויט סטזשיגאָווסקי איז דער העקסאַגראַם די געאָמעטרישע דורכשניידונג פון צוויי דרייעקן. לויט גראַטע באַשטייט דער העקסאַגראַם פון צונויפגערוקטע דרייעקן. לויט מיבאַעלים — צוויי אין אַנאַנד אַריינגעשטעלטע דרייעקן. לויט ווינקלער — צוויי ניט־פאַרבונדענע דרייעקן. לויט גרונוואַלד באַשטייט דער מגן־דוד פון צוויי גלייכזייטיקע דרייעקן, וואָס בדרך כלל שניידן זיי איבער איינער דעם אַנדערן אַזוי, אַז זיי בילדן 6 קלענערע דרייעקן, וואָס גרופּירן זיך אַרום אַ זעקסעק ביי זיי אין מיטן. אַזוי באַצייכנט אויך סטזשיגאָווסקי אין אַן אַנדער אָרט דעם העקסאַגראַם ווי 6 דרייעקן אַרום אַ זעקסעק.

אויסטייטשונגען

ווען מען האָט געזוכט אַ זינען, וואָס דער צייכן באַטייט, האָט מען עס אויגעטייטשט צוזאַמען. די פאָרשערס זעען אין אים: שטריכן אָנצופילן אַ פּוסטקייט, קאָסמאָלאָגיש־אַרטראַלע געמעלן, מאַגיש־קבלהשע צייכנס, געאָמעטרישע צאָלן־געמעלן, מאַטעמאַטישע געמעלן, סגולות צו אַ שמירה, צייכנס פון שטיינהאַקערס און סימן פון טעפּערס, רעליגיעזע צייכנס און אַ אידישן סימבאָל, וואַנשטעמפּל און אָרנאַמענטן. ווינקלער מיינט, אַז עס קאָן געמאָלט זיין, אַז עס האָט באַטייט עטלעכע זאַכן מיט אַ מאָל.

אָט די פאַרשיידענע אויסטייטשונגען לאָזן זיך נאָר דערקלערן דורך דעם פריער דערמאָנטן מערקווירדיקן פאַקט, וואָסביידע צייכנס ווערן

אויסגעמישט. עס ליגט זיך שווער אויפן שׂכל, אַז ביידע צייכנס זאָלן שטאַמען פון איין מקור אָדער אַז זיי זאָלן לכתחילה האָבן געהאַט דעם זעלביקן טייטש, הגם זיי האָבן זיך אין משך פון זייער געשיכטע, וואָס נעמט אַרום עטלעכע טויזנט יאָר, געטראָפן גלייכצייטיק אין לעבן אַנאַנד.

די ביזאַנטיקע סותרדיקע אויסטייטשונגען האָבן בכן ניט געקאָנט אויפקלערן, וואָס באַטייט אין עצם דער מגן־דוד, וואָס איז איצט דער אָנערקענטער אידישער סימבאָל.

אָבער מען מוז אָפּשיידן די פראַגע וועגן דעם, ווי אַזוי דער מגן־דוד איז אויפגעקומען, פון דער פראַגע, ווי אַזוי ער איז געוואָרן אַ אידישער סימבאָל. די איצטיקע אַרבעט איז אויסן פעסטצושטעלן, וואָס פאַר אַ שייכות עס איז פאַראַן צווישן אָט דעם צייכן און דעם אידנטום. פאַר אָט דעם צוועק האָט די פראַגע, צי דער צייכן האָט אַן אוניווערסאַלן כאַראַקטער און איז אין דעם קרייז פון יהודה און ישראל געוואָרן אַ סימבאָל, קיין באַזונדערן באַטרעף ניט.

געשיכטע פון די צייכנס

דער אמת קנאַפּער אַרכעאָלאָגישער מאַטעריאַל וועגן דעם העקסאַגראַם אין אידישן עבר גיט אַזאַ בילד.

דעם עלטסטן העקסאַגראַם מיט ענלעכע קאָנצענטרישע קרייזן אין מיטן וואָס מען ווייס ביז איצט האָט מען געפונען אין גזר אויף אַ ליימענעם שערבל, און ער שטאַמט פון דער פאַר־ישראלדיקער צייט. דאָס איז אַ פראַגמענט, וואָס ווייזט אָן ספק אַ העקסאַגראַם. ער שטאַמט פון דער צייט צווישן 1600 און 1400 פאַר קר'. גראַד דאַנקע שאַצט דאָס עלטער פון דעם אַרכעאָלאָגישן געפינס אויפן 13־טן י"ה. ווייטער געפינען מיר דעם העקסאַגראַם אין 7־טן יאָרהונדערט פאַר קר' אויף אַ זיגל אין צידון. דאָרט געפינט ער זיך אין דער צווייטער שורה „אויף צו פאַרפילן דעם אָרט". אין דעם אָרנאַמענט פון די פריזן פון דער שול אין תל־חום (כפר נחום) געפינען זיך פענטאַגראַמען און העקסאַגראַמען. אויף אַ מצבה אין טאַרענט (איטאַליע) געפינט זיך דער העקסאַגראַם אויף אַ מצבה פון 3־טן יאָרהונדערט נאָך קר'. שפּעטער געפינען מיר אים ביי די קראָים. אויף אידישע מצבות געפינט מען אים אַ סך מאָל אין 10־טן יאָרהונדערט. אין „אשכול הכופר" פון דעם קאַראים יהודה בן אליה הדסי (אַרום 1148) ווערט דער העקסאַגראַם שוין אָנגערופן מגן־דוד. דורך דער קבלה, בפרט דורך דעם אר"י, איז דער מגן־דוד געוואָרן אַ באַליבטער סימבאָל ביי אידן. אויף אַלטע כתב־יד'ן פון די תימנים געפינט מען אָפט דעם העקסאַגראַם. אַ סך גרויסע אידישע קהילות האָבן אין משך פון דער צייט אָנגענומען דעם מגן־דוד ווי זייער הערב. די אַמעריקאַנער אידישע פאַרלאַג־געזעלשאַפט האָט דעם צייכן איינגעפירט ווי איר עמבלעם אין יאָר 1873. די

בילוּיים האָבן אים אָנגענומען אין 1881. שפּעטער האָבן די חובבי־ציון און די פּאָליטישע ציוניסטן זינט הערצלען אָנגענומען און פאַרשפּרייט דעם מגן־דוד ווי אַן אַלגעמיין אידישן צייכן.

ווען איז דער מגן־דוד געוואָרן דער סימבאָל פאַרן אידנטום? די שאלה איז נאָר אומדירעקט שייך אַהער. עס קאָן מיט רעכט אויסדוכטן, אַז אויב מען וועט אויפקלערן דעם זינען פון דעם צייכן, וועט זיין אַנט־וויקלונג צו אַ סימבאָל זיך ארויסרוקן אין אַ נייער שיין. וואָסער געדאַנק קאָן אויסדריקן אונזער מגן־דוד? אין וואָסער תקופה פון אונזער געשיכטע איז דער דאָזיקער געדאַנק אויפגעקומען? וואו קאָן זיך געפינען פאַר אָט דעם צייכן אַ ליטעראַרישער אויפווייז אין אונזערע עלטסטע שריפטן, אַזוי ווי פאַר אונזער מנורה?

די 13 פעלדער־טיילן פון „מגן־דוד"

ווען איז דער מגן־דוד געוואָרן דער סימבאָל פאַרן אידנטום? די אַכט אַלע ליניעס וואָס שניידן זיך, קאָן מען גרינג אויסגעפינען, אַז די צוויי דרייעקן וואָס ליגן איינער אויפן אַנדערן בילדן דריי שניטפּונקטן. ווייטער קאָן מען קאָנסטאַטירן, אַז אויב מען צייכנט אַריין דעם מגן־דוד אין אַ קרייז, צעטיילט ער דעם שטח פון קרייז אין 13 פעלדער. שטעלט זיך די פראַגע, צי איז אין אָט דער טיילונג פון דעם קרייז־שטח אין 13 פעלדער ניט געווען קיין באַזונדער כוונה, און צי האָבן מיר דאָ ניט צו טון מיט אַ ספּעציעלן בילד, וואָס פאַר דעם איז געווען אַ באַשטימטע סי־טואַציע אין אונזער געשיכטע.

עס איז אַלגעמיין באַקאַנט, וואָס פאַר אַ באַטייט די צאָל דרייצן און צוועלף האָבן אין אונזער געשיכטע, באַזונדערס וויכטיק איז די צאָל צוועלף שבטים. דורך דעם וואָס דער שבט יוסף האָט זיך געטיילט אויף צוויי, איז די צאָל געוואָרן 13. אַזוי אַרום באַקומט די צאָל 13 פאַר אונ־זער באַטראַכטונג אַ באַזונדער באַטייט. עס איז טאַקע פאַראַן אַ געשיכט־לעכע סיטואַציע, וואו עס האָט געשפּילט אַ וויכטיקע ראָלע די טיילונג אין דרייצן שבטים, און אויך די טיילונג פון אַ קרייז־שטח אין 13 חלקים, דאָס איז דער שטח פון די שבטים וואָס האָבן געדאַרפט אויפשלאָגן זייער מחנה (לאַגער). דאָס איז די מחנה פון די שבטים פון ישראל, ווי זי איז באַשריבן אין במדבר קאַפּיטל ב׳. דאָרט שטייט אַזוי:

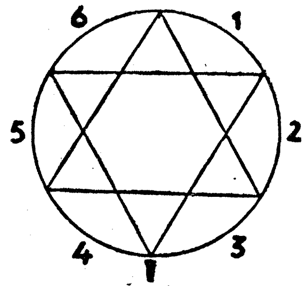
איש על דגלו באתת לבית אבתם יחנו בני ישראל מנגד סביב לאהל מועד יחנו. והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה וכו׳.

„איטלעכער ביי זיין פאָן אין די צייכנס פון זייער בית־אָב זאָלן זיך לע־גערן די בני ישראל; קעגנאיבער אַרום דעם אהל־מועד זאָלן זיי זיך לעגערן. און לעגערן זאָלן זיך אויף פאָרנט, אין מזרח־זייט די פאָן פון מחנה יהודה א. אַז. וו."

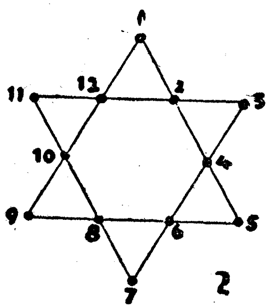
פון דעם פשט פון די ווערטער אין דעם קאפיטל אין „במדבר“ איז צו זען, אז דער גאנצער לאגער האט געהאט די פארעם פון א קרייז. פאק־טיש איז די עלטסטע פארעם פון א לאגער פון א חייל א קרייז. אזא לא־גער אין פעלד געפינט זיך אויף א רעליעף פון אשורבניפל II, און אין מיטן פון אים שטייט דעם קיניגס געצעלט. אויך האבן זיי געהאט א קיי־לעכדיקן לאגער. וויכטיקע באווייזן דערפאר, אז די שבטים פון ישראל האבן געהאט א קיילעכדיקן לאגער, געפינען זיך אין תנ"ך. אין שמואל א׳ י"ז 20 ווערט געבראכט אזא לאגער: ער הייסט דארט ה מ ע ג ל ה . לוטער פארטייטשט דאס דאזיקע ווארט פאלש „וואגנענבורג“. קויטש שטעלט צו צו אט דעם ווארט א הערה, אז עס ווערט דא געברויכט אנאכראניסטיש, און אז דאס איז מן הסתם א טעכנישער טערמין פאר דעם וואל ארום לאגער, אז עס רעדט זיך וועגן א באפעסטיקטן לאגער. נאר עס איז קיין שום ספק ניט, אז מעגלה באטייט א קיילעכדיקער לא־גער. אן ענלעכן קיילעכדיקן לאגער האט געהאט אויך שאול, לויט שמואל א׳ כ"ו, 5: „במעגל“. מיט אן אנווייז אויף די צוויי פסוקים אין שמואל א׳ רעדט פראפעסאר קרויס וועגן א „לאגער־רינג“.

אויב אין קאפיטל ב׳ פון במדבר ווערט באצייכנט דער סדר אין דער מחנה־ישראל ווי „מנגד סביב לאהל מועד“, איז דאך קיין שום ספק ניט, אז עס רעדט זיך וועגן א קיילעכדיקן לאגער. אט אין דעם קיילעכדיקן לאגער שטעלן זיך אוים דרייצן שבטים פון ישראל מיט זייער הייליקטום, דעם אוהל־מועד, אין צענטער. דער שבט לוי לעגערט זיך אין מיטן דעם לאגער נאך אלע פיר זייטן, דאס הייסט אויך ארום דעם אוהל־מועד. די צוועלף שבטים זיינען אויך געלעגערט מנגד סביב (פון דער וויטנס ארום), אין די פיר זייטן פון דעם אוהל, און דערביי בילדן דריי שבטים איין איינהייט, אזוי צו זאגן, איין מיליטערישע גרופע, און איטלעכע מיט איר באזונדער אויפגאבע. דעריבער ווערן זיי אנגערופן: דגל מחנה יהודה, דגל מחנה ראובן, א. אז. וו. דער קיילעכדיקער לאגער, סיי ער איז באפעס־טיקט, ארומגעמויערט, אדער ער איז אפן, שטייט סטראטעגיש העכער ווי יעדער מין אנדער לאגער. די פארטיידיקער קאנען דא פארנעמען א סך א קלענערן שטח, ווי דאס איז מעגלעך א שטייגער ביי א פירעקיקן לאגער. דורך דעם דערגרייכט מען א באזונדערע געשלאסנקייט. אין א לאגער, וואס מען קאן אנפאלן אויף אים פון אלע זייטן, מוז מען זארגן דערפאר, אז עס זאל זיין וואו צו האלטן די רעזערוון. מען ווייס אויף זי־כער, לויט דעם פשט פון דעם פסוק אין במדבר, אז דער מיטן פון דעם לאגער, „בתוך המחנות“, פארנעמט דער אוהל־מועד, דירעקט ארום אים געפינט זיך די „מחנה הלוים“, אויך אין אלע זייטן, דעריבער פארנעמען די מזרח־זייט נאר משה, אהרן און זייערע קינדער, מן הסתם די אנפי־רונג פון די שבטים. אזוי איז אין במדבר קאפיטל ג׳. עס קאן נישט גע־מאלט זיין, אז די איבעריקע שבטים זאלן זיך האבן אויסגעשטעלט אין

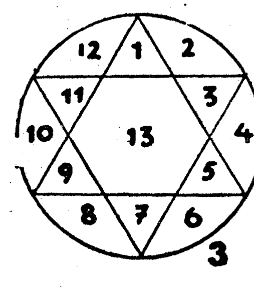
אַ קרייז. ווען אַפילו די צאָלן וואָס ווערן געבראַכט אין חומש זיינען אויס־גערעכנט אויף גימטריאות, על כל פנים וואָלט די גרויס פון דעם לאַגער, וואָס האָט געדאַרפט אַריינגעמען אַלע צוועלף שבטים איינעם לעבן דעם אַנדערן אין איין קרייז, געווען סטראַטעגיש שלעכט, און בכלל אַן אומ־מעגלעכע זאַך. פון דעם סטראַטעגישן שטאַנדפּונקט איז ניט אַנדערש נויטיק צו זאָרגן פאַרן רעזערוו, דאָס הייסט אייניקע שבטים אין דעם קייַלעכדיקן לאַגער מוזן געהאַלטן ווערן גרייט הינטער דער לעצטער ליניע, וואָס דאַרפן די ערשטע אָנהויבן דעם קאַמף, און זיי דאַרפן שטיין אין אַזאַ פּאָזיציע, אַז זיי זאָלן קאָנען באַשיצן דעם גאַנצן לאַגער. בכן מוז מען איינטיילן דרייצן שבטים ביי די דערמאָנטע סטראַטעגישע טעמים אין אַ קיילעכדיקן לאַגער, אָדער פשוט געדעדט צעטיילן אַ קרייז אין 13 פעל־דער. מיר וועלן שוין, אַז אונזער צייכן, דער מגן־דוד, טיילט איין אַ קרייז אין 13 פעלדער. פּרואווט מען איצט צו צייכענען לויט דעם מגן־דוד דעם סדר פון דער מחנה־ישראל, לאָזט זיך אויס, אַז אָט דער צייכן שטעלט מאַקע פאָר אַ קיילעכדיקן לאַגער, וואָס אין אים גייען אַריין אין צוויי קרייזן צו זעקס שבטים! (אין מיטן געפינט זיך דער דרייצנטער שבט, לוי, מיט אוהל־מועד). די צייכענונגען דאָ באַווייזן דאָס קלאָר.



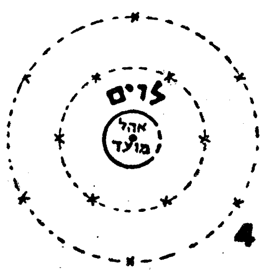
1. צעטיילונג פון אַ קרייז־ליניע דורך אַ מגן־דוד.



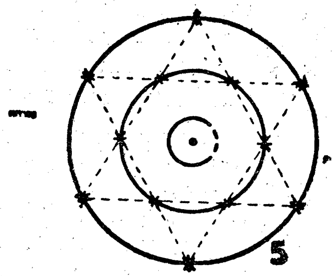
2. די 12 שניידפּונקטן אין אַ מגן־דוד.



3. אַ קרייזפלאַך צעטיילט אויף 13

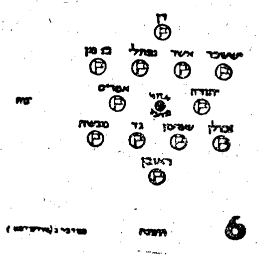


4. די 12 שבטים לעגערן זיך אין 2 קרייזן אַרום דעם אוהל־מועד וואָס גע־פינט זיך מיט די לוויים אין מיטלסטן קרייז.



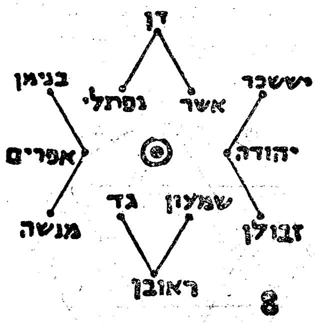
5

.5 די 12 שבטים איינגעאָרדנט אין 2 פורעמען דורך דער פאַרבינדונג פון די שטאַנדטרעגער פון די איינציקע שבטים „מסביב נגד אוהל מועד" די גרונט־שטריכן פון אַ מגן־דוד.



6

.6 די מחנה ישראל לויט במדבר קאַפּ. ב'. די שבטים לעגערן זיך אין 4 זייטן אַרום דעם אוהל־מועד.



8

.8 איינטיילונג פון די שבטים צו דריי אין איין שוצגרופּע־מחנה. אויף דער צייכענונג זיינען 4 מחנות: יהודה, ראובן, אפרים, דן. אַזוי האָט אויך אויסגעזען דער סדר פון דעם מאַרש פון די שבטים לויט במדבר קאַפּ. ב' און י'.



7

.7 די מחנה לויים אַרום דעם אוהל־מועד (דאָס איז דאָס 13־טע פעלד אין דעם קיילעכדיקן לאַגער).

מען מעג בשער זיין, אַז די פעלדמאַפּע אָדער די לאַגער־מאַפּע, וואָס איז געווען נייטיק אויף אונטערצוהאַלטן אָרדענונג און צוליב סטראַטעגי־שע צוועקן, איז געווען אין פּרינציפּ אונזער צייכן. פאַרשטייט זיך, אַז מען מוז אָננעמען, אַז די לכתחילהדיקע פאָרעם האָט פאַרגעשטעלט אונזער פיגור נאָר אויף רוי, און ערשט שפּעטער איז געקומען די גענויע געצייכנ־טע פיגור.

אַזוי אַרום ווערט לויט דעם אָנווייז פון קאַפּיטל ב' פון במדבר אויפ־

קודשא בריך הוא, אורייתא וישראל

זהו

יסוד אומתנו

קודשא בריך הוא, די תורה און ישראל

זענען

אונזער נאציאנאלע גרונדלאגע



רק בארצנו ועל יסוד האידיאלים עתיקי־יומין שלנו ועל המסורה מאלפי שנים נוכל להמשיך קיומנו הלאומי ולחיות חיי כבוד ודרור, כצבור וכיחיד.

בלויז אויפן יסוד פון אונזער טויזנט יאָריקער טראַדיציע און אויפן באָדן פון אונזער אייגן לאַנד וועלן מיר קענען לעבן, הן אַלס פאָלק און הן אַלס יחידים, אַ פרייען נאַציאָנאַלן ווירדיקן לעבן.

געשטעלט אַ פעלדלאַגער, וואו עס לעגערן זיך די 13 שבטים אין 3 קאָנ־צענטרישע קרייזן, צום באַזונדערן שוץ פון דעם הייליקטום פון דעם, וואָס געפינט זיך אין צענטער. (פאַרגלייך דעם סוד פון מטטרון לויט דעם „ספר יצירה" און די באַצייכענונג פון גאָט ווי „המקום"!). אין דעם ערשטן זיכערונג־קרייז איז דער אָרט פאַר זעקס שבטים, און אין דעם צווייטן קרייז, וואָס דינט פאַר אַ רעזערוו, געפינען זיך די צווייטע זעקס שבטים, דערביי לאָזט זיך אויס, אַז די כוחות־פאַרהעלטענישן זיינען אין דעם ערך פאַרטיילט אין איטלעכן קרייז. אין דעם לעצטן קרייז אין מיטן גלייך פאַרן אוהל־מועד זיינען די לויים דער לעצטער רעזערוו. אָט דער צווייטער און לעצטער רעזערוו איז צו גלייך לייב־גוואַרדיע. דער אָרט פון דער אָנ־פירונג פון דעם בונד פון די ישראַלישע שבטים געפינט זיך אויך אין מזרח־זייט פון דעם אוהל־מועד, וואו עס שטייען אויך משה און אהרן מיט זיינע זין. עס איז ניט צו לייקענען, אַז מען האָט דאָ צו טון מיט אַ גע־ניאַלן סטראַטעגישן גאַנג, וואָס פאַרזאָרגט אַן אויסגעצייכנטע פאַרטיי־דיקונג אין אַלע זייטן פון דעם לאַגער. עס איז דאָ געזאָרגט צו באַשיצן קעגן אַן אָנפאַל פון די הויפּט־ריכטונגען מזרח, מערב, דרום, צפון, און אויך פון די צווישן־ריכטונגען: דרום־מזרח, דרום־מערב, צפון־מערב און צפון־מזרח. חוץ דעם האָט אָט דער סדר נאָך אַ מעלה: איטלעכע דריי שבטים בילדן אַן אייגענע פאַרטיידיקונג־גרופּע אונטערן אָנפיר פון יהודה, ראובן, דן, גד, וואָס איטלעכע פון זיי דאַרף קודם כל פאַרטיידיקן איר אייגענע פּאָזיציע, און קאָן, ווען עס איז נויטיק, קומען צו הילף דער שכנישער גרופּע, אָן צו מוזן פאַרלאָזן איר אייגענעם פּלאַץ און צו שטעלן אין סכנה די אייגענע גרופּע און פּאָזיציע. **דער מגן־דוד איז בכן דאָס בילד און דער סימבאָל פון דער פאַראייניקונג פון די שבטים פון ישראל אין אַ קאַמפּבונד צום שוץ פון דעם שותפישן הייליקטום.**

פון דעם שטאַנדפּונקט באַקומען די אָנווייזן אין במדבר קאַפּיטל ב', אַז די גרופּע יהודה מיט יששכר און זבולון דאַרף האָבן איר לאַגער אין מזרח־זייט, אַ באַזונדערן זינען. אין דער זעלביקער זייט געפינט זיך אין אַ דירעקטער פאַרבינדונג דער אָרט פון „משה, אהרן און זיינע זין", דאָס הייסט די אָנפירונג פון די שבטים. אין דער ריכטונג מאַרשירן די שבטים פאָראויס. די גרופּע יהודה איז אויך די שטאַרקסטע לויט דער צאָל. נאָך איר גייט די דרומדיקע גרופּע ראובן מיט גד און שמעון. דער סדר פון דעם מאַרש אין פּרשה „בהעלותך" איז צו פאַרשטיין ערשט אויפן סמך פון דעם סדר אין לאַגער. אין דעם סדר ווי זיי האָבן גערוט, אַזוי האָבן זיי מאַרשירט. אויף דער קשיא, וואָס מען האָט געפרעגט פון פאַר־שיידענע זייטן, ווי אַזוי קאָן געמאָלט זיין אַ מאַרש אין דער פאָרם פון אַ קרייז, איז גרינג צו ענטפערן, ווען מע שטעלט זיך פאָר דעם סדר פון

דעם לאגער און פון דעם מארש פון די שבטים, ווי ער איז צונויפגעשטעלט פון 4 גרופעס צו 3 שבטים, וואס זיינען צווישן זיך פארבונדן.

אונזער דערקלערונג פון דער מחנה־ישראל, אז זי איז געווען איינגעטיילט אין 13 פעלדער, אזוי ווי עס ווייזט די צייכענונג פון מגן־דוד, גיט צו פארשטיין, פאר וואס איז דער סדר פון די שבטים אין „במדבר" איינגעשטעלט געווארן, אזוי ווי דאס איז. די פראגע, וואס עס שטעלט מארטין נאט, לויט וואסער פרינציפ זיינען די שטאמען געווארן איינגעטיילט, און זיין השערה, אז די איינטיילונג פון די 4 גרופעס אויף די פיר זייטן פון דער וועלט איז געמאכט געווארן לויט א פרינציפ וואס מיר קאנען אים איצט ניט וויסן, און אז די צונויפשטעלונג פון די איינציקע גרופעס איז געמאכט געווארן אויפן סמך פון א מעכאנישער איינטיילונג פון די שבטים לויט זייער צאל, באקומט לויט די ביזאהעריקע אויספירן איר דערקלערונג. די איינטיילונג פון די שבטים איז געמאכט געווארן טאקע איבער סטראטעגישע טעמים. די גרופע אונטער דער אנפירונג פון יהודה איז געווען דער אוואנגארד, זי האט זיך געלעגערט אין מזרח־זייט, פון וואנען מען האט זיך געקאנט ריכטן אויפן הויפטאנפאל. אין אט דער ריכטונג איז אויך געגאנגען דער מארש פון די שבטים. די צווייטע גרופע לויט איר מדרגה איז געשטאנען אונטער דעם אנפיר פון שבט דן און האט געהאט צו באשיצן דעם דרום. אזוי ארום איז פארן סדר פון דעם לאגער און פון דעם מארש געווען נויטיק אנצוהויבן מיט דער ווענדונג קיין מזרח און פירן ווייטער דעם סדר פון דעם לאגער אין א קרייז קיין דרום־מערב און צפון. מיט דעם פאקט וועגן דעם שטענדיקן סדר, וואס עס האט אפגעהיט די מחנה־ישראל, האט מען פארבונדן אסטראלע קאמבינאציעס. אויב עס איז קיין ספק ניט, אז אין אט דעם אויסטייטש לאזט זיך אויפווייזן די השפעה פון בבל, מעג מען אבער אויך אננעמען, אז די אסטראלע אויסטייטשן פון דעם סדר פון דעם לאגער פון די שבטים און די אסטראלע אויסטייטשן פון דעם מגן־דוד האבן געפרואווט פארבינדן זיך מיט א גדעכעניש וועגן דעם צוזאמענהאנג צווישן דעם מגן־דוד און צווישן דעם סדר פון דעם לאגער.

שוין פריער איז געווארן אנגעוויזן דערויף, אז דער נאמען פון אונזער צייכן, וואס איז דער עסקיז פון דעם סדר פון דעם לאגער פון די 13 שבטים, האט זיין אייגענע געשיכטע, וואס דארף נאך ווערן אויסגעפארשט. פאר וואס דער דאזיקער צייכן איז אין דער פאלקס־טראדיציע געווארן פארבונדן גראד מיט דודס נאמען, קאן אפשר ווערן דערקלערט דערמיט, וואס דוד איז דאך געווען דער עצם באשעפער פון דער מלוכה און דער פאראייניקער פון די שבטים, וואס האט מיט דעם היל פון די שבטים באנייט די אלטע פארלארן געגאנגענע פאליטישע טראדיציע פון דעם געשלאסענעם בונד. אזוי ארום איז אין דעם מגן־דוד פארבארגן א טיפער און וויכטיקער

ענין: ע ר א י ז ד ע ר צ י י כ ן פ ו ן ד ע ר א י י נ ה י י ט פ ו ן ד י ש ב ט י ם פ ו ן י ש ר א ל, פ ו ן ד ע ם ב ו נ ד פ אַ ר ק אַ מ ף א ו ן ש ו י ץ אַ ר ו ם ד ע ם ש ו ת פ י ש ן ה י ל י ק ט ו ם. אָט דער טיפער אינעווייניקסטער זינען, הגם ער איז אין משך פון דער צייט פאַרגעסן געוואָרן, קאָן צום בעסטן דערקלערן די לאַנגלעביקייט פון אָט דעם צייכן אין אונזער געשיכטע.

דעריבער דאַרף אָנגעוויזן ווערן, אַז אויך פיל נייע ריכטונגען אין אידנטום האָבן אָנגענומען אָט דעם צייכן ווי אַן אַלטן אַלגעמיין־אידישן צייכן אָדער סימבאָל. אַזוי למשל די קראים, ווייטער די מיסטישע רעליגיעז־נאַציאָנאַלע ריכטונג פון דער קהילה, די חובבי־ציון, צו לעצט דער פּאָליטישער ציוניזם. דאָס זיינען אַלץ ריכטונגען און באַוועגונגען, וואָס האָבן מיט זייערע דאָקטרינעס און צילן געהאַט אין זינען כלל־ישראל.

אָבער אויך יענע נייע רעליגיעס, וואָס זיינען אַרויסגעגאַנגען פון דער אידישער, ווי דער קריסטנטום אין זיין ערשטער צייט און דער איסלאַם, האָבן גלייך אין אָנהויב אונזער צייכן, מן הסתם ווי אַן אַלט־אידישן צייכן. פון דעם קריסטלעכן קרייז איז ער אין גיכן אַרויסגעשטופּט געוואָרן, פּונקט ווי די מנורה, וואָס טרעפט זיך אויך אין אָנהויב פון קריסטנטום, מן הסתם ווי אַ ריין אידישער סימבאָל, בעת ווען אין איסלאַם האָט ער זיך אויפגעהיט ביזן היינטיקן טאָג. די חובבי־ציון האָבן אים אָנגענומען אין יאָר 1881, ווי עס איז צו זען פון אַ בריוו פון מרדכי בן הלל הכהן צו ז. ד. לבונטין. דאָרט שטייט: די מיטגלידער פון דעם קאָמיטעט האָבן געטראָגן אַ דוד־שטערן, וואָס אין אים איז געווען איינגעהאָפטן דאָס וואָרט „ציון".

אין יענער צייט האָט זיך אַנטוויקלט ווידער אַ מאָל אַ דיסקוסיע וועגן מגן־דוד. אין אַ בריוו פון דעם סקולפּטאָר מאַרק אַנטאָקאָלסקי צו סטאַסאָוון פון יאָר 1879 לייענען מיר: „וואָס איז שייך אַ געוויסן גאָרדאָן, וואָס וועגן אים שרייבט איר מיר, אַז ער פאַלט אָן אויף אונז, וואָס מיר גיבן צו דעם מגן־דוד דעם באַטייט פון אַ אידישן עמבלעם, בין איך באמת נשתומם איבער דער אומגעלומפּערטקייט פון דעם הער גאָרדאָן. אָבער ווען דער ענין איז שוין אַזוי, וועל איך זאָגן, אַז לויט מיין קוק, איז דאָס פאַר מיר אַלץ איינס, צי אָט דער עמבלעם איז געווען אין אַלטערטום אָדער ניט, און אין קלאַמערן וואָלט איך נאָך געזאָגט, אַז עס האָט דאָך אין דודס צייט ניט געקאָנט ווערן באַשאַפן. צי ער איז געשאַפן געוואָרן אין 14־טן יאָרהונדערט, פריער אָדער שפּעטער, פאַר מיר איז גענוג, וואָס ער באַשטייט שוין לאַנג, און ער באַשטייט אין פאָלק זייער שטאַרק, אַזוי זייער, ווי עס זיינען פאַראַן ביי יעדן פאָלק אַלע מעגלעכע לעגענדעס, מעשהלעך, מסורות און עמבלעמען".

אין אָנהויב פון דעם פּאָליטישן ציוניזם איז ווידער געשטעלט געוואָרן די פראַגע וועגן אַן אייגענעם צייכן, וואָס זאָל דינען ווי אַ סימבאָל. באַוואוסט איז יענער אָרט אין דער „אידישער מלוכה", וואו הערצל רעדט

וועגן דער אידישער פאָן מיט די זיבן גילדענע שטערן ווי די זיבן גילדענע שעה פון אונזער אַרבעטסטאָג. אָבער אין פאַרשיידענע ציוניסטישע גרופּעס האָט מען שוין דעמאָלט באַנוצט דעם מגן־דוד ווי אַ סימבאָל און צייכן. אַזוי איז געקומען דערצו, אַז מען האָט צו ערשט פּשוט הערצלס זיבן שטערן געצייכנט אַרום דעם מגן־דוד. דוד וואָלפזאָן דערציילט, ווי אַזוי ער האָט באַשטעלט די ציוניסטישע פאָן פאַר דעם ערשטן קאָנגרעס אין באַזעל, און האָט געהייסן צוהעפטן אויף איר דעם מגן־דוד ווי אַ הערב.

דעם 30־טן נאָוועמבער 1896 האָט הערצל זיך געטראָפן מיט קאָלאָנעל גאָלדסמיד אין ענגלאַנד. די ראָמאַנטישע געשטאַלט פון דעם קאָלאָנעל האָט אויף הערצלען געמאַכט אַ שטאַרקן רושם. הערצל דערציילט וועגן דעם אין זיינע טאָגביכער. אין איין אָרט שרייבט ער: „ער האָט מיר געוויזן די פאָן פון די חובבי־ציון: צייכנס פון די צוועלף שבטים“.

אין מאַי 1898 באַטראַכט הערצל אין דער קאָרעספּאָנדענץ מיט ד״ר מאַקס באָדענהיימערן אויספירלעך די פראַגע פון דעם מגן־דוד. ווען הערצל האָט אין מאַי געקראָגן פון ד״ר מאַקס באָדענהיימער אַ בריוו, וואָס אויף אים איז געווען אָנגעקלעפּט אַ מאַרקע, וואו עס איז געווען אָנגעצייכנט אַ מגן־דוד מיט 12 שטערן אַרום אים, האָט אים הערצל געשריבן וועגן מגן־דוד אָט וואָס: „אייערע צוועלף שטערן אַרום זיינען שוין דערפאַר מגן־דוד גופא. אַזוי איז די טראַדיציע פון דעם זינען פון מגן־דוד, אַז ער נִיט ריכטיק, ווייל די צוועלף שבטים זיינען דאָך שוין בכלל אין דעם איז דער סימבאָל פון די צוועלף שבטים, געקומען צו הערצלען איבער גאָלדשמידן. הערצלס השערה, אַז דער מגן־דוד סימבאָליזירט די צוועלף שבטים, האָט אין מיר דערוועקט דעם חשק צו מיין אַרבעט וועגן דער געשיכטע און דעם זינען פון דעם מגן־דוד.

מאד מאד הוה שפל רוח...

אברהם אבינו האָט אין זיין גרוים עניוות זיך אויסגעדריקט: „ואנכי עפר ואפר“ (בראשית יח. כ״ז).

משה און אהרן האָבן ערקלערט: „ונחנו מה“ (שמות טז. ז.).

דוד המלך האָט געזאָגט: „ואנכי תולעת ולא איש“ (תהלים כב. ז.).

אָבער נאָך אַ גרויסע מדרגה פון עניוות איז — גאָרנישט צו זאָגן...

(רבי ברוך מעזשיבוזשער)

ה. ברגמן.

„מגן דוד" — „כוכב הגאולה"

מיום שהלכו לעולמם התיאולוגים הגדולים של היהדות במחציתה הראשונה של המאה הי"ט — שטיינהיים, בן־אמוזג, והרב הגאון ר' שמשון רפאל הירש והאחרים, — לא קמו שוב תיאולוגים בישראל.

היהודים המתבוללים, שמנקודת תפיסתם את היהדות כדת בלבד היה עליהם לפתח תיאולוגיא ישראלית, תש כח יהדותם; הסובסטנציא היהדות שלהם נדלדלה ונתרוקנה ולא נשאר בהם כח ליצירה.

היהודים הלאומיים, מתנגדיהם, ראו עם ישראל „ככל הגויים". מקום לתפיסה דתית, להבנת הדת, לקשר שבין האומה לבין אלוהיה, לא היה כלל באסכולה של הרעיון הלאומי היהודי. הרצל — לדאבוננו — הכריז כידוע, שהדת היא ענינו הפרטי של כל אחד. הנוסח, הלקוח מן הסוציאל־דימוקרטיא, עבר בלי שנוי משם אלינו, אל עולם אחר לגמרי, שתפיסתו והבנתו הן בלתי־אפשריות לחלוטין בלי זיקה דתית. וכך נאלמה התיאולוגיא שלנו במשך שני דורות. רק משנתחזקה, בהשפעת התנועה הלאומית, הסובסטנציא היהודית גם אצל הבלתי־לאומיים מצד אחד, ומאידך נתגבשה אצל אחדים מהוגי־הדעות בקרב הלאומיים, מתוך התעמקות ביסודות הקיום הישראלי, ההכרה, שהיהודים הם „גוי אחד בארץ", נוצרה האפשרות לחדוש התיאולוגיא היהודית. ועד כמה שאפשר למצוא בכלל סימני תנועה כזאת, הרי הם קשורים בשמו של לוי (פרנץ) בן שמואל רוזנצוייג וספרו „כוכב הגאולה" („Stern der Erlösung") (המהדורה הראשונה יצאה בתרפ"א, השניה ב1930); רוזנצוייג זכה להיות מורה לרבים, המחפשים את הדרך אל היהדות לא רק על ידי מפעלו הספרותי, אלא גם על ידי קדושת חייו ומותו.

רוזנצוייג בא מהיגל. ספרו „היגל והמדינה" ויתר כתביו על היגל נחשבים לטובי המחקרים, שנוצרו על היגל בדור האחרון. אולם תורתו ב„כוכב־הגאולה" נוצרה מתוך עזיבתו את תורת היגל. הניגוד להיגל נעשה אצלו — כמו אצל קירקגור הדיני — לכח מניע ביצירת הפילוסופיא של האמונה. מעל לספר הראשון שב„כוכב־הגאולה" שם את המלים: In Philosophos!: (נגד הפילוסופים!).

מה הרחיק את רוזנצוייג מהיגל? האידיאליזם המוניסטי של היגל מפענח את הכל מתוך עקרון אחד: האידיאה, ה„רוח". העולם אינו אלא אידיאה זאת במצב אחד ממצביה בתנועתה והתפתחותה הדיאלקטית של

האידיאה. אם נחפוץ לשחק במלים, נוכל לכנות את האידיאה בשם אלקות, אבל השיטה ההיגלית לא תהיה על ידי כך תיאיסטית. היא פנתיאיסטית, כי הדברים לא נבראו על ידי האידיאה, אלא הם האידיאה עצמה. „כל מה שממשי הוא, תבונה הוא", התגשמות בין ההתגשמות הרבות של האידיאה: הטבע, המדע, האמנות, כולם התגשמויות התבונה הם, וגם האדם היחיד, הפרט, פלוני ואלמוני, התגשמות התבונה הם. ל„אני" הפרטי כשהוא לעצמו אין מקום בשיטה זו; האני דומה בשיטה זו — כמו בשיטת שפי־נוזה — לסלסול קל על גלי האוקינוס: ה„עצם" אצל שפינוזה, ה„רוח" אצל היגל — בולעים הכל לתוכם. אין האני הפרטי יכול משום כן לעמוד מול פני אלקיו — כדרך שעומדים בדת המתפלל או החוטא או בעל התשובה מול אלקים — וגם העולם אינו מול אלקים או מול האדם, כי כולם אינם אלא זרם אחד של האידיאה המתהפכת והולכת בהתפתחותה ההגיונית־דיאלקטית בלבד. לאמונה אין מקום אצל היגל, כשם שאין מקום האמונה שלו משלשה יסודות:

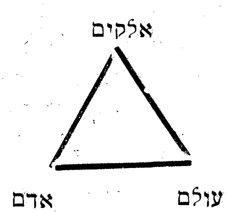
ה א " ל , ה א ד ם , ה ע ו ל ם ,

ועל שלשה אלה הוא בונה את „כוכב־הגאולה": את ה„מגן־דוד".

כאן הוא מקום־הסטיה של רוזנצווייג מהיגל. הנחת כל ההנחות באמונה היא, שהאדם יכול לעמוד ולהגיש את עצמותיו לפני אלקיו, — שאלקיו יכול לדבר אליו והוא יכול לדבר אל אלקיו. בשיטה, השמה מוניזם ליסודו של עולם, אין מקום לאמונה, האמונה צריכה — אף על פי שהיא שואפת אל ה„אחד" — לצאת מן הרבים, מיסודות אחדים „מצטרפים" (כהן דבר על „הצטרפות", קורלציא של הא"ל והאדם) רוזנצווייג יוצא בפילוסופית האמונה שלו משלשה יסודות: הא"ל, האדם, העולם, ועל שלשה אלה הוא בונה את „כוכב־הגאולה": את ה„מגן־דוד".

רוזנצווייג נתן לסמל העתיק של ה„מגן־דוד" הסבר חדש. באופן זה יכול ה„מגן" לשמש בטוי וסמל לתורתו, ולשמש יחד עם זה, אצל קוראי ספרו אחיזה להבנת התיאולוגיא של היהדות כפי שרוזנצווייג תופס אותה.

שלשה הם היסודות, שעליהם מבסס רוזנצווייג את מערכת ה„כל", שלש הנחות עליונות, בהן נעוצה שיטתו: אלקים, עולם, אדם, זהו המשולש הנושא את הכל:



משולש זה היה ידוע גם לעולם האינו יהודי. גם היונים הכירו את שלשת היסודות האלה. אולם הם לא ידעו לקשור אותם יחד. לא האלהות

מבחינה „מספרית" מבדילה בין ישראל ליון; שאלה זו אינה חשובה בעיני רוזנצוייג לשוא פרש לאגארד, בשנאתו את היהדות, את אמונתו באל אחד פירוש זה, שליהודים יש רק „אכסמפלר אחד" של אלהות, כאלו קיים כאן הבדל של מספרים בלבד. הצד המכריע אינו בכך, אלא באחדותו של הכל, בזיקה ההדרית של שלשת היסודות המהוים את העולם. באלילות יונית מתפורר ה„כל", הואיל והם לא ידעו את יסוד ה„אחד". אין זו שאלה של מספר האלים, כי אם שאלת האחדות של האוניברסום. הכל משתבר לרסיסים, אם אין יסוד אחד המאחד אותו. האלים היונים חיים את חייהם על הר אולימפוס. אמנם, יש שהם יורדים עלי אדמות, אל בני האדם, אבל קשר הכרחי בין האלים ובין האדם, בין האלים ובין העולם, בין העולם ובין האדם. אין האל היוני הוא אל גם בלעדי העולם והאדם, הוא, אמנם, א ל ח י , א ב ל א י נ ו א ל ה ח י י ם . פגישת האלקים עם האדם היא ארעית וחיצונית. גם האדם היוני, בצורתו הנעלה ביותר, הגבור הטרגי, הוא סגור ומסוגר בתוך עצמו, לוחם את מלחמתו, שהגורל הטיל עליו, אבל מלחמה זו אינה נוגעת לא באל ולא בעולם. וגם העולם חי, כביכול, את חייו בלי זיקה לאלקים ולאדם. הפילוסופיא היונית קובעת עולם, שאין לו ראשית ואין לו תכלית. ואם היא מכירה את האל האחד, בכל זאת אינה מכירה את האל בורא העולם. שלשת היסודות האלה: האל, האדם, העולם, כאילו כל אחד ואחד הופך פניו מעל פני היסודות האחרים. אין כאן אחדות הכל, כי אם ה„כל" כאילו התפורר לשלשה יסודות שאין ביניהם ולא כלום.

לעומת זה, ה„אל" של היהדות יסודו ב„אחד". שלשת היסודות נגאלו מתוך בדידותם הקפואה: כאילו נפקחו עיניהם של האדם ושל העולם לקראת האל, נפקחו עיניהם גם לראות זו את זו, לפעול זה על זה. שלש הנקודות הבודדות מתחברות זו עם זו על ידי זרם אחד הזורם בין כולם, או, כדברי רוזנצוייג, על ידי „מסילה" אחת:

אלקים בורא את העולם,
אלקים מתגלה לבן־האדם.
האדם גואל את העולם,
אלקים בורא את העולם.

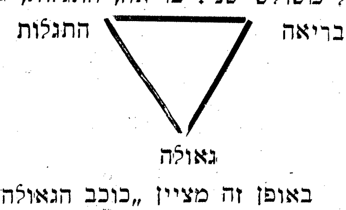
אין זו פגישה ארעית וחיצונית, כזו שאצל היונים, כי אם מאורע הכרחי.

בריאת העולם הוא תואר מהותי של האלהות. רוזנצוייג מסתמך כאן על הרמב"ם, שהתנגד דוקא בנקודה זו לאסכולסטיקה הערבית והחזיק, בנגוד לפילוסופים הערבים, בדעה, שבריאת העולם הוא תואר מתארי האלקים. וכשם שהיתה כאן הבריאה ה„מסילה" בין האל ובין העולם, כך סוללת ההתגלות את המסילה בין אלקים ובין האדם. אלקים אוהב את האדם, על כן התגלה לו, והאדם מקבל את ההתגלות מאת האל האוהב אותו, וגם כאן הרי „מסילת" ההתגלות היא יחס הכרחי ולא מקרי בין

אלקים לאדם, בין האדם לאלקים. מתן־התורה על הר סיני — רוזנצוייג מקבל את המאורע בלי כל נסיון לטשטשו או לקרבו להסברה רציונלית כשלהי — הוא מאורע בתוך ההיסטוריא של המין האנושי, ובכל זאת יוצא מגבולותיה ואי אפשר להבינו מתוך ההיסטוריא בלבד. אין אנו יכולים על כן להבין את בן־האדם ואת ההיסטוריא מתוך נקודת־מבטו של בן־האדם בלבד. ההיסטוריא של בן־האדם אינה עומדת ברשות עצמה. אי־אפשר על כן לבודד את האדם כדרך שעשו זאת היונים. אי־אפשר להבינו בלי להזקק לאלהים ולעולם גם יחד. כל היסטוריא, האומרת להסביר את תולדות המין האנושי מתוכן בלבד, באופן אוטרקי כביכול, באסרה על עצמה לצאת מחוץ לגבולת ההיסטוריא האנושית, מזייפת את המציאות, כי האלהות נכנסה על הר סיני לתוך ההיסטוריא האנושית, האדם אינו „אני" עומד ברשות עצמו.

זו היא איפוא „מסילת" ההתגלות, המסילה בין האדם למקום. והמסילת בין האדם לעולם, הריהי הגאולה. האדם אהוב־האל פונה באהבתו אל האדם־הרע. שני הצוויים: „ואהבת את ד' אלקיך" ו„אהבת לרעך כמוך", משתלמים. הרע הוא חלק של העולם. וכך נעשית אהבת־האל את האדם לאהבת־האדם את העולם: מפעלו של האדם כלפי העולם היא הגאולה. רוזנצוייג אמר פעם בהערותיו לשירי ר' יהודה הלוי, שבחרוז „היטבת חסדך ביחלך גואלך" כלול „סודה של היהדות": הגאולה יונקת את כוחותיה מתוך החסד, האהבה, והאהבה נהפכה ונעשתה תקות הגאולה. לפיכך גדל כחה של התקוה לגאולה עם רבוי מספר שנות הגלות. האהבה הנפרדת מאוהבה מגבירה כביכול את אהבתה. תקות הגאולה ינקה לתוכה את כוחות־האהבה. ושוב חוזרת „המסילה" ושבה אל האלקים שממנו יצאה, כי האל כביכול גואל את עצמו בהגאל העולם על ידי האדם, המסילה חוזרת אל מקורה שממנו יצאה. „אני ד' ואת האחרונים אני הוא".

שלש הנקודות של המשולש הראשון מתחברות על ידי שלש „מסילות" של משולש שני: בריאה, התגלות, גאולה.





באופן זה מציין „כוכב הגאולה", המגן־דוד, את היהדות ואת תורתה. היונים הכירו — רק את המשולש העליון של הכוכב. אולם המשולש התחתון, משולש־המסילה, ממלא את המשולש העליון. „ממלא" — תרתי משמע: נתמלאה נבואתו. כי היונות היתה כביכול נבואה; היהדות בטאה את המלה, שמוכרחה היתה להשאר אלמת בעולם האלילי, על ידי זה שהכניסה את ה„מסילה", את הפרוצס המאחד, בין שלש האשיות של הכל ולמדה

לראות את הכל, את האלקים, את העולם ואת בן־האדם קשורים ביניהם על ידי פרוצס היסטורי שמטרתו: הגאולה.

רוזנצוייג רואה את מהות הנס בנבואה ובמלואה. הנס הוא האות המבשר, שהנבואה באה, ועל כן הופעת היהדות אחרי האלילות היא בעיניו נס, מלוי נבואה. המחצית התחתונה של כוכב הגאולה מבשרת את הנס הזה, את הנבואה של המחצית העליונה שנתקימה. לפיכך הכנים רוזנ־צוייג בין החלק הראשון של ספרו („אלילות") ובין החלק השני: דת האמונה („המסילה") פרק־בינים ושמו: „על האפשרות לחיות ולראות את הנס", בפרק זה עשה רוזנצוייג דרך אגב, את חשבונו עם התיאולוגיא של המאה הי"ט, שהתבישה להודות בנסיונה וחפצה להגביל את האמונה בגבו־לות האימננטיים של השכל בלבד.

מתוך האמור מתבארת עמדתה של היהדות לגבי האלילות, היינו יכולים אולי לומר, שהיהדות היא דינמית לעומת האליליות שהיא סטטית. היהדות מאחדת בתנועה הדדית את שלשת היסודות, שנשארו מבודדים בהשקפת העולם האלילי.

מהי, לדעתו של רוזנצוייג, עמדת היהדות לגבי שאר האמונות המונו־תיאיסטיות? רוזנצוייג דוחה את האיסלאם. האיסלאם נשאר קפוא בתוך האלילות. הוא הרכיב את הרעיונות המונותיאיסטיים על הגזע האלילי, והנצר הזר לא נקלט, מפני שהאיסלאם לא בצע את המהפכה, שהיא ביסודה של האמונה. באופן זה משמש האיסלאם לרוזנצוייג בכל מקום דומה־שכנגד, בחינת דת, שאמנם קלטה קליטת חיצונית־מיכנית את המושגים היסודיים של הדעות המונותיאיסטיות, אבל לא ידעה להפוך את שלשת היסודות של הדת למסילה שביניהם.

והיחס של הנצרות? היהדות היא „האש" או „חיי־העולם"; הנצרות „הקרנים" היוצאות מן האש לתוך העולם. „דרך־עולם", עם ישראל הוא זרע־קודש, עם הבחירה. אלקים בחר בעם זה, שיהיה מכשיר התגלותו בעולם על ידי עצם קיומו. ההתגלות היא אהבת האל לבן־האדם. אלקים אהב את האדם והתגלה אליו על ידי עם זה, גוי קדוש. זאת היא תורה קשה, פרדוכסלית, ותורה שהיא למורת שכלנו, ובכל זאת מבוססת עליה גם אמונת ישראל וגם הנצרות. אלהיו של מוחמד אינו אוהב כדרך שבני־אדם אוהבים. אולם האדם אוהב רק מפני שהאל אוהב וכמו שהאל אוהב. אלקי היהודים ואלהי הנוצרים אוהבים — כמו שבני אדם אוהבים, „רק באבותיך חשק ה׳ לאהבה אותם" (דבר׳ י׳ ט"ו). על כן הדין עם אלה שהכניסו את „שיר השירים" לתוך כתבי־הקודש. שיר השירים מעיד על זהות האהבה האלהית והאהבה האנושית, ומעיד, על כן, על התגלותו של האל מתוך אהבה. ספר הזוהר (פ׳ תרומה קמ"ג) קורא את שיר השירים „כללא דכל אורייתא". לפי זה יסוד היהדות הוא: הבחירה, זרע הקודש. מתוך הטבע כאילו נחתך חלק אחד ונקדש. זרם הדם הזורם מאברהם

אבינו ועד צאצאיו האחרונים הוא אותו הקטע מתוך הטבע שהוטל עליו תפקיד על־טבעי. לפיכך אין היהדות אמונה בלבד, כי אם עם קדוש, „אתם עדי!". העם הזה מודיע על אלהיו לא על ידי האמונות שהוא מחזיק בהן, כי אם על ידי התולדה הפיזית השומרת על קיומה. הפריה ורביה הטבעית — שהיא אצלנו בכלל מצוה — היא כאן המכשיר העקרי של האמונה. הדעות המופשטות באות רק בשורה השניה. אי אתה יכול להפריד אמונת ישראל מעם ישראל. אמונות אחרות יכולות לנדוד ולעבור מעם לעם, לא כן אמונת ישראל. היא מיוסדת על מאורעות שארעו לעם זה והמאמינים באמונה זו קשורים במאורעות אלה קשר־דמים, בנים הם לאלה שיצאו ממצרים ושרגליהם עמדו על הר סיני. עם ישראל הוא ההיסטוריא במדה אחרת לגמרי משאר העמים. אצל עמים אחרים זכרון־העבר אינו עצמות העם, אצלם יכול זכרון זה פעם להתחזק ופעם להטשטש, ויכולים לקום אנשים הנלחמים נגד תודעת־ההיסטוריא המתגברת על חשבון הכח החיוני של הדור החי. כך נלחם ניצשה, כך נלחמו הפוטוריסטים באיטליא בהיסטוריא, בשם שמירה על עצם האומה החיה מפני סכנת העבר. עמדה כזאת, כפי שניסה לאחוז בה אצלנו ברדיצ'בסקי, היא בגדר הנמנע לעם ישראל. היא היתה נעשית כאן אבוד־לדעת, כי אצלנו תודעת־ההיסטוריא היא עצם עצמותו של העם. לפיכך נאמר: והגדת לבנך! בובר הראה על ההתלהבות, שבה ממלא היהודי הצעיר, שיסד משפחה ונעשה אב, את המצוה הזאת של המשכת זכרון הדורות, למשל, בעריכת הסדר. רוזנצוייג דבר פעם על נוכחיות־ההיסטוריא המציינת את ישראל. המאורעות המכריעים של תולדות עמנו־אמונתנו נוכחים לנגד עיני כולנו, ואפילו האחרון שבינינו יודע שנצטוינו: השמר לך פן תשכח!

זכרון העבר מצד אחד ונצח הקיום מהצד השני צרורים אצלנו בצרור אחד. לגבי עמים אחרים אפשר היה להשוות את ההיסטוריא לבמה, שעליה עולות ויורדות נפשות־המחזה. כך עולים ויורדים העמים בהיסטוריא, — מבחינת הנצח אין נצחונם נצחון ואין שלטונם שלטון. כי מה נשכרו בנצחונו? רק־זמן, רק ארכה ולא יותר. כולם נדונו לכליון, כולם, חוץ מן האחד שנועד להיות עד, על ידי קיומו. כשדרש פרידריך הגדול מאת אחד הכמרים, שיביא לו ראיה חותכת לאמתה של האמונה, ענה הלז: „הוד מלכותו — היהודים!" אפילו לנוצרים מוכיח קיומם של ישראל את אמת האמונה. קיום זה סותר גם את ההיסטוריא. היא עונדת זרים למנצחים, רושמת את נצחונותיהם, חוגגת אותם, והנה עם ישראל, שכל ההיסטוריא שלו אינה אלא נצחונותיהם של האחרים, ואף על פי כן הוא גבר על כולם, כי מציאותו של עם זה אינה מציאות עם בזכות הנצחון, אלא בחסד המפלה, אנו רואים מבחינה זאת, שאין ההיסטוריא ראויה לאותה ההערצה שהעריצוה האחרונים בזמנו של היגל, מכיון שהיא אינה אלא החזית החיצונית של המאורעות האמתיים.

היהדות היא האש הבוערת כלפי פנים, הנצרות היא אור הקרנים היוצאות מן האש וחודרות לתוך העולם היושב בחושך וצלמות. הנצרות היא אפוא תמיד בדרך אל המטרה, ואילו אנו — חיי עולם נטעו בתוכנו, ואין אנו צריכים לרדוף אחריהם. על כן שליחותה של הנצרות היא לבשר את בשורתה לגויים, לשלוח את שליחיה לכל קצוי תבל, כי היא מצווה לעשות נפשות. היא מוכיחה את חיוניותה על ידי הגידול שאינו פוסק. אולם היהדות מודיעה על עצמה בכח קיומה בלבד. וכן גם ביחס לפרט: היהודי הוא מזרע קודש, הוא נולד יהודי, הנוצרי נולד „גוי", עובד־אלילים, ונעשה נוצרי. Christianus fit, non nacitur יהדותנו היא דבר שבטבע, דבר הניתן לנו והטבוע בנו מלידתנו. הנוצרי נעשה על ידי לידה „שניה". על כן עולה לו לנוצרי נצרותו במלחמות פנימיות יותר מרובות, בהתאבקות קשה עם יצרו הטבעי־גויי. הוא נעשה נוצרי מתוך הבלגה, מתוך שעבוד־היצר. היהודי צריך רק להיות נאמן לעצמו, ללידתו. לפיכך תופסת האמונה אצל הנוצרי מקום אחר לגמרי מזה שהיא תופסת אצל היהודי. הנוצרי, השרוי תמיד בחזקת סכנה, שטבעו הבלתי־קדוש יתגבר עליו והוא יחזור ויהיה „גוי", מוכרח להאחז באמונתו. אולם היהודי, לפי המובן מהאמור לעיל, אינו נזקק לעדות שבאמונה, כי עדותו — לידתו. הוא מעיד על מציאות האל על ידי מציאות עצמו. לפיכך לא נחשבה בעיניו העיקר הדתי, הדוגמה, במדה שהם נחשבים אצל הנוצרי. הנוצרי זקוק לאמונה מנוסחה במשפטים, בעיקרים, כדי לבשר את העיקרים המנוסחים לבני־אדם שאליהם הוא שלוח על מנת לגיירם. אצל הנוצרי קודמת האמונה לדרכו אל העולם; אצל היהודי קודמים החיים. חיי־עולם שלתוכם נטע, והאמונה בעיקרים באה לאחר כך. רק אצל הנוצרי, לא אצל היהודי, תהיה זאת תורה מובנת ובעלת־תוכן, שהאדם רוכש לו את חיי־הנצח על ידי אמונתו. הנצרות הולכת ומתפשטת על ידי עקרי אמונתה החוצה, היהדות צריכה רק להשתרש בתוך עצמה. גם כאן מסתמך רוזנצוייג על הסימבוליקה של שתי האמונות. הצלב — זרועותיו פשוטות החוצה (גם מורה־דרך העומד על פרשת־דרכים עשוי בצורת צלב) ואולי כוכבנו, כוכב־הגאולה, סגור כלפי פנים. הסכנה הצפויה ליהודי היא הצרות של העם המסוגר בתוך עצמו — משוררנו אומר: „איך רעיוני יהגו בזולתך?" — עם שאינו רואה אלא את עצמו. הסכנה הצפויה לנוצרי, שטבעו האלילי, המורד תמיד, יתגבר על נצרותו והנוצרי ישוב להיות מה שהוא מטבעו ומה שהיה לפני שרסנה אותו האמונה — גוי.

הבדל זה בין שתי האמונות — על אף נקודת המוצא המשותפת — מתבטא גם ביחסן אל דברי הימים. אמנם בזה שוות שתי האמונות שאינן מזדהות עם ההיסטוריא. בעצם, זרה ההיסטוריא של העמים, תולדות מלחמותיהם ונצחונותיהם, גם ליהדות וגם לנצרות. הן שתי האמונות מושרשות במלכות־שמים ועשויות לראות את תולדות העמים רק מנקודת־מבט זו. לפיכך זר לשתיהן המושג ההיסטורי. אף על פי כן יש גם כאן

הבדל עצום בין היהדות ובין הנצרות. היהודי אינו לוקח חבל בתולדות העמים, כי ההיסטוריא של עמו כעם בלבד נגמרה ונשארה מאחורי גבו ותולדות־האנושיות חשובות בעיניו רק כדרך מבריאת העולם אל מעמד הר־סיני וממעמד הר־סיני אל ביאת הגואל והגאולה. שתי הנקודות האלה: הר־סיני וביאת הגואל מציינות ליהודי את המסגרת שבה ורק בה הוא יכול לראות ולהשיג את ההיסטוריא. כל השאר אינו חשוב בעיניו. היהודי ראה עמים וממלכות באים והולכים ומאי נפקא מינה, למשל, בעיני היהודי, אם שולטים כיום בעולם רומאים או בריטים, והלא כל העמים בעיניו בבחינת „הכנעני, החתי, האמורי והפריזי, והיבוסי, והגרגשי", כלומר: שמות בלבד. וההיסטוריא החילונית של העמים אינה בעיניו אלא חילוף־שמות בלבד. עם ישראל כעם פרשמן ההיסטוריא ולוקח חבל בהיסטוריא באותה המדה המינימלית הנחוצה לו לקיומו, כי חיוו, קיום העם, הם בעיניו תנאי לגאולת העולם, וההיסטוריא חשובה בעיני היהודי רק באותם המומנטים הגדולים, כשרצון הגאולה של בני־האדם מתפרץ לתוך זרם ההיסטוריא ומשנה מדי פעם בפעם את פני העולם על ידי מעשי שחרור. על כן יחסו של היהודי יהיה (נדמה לי, שאנו רשאים להסיק מסקנה זו מדברי רוזנצוייג) אחר אל ההיסטוריא הסוציאלית, שבה נלחם מעמד משועבד לשחרורו משיהיה להיסטוריא של העמים הנלחמים על השלטון.

גם לנוצרים ההיסטוריא היא היסטוריא קדושה, אבל במקום שהיהודי פרש מן ההיסטוריא (רוזנצוייג אומר: „היהודי הקים מעל לנהר־הזמן את גשר־החוק שלו") יורד הנוצרי לתוך הזרם ומתחרה אתו במרוצו. אין לזמן שליטה על היהודי. הזמן נתז ממנו וכאילו נסוג אחור. ואילו הנוצרי נושא את נס מלחמתו לתוך הזמן. יחס שונה זה אל הזמן מתגלה בלוח ובחגים המציינים את תקופת השנה: לשניהם, ליהודי ולנוצרי, חוזרת תקופת השנה עם החגים, הקובעים את חוג־השנה לתקופותיו ופרקיו. אצל היהודי נשאר חוג החגים, בלי שנוי מאותו הרגע, שבו נפסקה ההיסטוריא החילונית של העם ונהפכה להיסטוריא קדושה. הזמן לא השאיר בחוג החגים אותות מאורותיו. אבל הכנסיה מקדשת את החגים ההיסטוריים של העמים, חגים המשתנים מתקופה לתקופה, ויהא זה רק לדורות אחדים. היא יורדת לתוך הזרם של הזמן, היא אינה נסחפת, אמנם, עם הזרם, אבל היא יורדת לתוכו על מנת לכבוש את ההיסטוריא בשתפה את עצמה לכאורה בזרמה. הנוצרי הוא גם כאן בדרך; היהודי השיג את המטרה.

רוזנצוייג מעז לחפש את עקבות היחס השונה הזה אפילו בעזרת חכמת הפרצוף. היהודי הוא יהודי מטבעו, ועד כמה שהוא זוכה בחיים ארוכים ומבליט טבעו היהודי, בקטמי פרצופו, הריהו טובע יותר ויותר את הטפוס היהודי. עם הוספת כל שנה חדשה לשנות חייו מתבטאת פנימיותו יותר ויותר בחיצוניותו. היהודי הטפוסי הוא היהודי הזקן. לא כן הנוצרי, הוא מטבעו גוי, עובד אלילים. האמונה הנוצרית כופה הר כגיגית על כל יחיד

יחיד, הוא זקוק ל„לידה שניה" שסמלה הטבילה, כדי להפשיט את „האדם הישן" ולהטביע „אדם חדש". חייו הנוצרים מרחיקים אותו ממקור־מחצבתו האלילי, הוא מוכרח להתנכר לטבעו, כדי להעשות מ„גוי" נוצרי. חייו באמונה משעבדים את טבעו. כל שנה נוספת מרחיקתו יותר מאפיו הטבעי: לפיכך הלא־יהודי הטפוסי הוא האיש הצעיר, העלם, שטרם נכנע לאמונה הזרה לדמו, לגופו, לפנימיותו, ומשעבדת אותם.

לא ידוע לי אם הסיק רוזנצוייג מתוך השקפתו זו מסקנות לגבי תנועת הנוער שלנו ושלהם, אבל המסקנה קרובה מאד. אי אפשר שתנועת נוער אצלינו תהא טבועה בחותמה של תנועת נוער אצל העמים. אצלם יכול העלם להיות אידיאל. שם נלחם עדיין אפילו בישו. האידיאל שלנו יכול להיות רק היהודי הזקן, שכל מהות האומה, כל אוצ־רותיה הרוחניים, נוהרים מתוך עיניו וזיו השכינה חופף על ראשו. לנו יכול הנוער, יכולות שנות־העמידה, להיות רק זמן של הכשרה ושל קליטת רוח העם לתוכנו יותר ויותר. ולנוער לא יכול להיות אצלנו תפקיד אחר אלא שיהיה „מתאבק בעפר רגליהם" ו„יהיה שותה בצמא את דבריהם" של אלו שהם עמודי היהדות בכל דור ודור (*). הרבה מן התהו־ובהו הרוחני אצלנו בתקופה זו נובע בודאי מתוך כך, שתנועתנו הלאומית לא ראתה כאן (כמו גם בכמה ענינים אחרים) את מהותה העצמית של היהדות והלכה באורח כל הגויים. ועוד רבה הדרך לפני התנועה הלאומית עד שהיא תשיג את המטרה, שעליה דבר הרצל, בלי שהבין בעצמו את עומק דבריו: השיבה אל היהדות.

*) מכאן הסיק מ. בובר את המסקנה והציג את האידיאל ה„מורה" מול אידיאל ה„מנהיג" המקובל בתנועת הנוער.

המשולש הדתי והמשולש הלאומי

בנוגע לדעתו של מר לוי רוזנצוייג, שהתאמץ למצוא טעם לסמל „מגן דוד" על פי רעיון פילוסופי שהיהדות חוברה שני משולשים „אלקים", „עולם", „אדם" שידעו גם היונים ו„בריאה", „התגלות" ו„גאולה" שחדשה היהדות. — אני בארתי לפני כמה שנים את הסמל הזה באופן זה: כל ימי הגלות שמש לנו המשולש: „ישראל" ו„אוריתא" ו„קודשא בריך הוא". התחיה הלאומית המציאה משולש חדש: „העם", „השפה" ו„הארץ". אי אפשר להסתפק בימי בנין בסיסמא שהיא כלה רוחנית ולא בסיסמא שהיא כלה חולין. התחיה האמיתית אתה מוצא בצירוף שתי הסיסמאות יחד וזהו סמל „מגן דוד" שני משולשים מצורפים ודבוקים יחד.

(אליעזר אליהו ז"ל פרידמן.)

נפתלי אשריאל.

על קדושת דגלנו הלאומי וצבעיו

אומר להם הקב"ה: מה, נתאויתם לעשות דגלים? חייכם, שאני ממלא משאלותיכם.

(במדבר רבה, פ"ב.)

ועל דא תנינן: משיכיר בין תכלת ללבן דישתמודעו גווני; דהא כדין איקרי „בוקר" וחוורא אתי לעלמא ותכלתא את עבר.

(זוה"ק, בהעלותך ק"ז.)

כאשר גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, נתרחקנו גם מהרבה מצוות שאינן חובה על היחיד כי אם על כלל האומה כולה. מתוך שהיינו תלושים מאדמת מטעינו, חדלנו מחוסר בסים ממלכתי וקביעות מקום לקיימן בחיינו היום יומיים, וברבות הימים שכחנון כליל; וכעת, בשובנו לתחיה בארץ מולדתנו, עלינו לחזור וליסדן מחדש.

קול קריאת הנביא לכנסת ישראל ההולכת בגולה: (ירמיהו ל"א כ') הציבי לך ציונים וכו', שע"ז דרשו חכז"ל: (ספרי פ' עקב) „אף לאחר שתגלו, היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם הדשים כשתחזרו", הקול הזה צריך לחדור ללבו של כל איש מישראל, גם לגבי המצוות הלאומיות התלויות אך ורק בארץ ובחיי מדינה.

אחת המצות הממלכתיות הנשכחות האלה שיש צורך להזור וליסדן מחדש, היא, קדושת דגלנו הלאומי.

אם כל עמי תבל מתגאים בדגלם הלאומי, אשר ראשיתו ומקורו ביצירת אדם ותחבולותיו; מהי החובה המוטלת עלינו לגבי דגלנו, שהורתו ולידתו בקדושה עליונה, שהתהוותו ויסודו במלאכי מרום ושרפי קדש, במעונה אלקי קדם!

חז"ל מספרים לנו: (במדבר רבה פ"ב) בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני, ירדו עמו כ"ב רבבות של מלאכים, שנאמר: רכב אלקים רבותים אלפי שנאן (תהלים ס"ח) והיו כלם עשויים דגלים דגלים שנאמר: דגול מרבבה (שה"ש ה') כיון שראו אותם ישראל, שהם עשויים דגלים דגלים, התחילו מתאוים לדגלים, אמרו: ולואי, כך אנו נעשים דגלים כמותם וכו', אמר להם הקב"ה: מה, נתאויתם לעשות דגלים? חייכם, שאני ממלא

משאלותיכם; מיד הודיע הקב"ה אותם לישראל, ואמר למשה: לך עשה אותם דגלים כמו שנתאוו. קדושים וגדולים היו ישראל בדגליהם, וכל האומות מסתכלין בהם ותמיהין וכו'; ושמה, במקום אחר: ד"א ודגלו עלי אהבה, אמר הקב"ה: יש לאומות דגלים, ואין חביב עלי אלא ד ג ל ו ש ל י ע ק ב.

חבה יתרה זו נודעת דוקא ליעקב איש תם, „בחיר האבות", שהיה כלו קודש וזכה משום כך גם לשם ישראל. וגם אנחנו הנקראים בשמו, „ישראל אשר בך אתפאר", לא זזה קדושתו מאתנו, וממילא לא זזה גם החבה היתירה שנודעת לנו על דגלנו. קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא.

אולם אם בנוגע לצורת הדגל, המפה הצבועה התלויה אין היא מוטלת כלל בספק, הרי בנוגע לצבעי דגלנו אין לנו מסורת ברורה, אבל אין ספק, כי התכלת והלבן, מסמלים את קיומנו ועתידנו כעם קדוש, ע"פ עיקרי המצוות שנצטוו בהן ישראל.

מן המפורסמות שהרצל נתקשה בקביעת צבעי הדגל, הוציא ולפסון טלית מתיקו ואמר: שיננא! הנה לפניך צבעי הדגל היהודי! כזה ראה וקדש! ואמנם זכה ולפסון וכוון אל נקודת האמת, לדעת גדולי ישראל וקדושיו.

רבנו יצחק בן עראמה ז"ל בספרו עקידת יצחק, שער ע"ז, בדברו על מצות ציצית אומר: ענין הציצית הוא, הצצה והבטה, כמו מציץ מן החרכים, (שה"ש ב') וצוה שיעשו להם סימן שבו ישקיפו ויציצו השקפה חושית ושכלית לשני הענינים האלו, ואותו דבר המוציץ, אמר שהיא פתיל תכלת; כי בזה יושלם הרמז אל שני הענינים; האחד, והוא השכלי, במה שירמוז בגוון התכלת אל הנמצא העליון, שהוא תכלית כל הנמצאים וכל העינים כלות אליו ית"ש, וכו', (ר"ל כי על השגה השכלית יורה לא לבד שם „תכלת" בעצמו, המזכיר אותנו באותיותיו בהש"ית הנמצא העליון אשר הוא „תכלית" כל הנמצאים והשגותיהם כלם, כ"א גם גוון התכלת יורה אל השי"ת והשגחתו והנהגתו את העולם, כמו שאחז"ל (מנחות מ"ג ע"ב) תכלת דומה לים וכו' ועין הרקיע לכסא הכבוד); וגם אל סדור המעשים האנושים ותקונם, הפתיל הזה הוא רמז נפלא מאד משני פנים: האחד במה שאמרנו, בבחירת המיצוע בכל המדות, והתרחק מהקצוות; כי היתרון והחסרון, הם פחיתות, והמיצוע הוא הטוב, כמו שאמר החכם: אל תט ימין ושמאל, הסר רגלך מרע. (משלי ל'). והנה עין התכלת, כך הוא טבעו: שהוא אמצאי בין המראה הלבן, המפזר הראות, ובין השחור המקבצו, והוא, כמשותף משניהם, עד שמפני זה הוא מחזק הראות ומקיימו, כי הוא נאות אצלו; והוא טעם: והיה לכם לציצית וראיתם אותו, ירצה, כי כשיטילו פתיל תכלת בין חוטי הלבן, העין מעצמו תברח מהבין בלבן, מפני שמזיקו, ויסתכל בתכלת, לפי שמחזיקו, ועל ידי כן יתבוננו: שהמיצוע בכל הדברים הוא הטוב והנאות, ויתבוננו מעצמו. (ר"ל, גם גוון התכלת,

יורה על האמצע, כי מראה הלובן משליך כל קרני האור אשר יפלו עליו מהשמש, או האש ואור הנר לאחור, ע"כ מראהו לבן, כמראה האור בעצמו שהוא לבן; אפס השחור, כונס אל תוכו כל קרני האור אשר יפלו עליו מחוצה לו, ולא ישליך אף אחד מהם לאחור, ע"כ מראהו שחור, כמראה החושך, העדר האור, שהוא ג"כ שחור; והנה, מראה התכלת, הוא ממוצע בין הלבן והשחור, כי הוא משליך מחצית קרני האור אשר יפלו עליו מחוצה לו, לאחור, ומחציתם, כונס אל קרבו; והנה ידוע ג"כ, כי כל כח גופני, יוחלש באחת משתי אלה: אם נפעול ונעמול בו תמיד בלי חשק, ויותר מדי, או אם לא נפעול בו כלל, ונמשך מזה, כי לא לבד מראה הלבן, אשר ישליך תמיד כל קרני האור לאחור אל עין הראות, יחליש אותה ע"י היגיעה התמידית הזאת להביט תמיד אל האור, כי אם גם ההבטה התמידית אל דברים שחורים, או הישיבה במקום חושך, מחלישים כח הראות, יען כי העינים תחדלנה עי"ז מהיות מורגלים לקבל קרני אור אל תוכן. נמצא, כי מראה הלבן והשחור, שניהם מחלישים כח הראות, אבל מראה התכלת הממוצע בין שניהם מחזיק אותו, וכל זה רומז לנו, כי כמו שההבטה אל גוון התכלת שהוא המראה הממוצע, מחזיק כח הראות שלנו, כן ההליכה התמידית בדרך הממוצע בבחינת מידות נפשנו ומעשינו הגופניים, מחזקת כח גופנו ושכלנו).

עפ"י עיון זה יוצא, שצבע התכלת הוא העיקר אצלנו, והלבן הוא הטפל, כמו שהוא מתבטא: „העין בעצמה תברח מהבין בלבן, מפני שמזיקו". דעה אחרת בזה ליודע ח"ן ובעלי המסתורין שבנו (ראה בזוה"ק שלח קע"ה: ובעלותך ק"ן) ומסתבר שהם מעדיפים את הלבן על התכלת. ואולם בעינינו אנו, אין לנו בצבעים הללו עיקר וטפל, שניהם עקריים הם! מסמלים הם את חיינו בהווה ובעתיד, בתור עם קדוש, ועם הנצח, כמאמר הנביא: (ישעי' נ"ד) כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה, וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי לא תמוט, אמר מרחמך ד'.

„ואעשך לגוי גדול" — זה שאומרים אלקי אברהם, „ואברכך" — זהו שאומרים אלקי יצחק, „ואגדלה שמך" — זהו שאומרים אלקי יעקב; יכול יהיו חותמין בכולם? ת"ל: „והיה ברכה" — בך חותמין בכולן. (פסחים קי"ז:).

מצב הזמנים שחיו האבות לא שוים המה: חיי אברהם היה כלו לטובה, מלכים השכימו לפתחו, חי חיי עושר ואושר; חיי יצחק היה גרועות לפי ערך מחיי אברהם, אבל גם כן היו חיי עונג, אבל חיי יעקב היו חיי חושך ומורדף, מורדף מעשו ולבן, סבל הרבה צרות מיוסף, ולבסוף ירידתו לגלות למצרים, וכל הזמנים אלו הראה ד' לאברהם אבינו, ולבסוף הבטיח לו: „והיה ברכה", בך חותמין, כי יבוא סוף וקץ לצרות ישראל, ואור חדש יאיר לנו מציון, וכל העמים יכירו הוד מלכותו ית"ש.

ישראל אפרת

דוד וכנורו

יום והמלך
נלחם על שדה הקרב,
יום כבש עמים
וממלכות רב.

רוח גלעד נשב,
רמזו כוכבי פז;
קם המלך דוד
מחלומות שנת.

רכה המנגינה,
דובב בה כל צליל;
הנה היא בוכיה,
הנה מלאה גיל.

אולם מדי לילה
עם חצות הליל,
עת העולם כלו
נרדם עטוף צל,

קם ולקח כנור
ועל נימיו הך;
ילד אחד נעור:
— מי מנגן כך?

ככה נגן, נגן,
והליל עף;
שחר והמלך
שב אל שדה הקרב

...ועלית־נשמה נחוצה לו לאדם ביחוד בימי שפל ויגון, בימי יאוש וצער, אפשרית יותר ונוחה יותר על־ידי ההתדבקות בדבר היצירה הספרותית.

כי זו היצירה הספרותית, שהיא מתת־אלוה ממעל, היא מעצם טיבה מפעל של התעלות. היא רוצה ויכולה לטשטש את הקטנות של חיי יום־יום ולהבליט במקומה את הגדלות. היא מעלה את הפרט לערך כלל. היא יורדת לתוך מעמקי הנפש של היחיד ודולה משם פניני אמונה וזוהר, ומעלה את האדם הפשוט והקטן למדרגת גורם גדול בחיי החברה. היא נותנת טעם לתנועותיו ולמחשבותיו, לחייו ולמעשיו. היא מחטאת את החוטא ומלבינה־כשלג את האדום־כשני. ולאיש הנמק ביסוריו והשוקע בתהום היא מביאה את תקוות־הישועה ומציתה על ראשו את אמונת־הנצחון והגאולה, או את אור התחיה לאחר מות.

לפיכך ידבק האדם, וביחוד האדם היהודי, בספר־הספרים, וביתר־עוז בפרקי־תהלים. הספרות הגדולה והאדירה של התנ"ך והשירה העמוקה והזכה של תהלים הן צרי למכאובו ושיקוי לעצמותיו. מה שתוסס בתוך נפשו, מה שמסעיר את רוחו ומה שמתחולל בתוך־תוכו, בלי אומר ובלי דברים, מוצא ביטוי ותיקון בדברי המשורר, שהוא שליחו.

(מ. שושני — „הדואר" תתרפא)

אַ בריף פון ליובאוויטשער רבין שליט״א צו אַלע אידן איבעראַל

(וועגן גרינדונג אין ירושלים פון אַ וועלט־חברה־תהלים)

ב״ה, י״ד אייר תש״ב, ברוקלין.

צו אַלע אידן איבעראַל וואו זיי געפינען זיך,

ד׳ עליהם יחיו!

יעדער אידישער מענטש וועלכער גלויבט אין ג׳, אין דער הייליקער תורה און אין דעם וואָס השי״ת האָט אונז פאַרשפּראָכן דורך זיינע הייליקע נביאים קען איצט זען באַשיינפּערלעך אַז דער שרעקלעכער צושטאַנד פון אונזער אידישן פאָלק אין אַלע לענדער, אַריינרעכענענדיק אין געוויסע הינזיכטן אויך די היגע מדינה, מיינט די חבלי משיח, און לויט דער באַהויפּטונג פון אונזערע חז״ל, אַז דאָס אידישע פאָלק וועט ניט אויסגעלייזט ווערן סיידן ער וועט תשובה טאָן, איז קלאָר אַז די דורנערן און בליצן פון די צרות און יסורי־הנפש והגוף וועלן ניט אויפהערן ביז די הערצער פון אידן, מאַן און פרוי, וועלן זיך ניט עפענען צו טון תשובה, אומקערן זיך צוט ג־ט ב״ה און צו זיין תורה, דורך נעמען אויף זיך צוריק די פליכט צו היטן די מצוות אַזוי ווי עס באַדאַרף צו זיין.

אידן! אונזער יוגנט — אייערע געליבטע קינדער און ברידער — דערפילן זייערע בירגערלעכע און מענטשלעכע פליכטן אויף די שלאַכטפעלדער, אויפן ים, אויף דער יבשה און אין דער לופט, השי״ת זאָל זיי שטאַרקן און אויסהיטן, זיי און אַלע אנדערע וועלכע קעמפן פאַר גערעכטיקייט און ערלעכקייט; און ער זאָל זיי צוריקברייגנען צו זייערע היימען געזונט און שטאַרק. מיר אַלע — זיי און מיר — נויטיקן זיך זייער שטאַרק אין די גרויסע רחמנות פון אונזער פאָטער אין הימל, וועלכער לאָזט זיך אימער איבערבעטן ווען מען טוט צו אים תפלה פון טיפן האַרצן.

ר׳ עקיבא זאָגט (שמות רבה פ״ה י״ב): די אידן זיינען געגליכן צו אַ פויגל, וועלכער קען ניט פליען סיידן ער האָט פליגלען; די אידן קענען ניט עקזיסטירן סיידן זיי האָבן אַלס זייערע פליגלען די זקנים; דער אויבערשטער האָט ליב די זקני ישראל און ער לייגט אויף זיי גרויס כבוד; אַזוי איז געווען אין דער גאולה־צייט אין מצרים, אַזוי איז געווען ביי מתן תורה, און אַזוי וועט אויך זיין צו דער גאולה וואָס וועט קומען אין קורצן איה״ש. דער אויבערשטער האָט ליב אונזער לאַנד ישראל און ער וועט רחמנות האָבן אַז איר אָפּגערייניקט ווערן פון דעם וואָס מען האָט זי אומריין געמאַכט דורך עסן טריפות ונבילות דורך חילול שבת און אַנדערע גרויסע זינד זאָל פאַרקומען מיט חסד און רחמים.

צוליב אָט דעם אַלעמען האָב איך פאָרגעשלאָגן, אַז מען זאָל אויס־קלייבן צווישן די יקירי ירושלים עיר הקודש תובב״א אַ גרופּע תלמידי־חכמים, אַז זיי זאָלן ווערן די הייליקע שליחי־צבור פונם גאַנצן כלל ישראל פון דער ברייטער וועלט דורך גרינדן אַ וועלט־חברה־תהלים אויף אָפּצו־זאָגן גאַנץ תהלים יעדן טאָג, און אַז דער פּלאַץ פאַר דעם זאָל זיך גע־פינען נאָענט צו דעם קבר פון דוד המלך ע״ה אין ציון. נאָכן אָפּזאָגן דעם תהלים זאָלן זיי תפלה טון:

א) פאַרן כלל ישראל אין ארץ ישראל און אין אַלע אַנדערע וועלט־טיילן, אַז דער אויבערשטער זאָל דערוועקן זייערע הערצער צו טון תשובה;

ב) פאַר דער הצלחה פון אונזער אידישער יוגנט און פאַר די אַלע וואָס קעמפן פאַר גערעכטיקייט אויף אַלע שלאַכט־פעלדער;

ג) אַז השי״ת זאָל פאַרלייכטערן די חבלי משיח;

ד) פאַר דעם פרידן צו אַלע אידן איבעראַל וואו זיי געפינען זיך, זיי זאָלן זוכה זיין צו מקבל זיין פּני משיח צדקנו גאָר אינגיכן איה״ש.

דער פאָרשלאַג איז ב״ה אָנגענומען געוואָרן פון תלמידי־חכמים און יראי ה׳ אין אונזער הייליקן לאַנד אָן אונטערשייד פון פּאַרטייען און נוסחאות, ובראשם די גרויסע גאונים הרבנים פון די דריי בתי־דינים אין אונזער הייליקער שטאָט ירושלים תובב״א: הרב הכולל הערצאָג, הרב הכולל דושינסקי והרב הכולל עוזיאל, ד׳ עליהם יחיו.

מיט דעם ווענד איך מיך האַרציק, באַזעלט מיט אהבת ישראל, צו אַלע אידישע קהלות איבעראַל וואו זיי געפינען זיך,

זיי זאָלן זיך איינשרייבן אַלס מיטגלידער אין די עקזיס־טירנדע חברות תהלים, אָדער צו גרינדן אַזעלכע חברות תהלים דאָרטן וואו זיי זיינען נאָך ניטאָ; זיי זאָלן זיך באַ־טייליקן אין דער הייליקער אַרבעט פון בעטן השי״ת בתפלה ובתחנונים וועגן דעם אויבנדערמאָנטן, צוזאַמען מיט די שליחי צבור פאַרן כלל ישראל, די אנשי מעמד די מיטגלי־דער פון דער וועלט־אָרגאַניזאַציע חברה־תהלים אין אונזער הייליקער שטאָט ירושלים, תובב״א.

איך בעט השי״ת ער זאָל דערוועקן מיט חסד און רחמים אונזערע אַלעמענס הערצער, און די הערצער פון כלל ישראל, מיר זאָלן זיך אומ־קערן צו אים ית׳ בתשובה שלמה, און ער זאָל לייכטער מאַכן פאַר אונז און פאַר אַלע אידן די איצטיקע חבלי משיח, מיר זאָלן זוכה זיין צו באַ־געגענען משיח צדקנו בקרוב ממש.

בברכת התורה, מיט אהבת ישראל לאלתר לתשובה,
לאלתר לגאולה המברכם בגשמיות וברוחניות

יוסף יצחק.

די וויכטיקייט פון תהלים זאָגן

(אויסצוג פון ליובאוויטשער רבינ'ס אַ שיחה י' אלול תש"ב)

...איך האָב שוין אַמאָל דערציילט, אַז בימי הבעל שם טוב נ"ע איז אַמאָל נגזר געוואָרן אויף אַ מושב ישראל כליון. האָט דער בעש"ט גערופן צו זיך ר' מרדכי און ר' קהת, זיינע חברים פון די צדיקים נסתרים, אַוועקצוזעצן אַ בית־דין זוכן עצות מיט וואָס מבטל זיין די גזירה. דער בעש"ט האָט געהאַט עלית הנשמה, און האָט געזען, אַז די גזירה איז אין להשיב. גייענדיק צוריק דורך היכלות, האָט ער געזען איין היכל זייער אַ גרויסע ליכט. און ער האָט זיך דערוואוסט, אַז דאָס איז אַ היכל פון אַ דאָרפס־מאַן, וואָס פלעגט האַקן האָלץ און דערביי זאָגן תהלים און אַזוי ביי אַלע מלאכות וואָס ער האָט געטאָן און אַזוי פלעגט ער יעדן טאָג אָפּזאָגן דעם גאַנצן ת ה ל י ם פינף מאָל, און דאָס לייכטן אַזוי זיינע אותיות התהילים. ד ע ר בעש"ט איז אַוועקגעפאָרן צום דאָרפס־מאַן און האָט אים געפרעגט: אויב ער וואָלט געוואוסט אַז מיט זיין עולם הבא קען ער מציל זיין אַ אידישן ישוב, צי וואָלט ער ד אָ ס געטאָן. יענער האָט גלייך געענטפערט: אויב איך האָב עולם הבא ג י ב איך עס אָפּ. און די גזירה איז בטל געוואָרן...

מכתב הפקסימילי על דבר יסוד חברה תהלים עולמית.

יוסף יצחק שניאורסאהן
ליובאוויטש

RABBI I. SCHNEERSOHN
OF LUBAWITZ
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN, N. Y.
SLOCUM 6-2919

ב"ה, ט"ז אייר, תש"ב
ברוקלין

אל "מחנה ישראל"
ה' עליהם יחיו!

שלום וברכה!

בזה הנני מוסר על ידם את מכתבי הכללי המודיע אשר בירושלים עה"ק תובב"א נוסדה חברה תהלים עולמית בתור שלוחי צבור מאת כלל ישראל לגמור בכל יום ויום את התהלים כלו ולהתפלל בסמוך לקברו של דוד המלך ע"ה, והמעורר את תשומת לב חברות הקיימות מכבר להשתתף בהסתדרות של חברה תהלים העולמית אשר בירושלים עה"ק תובב"א ובמקום שאין עדיין חברות תהלים - לייסדן ובבקשה לפרסם את מכתבי זה ולהפיצו ככל האפשר ע"י חבריהם החרוצים והמסורים לעבודה של פועל, והשי"ת יהא בעזרם בגשם וברוח.

המברכם,

הרב הגאון אליהו עקיבא, זצ"ל, רבינוביץ.

בן עולם הבא

אמר ר"א א"ר אבינא: כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא. מאי טעמא? אי לימא משום דאתיא באלף בי"ת, נימא אשרי תמימי דרך דאית ביה תמניא אפין; אלא משום דאית ביה פותח את ידיך, נימא הלל הגדול דאית ביה נותן לחם לכל בשר? אלא משום דאית בי' תרתי (ברכות ד' ב').

המאמר הזה שכבר דשו רבים בבאורו, לדעתי עדיין בקושיתו עומד: לשון „מובטח לו" אינו מובן, וכי אפותיקי הוא נותן לו על זה? „נוחל" עולם הבא הוה ליה למימר — כאבות פ"ה מי"ז — גם קושית הגמרא ותירוצה קשה מאד. הגמרא מקשה: „מאי טעמא"? ופרוש המלות בפשוטן הוא: מדוע יגדל כל כך מחיר „התהלה לדוד" עד שיתנו לכל האומרה עולם הבא? ובכן, הלא יפלא מה שאומר הלאה: „אי משום דאתיא בא"ב נימא תמניא אפי", ומשמע שלולי קושיתו זאת כבר ניחא ליה, ומאי ניחותא? הכי בשביל שהיא סדורה בא"ב כבר מבינים אנחנו ששוה היא מחיר גבוה כזה? וכן באידך קושיא ד„נימא הלל הגדול" כמדומה לי שגם אלו לא היה כלל הלל הגדול בעולם ג"כ לא היינו יודעים מדוע יגיע עולם הבא בעד אמירת הכתוב „פותח את ידיך"? ולא עוד אלא שגם אחרי מסקנת הגמרא: „משום דאית בה תרתי" אכתי שאלת „מאי טעמא" במקומה עומדת, כי אנחנו לא נדע עדיין כלל טעם שכלי, מדוע גם בעד שניהם יגיע שכר גדול כזה?... ולבאר כל זאת אמינא בזה מלתא חדתא בעה"י עפ"י שלש הקדמות אלה:

א) כבר בארו חכמי המוסר הא דתנינן: „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", היינו שבעד כל אחד מישראל מוכן ומזומן חלק לעוה"ב, אבל יכול הוא לאבדנו, חלילה, אם לא יזכה ארחותיו ויכשל בעבירות שונות שחשבו חז"ל במקומות רבים. והנה ידוע שמכל העבירות הללו, רק „הלבנת פני חברו ברבים" ו„התכבדות בקלון חברו" הן השכיחות ומצויות גם בין הולכי תום בדרך התורה והמצוה. ומכש"כ לפי המובא בחוה"ל שער הכניעה ומבואר בספר „שמירת הלשון" פ"ג, שגם המספר לה"ר נוטל חייו מן העולם שכלו טוב, כמאמר הכתוב: „מי האיש החפץ חיים" כו'

ומכלל הן אתה שומע לאו — הלא פשיטא שנקל לו להאדם לאבד חלקו בחיים, אחרי כי מאבק לשון־הרע אין אדם נצל בכל יום, וכמה הוא מרחק האבק מהלשון הרע עצמו? ומובן מאליו, שכל מי שיש בו יראת שמים צריך ומחוייב לשום ארחותיו לבלתי הכשל בשלש אלה, שבנקל יכולות להוציאו מן העולם חלילה. (ועיין חגיגה ט"ו, א').

ב) להבין למה באמת סדר דוד המלך ע"ה את תהלתו זאת בסדר א"ב דוקא, נראה לי על פי מה ששמעתי מספרים על אחד מגדולי צדיקי החסידים, שהיה זהיר לדקדק בכונת תפלותיו עד מאד. פעם אחת, אחרי התפללו בכונה עצומה זחה דעתו עליו, ויהי בערב אחוו ליה בחלמא: „אל תתגאה, בן אדם! תפלה אחת של פלוני, הדר בכפר פלוני מעולה, מרוצה ומקובלת הרבה־יותר מכל תפלותיך אתה"... ויחרד הצדיק מאד וימהר ללכת אל הכפר ההוא ויסר באיזה אמלתא לבית האיש ההוא ללון אצלו, למען שמוע ממנו את תפלתו לפי תומו. ויהי באשמורת הבקר, והצדיק עודנו שוכב על מטתו, וירא והנה קם הכפרי משנתו ויטול ידיו וישלוף מכים בגדו גליון ישן וקרוע ויקרא בו ברגש קדש את כל „האלפא ביתא" ישר והפוך ואחרי כן פתח ואמר:

„רבונו של עולם! אתה יודע כי יותר מזה לא למדוני, ואיך אתפלל אליך? לכן, הא לך, אב רחמן, כל אותיותיך הקדושים, שמהם נעשות כל התפלות שבעולם, ועשה לך בעצמך איזה תפלה הטובה בעיניך, כי מי עוד בעל תפלה כמוך"?!... וינשק את הגליון וישיבהו למקומו. אז הבין הצדיק כי אמנם תפלתו זכה מכל תפלותיו וכונותיו הוא.

גם דוד מלך ישראל, כנוח עליו הרוח לזמר תהלתו זאת, אחזתו רעדה לפרט תהלות ד', כי מי ימלל גבורות ד' ישמיע כל תהלתו? היעצור כח לסיים כולהי שבחי דמאריה? לכן כמעשה הכפרי עשה גם הוא: אחרי הפרט, תהלות ד' שפרט בו, הוסיף כלל, בסדרו את תהלותיו בסדר אל"ף בי"ת, ונעשה „כלל מוסיף על הפרט", כאומר: מלבד כל התהלות שפרטתי כאן, הא לך, ד' אלהי, כל אותיותיך הקדושים ועשה מהם בעצמך כל תהלה ותפארת, קדושה ומלכות וכל כבוד וגדולה שאפשר למלל בהם, אחרי כי באמת רק לך לבדך הם ולנו, דרי־מטה, אין כל חלק בהם!...

ג) כפי שרגילים אנחנו לראות בשוק החיים — ה„כבוד" וה„פרנסה", שנפשו של אדם מתאוה להם ומחמדתם, הם המה אבות כל ריב וכל נגע שבין אדם לחבירו, הן הנה הסבות הראשיות לכל תקלה וקטטה שמהן ל„לשון הרע", ל„הלבנת פני חבירו" ול„התכבדות בקלונו" תוצאות! ובכן, מובן מאליו, שאלו היה האדם משריש בלבו שכל הכבוד, התהלה והתפארת שאפשר למלל בכל הכ"ב האותיות רק לד' אלהינו לבדו הם, וכי רק מכבודו יחלק ליראיו — בטח לא היה מריב עם רעהו בגלל כבוד. וכן בהשרישו בלבו אמונה שלמה, כי ד' לבדו הוא הפותח יד ומשביע לכל גויה וגויה די מחסורה ואין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו, לא היה מתקוטט בגלל הפרנסה

וממילא שלש עברות המצויות בעשן תכלינה, ולא תעלינה על לב עברי מעולם ועד עולם!

עתה יאיר לפנינו מאמרנו: „כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום", להחזיקו בלבו ככל חזקת שלש פעמים — חלק חדש לעולם הבא בעד זה אמנם לא ישיג, אלא „מובטח לו" — בחלקו המוכן בעדו „שהוא בן עוה"ב" שלא יאבדנו ע"י שלש עברות המצויות! ופריך: „מאי טעמא" מובטח לו? „אי משום דאתיא בא"ב" ואזדא לה סבת הכבוד המוציא את האדם מן העולם „נימא תמניא אפי"!... „אלא משום דאית ביה, פותח את ידך" וחלפה לה סבת הפרנסה שאדם בהול אחריה „נימא הלל גדול"! ומסיק: „אלא משום דאית בה תרתי"! ואזדו להו שתי הסבות יחד!...

„הטלית — דגל צבעי ארץ יהודה" (לתולדות דגלנו הלאומי).

ידוע הדבר כיצד נתחדש דגלנו העברי — הדגל הלבן־תכול. דוד וולפסון, עוזרו הנאמן של ד"ר הרצל ויורש מקומו בתור נשיא ההסתדרות הציונית העולמית, מספר:

„בפקודת הרצל באתי לבאזל לעשות את כל ההכנות לכינוס הקונגרס הציוני הראשון. בין השאלות והענינים הרבים שהעסיקוני באותם הימים היה ענין אחד לא כל־כך חשוב, אבל גם לא כה קל, והוא ענין יצירת דגל, שבו נקשט את אולם הקונגרס, דגל שיסמל את הלאום העברי. השאלה עמדה לפני בכל חריפותה, הלא דגל אין לנו, באיזה צבעים נבחר? וכו'.

הדבר הכאיבני מאוד וגרם לי צער רב, והנה הבריק במוחי רעיון וכרגע נתברר לי, כי מצאתי פתרון לשאלה הזאת. הלא יש לנו דגל וטלית שמו וצבעיו לבן ותכלת, נוציא את הטלית מנרתיקו ונגולל אותה לעיני כל ישראל ולעיני כל עמי העולם.

תיכף הזמנתי דגל לבן עם פסים של תכלת ומגן־דוד באמצעו.

הדגל נתקבל מיד כסמל נס עמנו, בלי שום פקפוק, וכן בא לעולם דגלנו הלאומי".

אולם מעניין לדעת, כי כמה שנים לפני הקונגרס הראשון נמצא משורר עברי ששר בשפה זרה (גרמנית) על הטלית בתור דגל האומה. השיר תורגם לעברית ונתפרסם ב„האסיף" לשנת תרמ"ה (י"ב שנים לפני הקונגרס הציוני הראשון), שהופיע בווארשה בעריכת נחום סוקולוב, התרגום נעשה על ידי ל...

שם השיר: „הטלית או צבעי ארץ יהודה" (משירי ל. א. פרנקל — כנראה, לוד־וויג אוגוסט פרנקל). השיר מכיל חמשה בתים בעלי ארבעה שורות, ואני מעתיק פה את הבית האחרון:

„הצבעים — הם חותם עיר התפארה: צבע לבן — זיו האמונה הברה
בצבעים אלה כל קודש יופיע ומראה התכלת — מראה הרקיע".

מי יודע את דרך הרוח, כשהבהיק הרעיון במוחו של דוד וולפסון להשתמש בטלית ליצירת הדגל, מי יודע אם זכרונו לא שידר לו בלא יודעים את הרעיון הזה מתוך שירו של המשורר הנזכר? וולפסון, כידוע, גר רוב ימיו בגרמניה וגם ידע עברית. בכל אופן מעניין לדעת, כי יוצר הדגל לא היה היחידי שראה בטלית מעין דגל לאומי לעמנו.

(א. שפייזהנדלר.)

שערי צדק

פתחו לי שערי צדק" (שם קי"ח, י"ט). לעולם הבא אומרים לו לאדם: מה היתה מלאכתך? והוא אומר: „מאכיל רעבים הייתי". והם אומרים לו: זה השער לד'. מאכיל רעבים, הכנס בו! „משקה צמאים הייתי"; והם אומרים לו: זה השער לד', משקה צמאים, הכנס בו! „מלביש ערומים הייתי"; והם אומרים לו: זה השער לד', מלביש ערומים, הכנס בו! וכן מגדלי יתומים, וכן עושי צדקה, וכן גומלי חסדים. ודוד אמר: אני עשיתי את כולם, יפתחו לי את כולם. לכך נאמר: „פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה". (מדרש תהלים מזמור קי"ח, י"ז.)

הקדוש ברוך הוא בעל פקדון נאמן הוא

„אליך ד' נפשי אשא" (תהלים כה, א). זהו שאמר הכתוב: „בידך אפקיד רוחי" (שם לא. ו) בנוהג שבעולם, אדם מפקידין אצלו פקדונות, הוא מחליף של זה בזה ואת של זה בזה, לפי שאין מכירין. אבל הקב"ה אינו כן. אלא „ד' אל אמת" (שם לא. ו). שמא עמד אחד שחרית ובקש נפשו ולא מצאה? או שמא מצא נפשו ביד אחר, או נפשו של אחר בידו? לכך נאמר: „פדיתה אותי ד' אל אמת" (שם לא. ו).

אמר ר' אלכסנדרי: בשר ודם מפקידין בידו חדשים ושוהין אצלו, והוא מחזירם בלויים וישנים. אבל הקב"ה מפקידין בידו בלויים ושחוקים, והוא מחזירם חדשים. תדע לך שהוא כן: שהרי הפועל הזה עושה מלאכה כל היום ונפשו יגעה עליו ושחוקה, וכשהוא ישן, הוא יגע ומשלים נפשו ונפקדת ביד הקב"ה, ולשחרית היא חוזרת לגופו בריאה חדשה, שנאמר: „חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה ג', כג).

ר' שמעון בשם ר' סימון אומר: ממה שאתה מחדשנו לבקרים אנו מאמינים ומכירים, שאתה מחזיר לנו נשמותינו לתחית המתים.

ר' אלכסנדרי אומר: ממה שאתה מחדש אותנו לבקרים של גליות, אנו יודעים, שאמונתך רבה לגאלנו. (מדרש תהלים כ"ה. ד)

מלכות רומי

„זה הים גדול ורחב ידים" (תהלים ק"ד, כ"ה). „זה הים גדול" — זה מלכות אדום הרשעה; „ורחב ידים" — שמתרחבת ושולטת בכל העולם כולו; „שם רמש" — שהם פרים ורבים כרמשים; „ואין מספר" — אין מספר לגזרות, שגוזרים ומכתיבים בכל יום ויום; „חיות קטנות עם גדולות" — דוכסין, אפרכין ואסטרטליטין; „שם אניות יהלכון" — אלה האוניות (מצוקות) שעושין לישראל, שהם מכתיבים עליהם שמדות; „לויתן זה יצרת לשחק בו" — כל מי שמתלוה עמהם, עתיד להעשות שחוק עמהם. (שם מזמור ק"ד, כ"ג.)

מהשבת הראשונה שלאחר חג הפסח עד ראש־השנה, נוהגים בכל התפוצות לומר „פרקי אבות" בכל שבת, קודם או אחר תפלת המנחה.

וע"כ מיחדים אנו כאן מאמרים אחדים על אודות:

פון דעם ערשטן שבת נאך פסח, ביז ראש־השנה, איז מען זיך נוהג צו זאגן „פרקי אבות" יעדן שבת פאר אדער נאך מנחה דאווענען.

דעריבער גיבן מיר דא א פאר אפ־האנדלונגען וועגן:

פרקי אבות

יהיאל מיכל גוטמן.

„אבות" — המסכת ותכנה

א ב ו ת (פרקי אבות), המס' האחרונה בסדר נזיקין בתלמוד בבלי, ובסדר המשניות הוקדמה למס' הוריות. נקראה כך ע"ש תכנה: מאמרים נבחרים של שלשלת אנשי המסורת, שקבלו את תורתם איש מפי איש, על מעלות התורה והמדות הראויות ללומדיה, על החובות המוסריות הכרוכות בלמוד התורה, על הנהגת חכמי התורה, החברים והתלמידים, וגם על משאם ומתנם של החכמים, מורי העם ודיניו, עם הצבור. גדולי הדורות כבר נקראו „אבות העולם" בס' בן סירא שנמצא בגניזה (בראש' פ' מ"ד), וכך נקראו שמאי והלל במשנה (עדיות א', ד') ורבי ישמעאל ורבי עקיבא בירושלמי (ר"ה א', נ"ו, ד').

עקר תוכן המס' מתחלק לד' סוגים:

א. מדות וחובות מוסריות בלמוד התורה (פ"א, ב', ה', י"ג, ט"ו, ט"ז; פ"ב, ב', ה'־ט', י"ג, ט"ו; פ"ג, ב', ד'־ו', י"ג, י"ד, י"ז, י"ח; פ"ד, ה', ו', ט', י', י"ג, י"ד, כ'; פ"ה, ז', י"ב, י"ד, י"ז, כ"א־כ"ג).

ב. יחסים שבין רב ותלמיד (פ"א, א', ד', ו', ז', י"א, י"ב, ט"ז, י"ז; פ"ב, ו', ט', י"א; פ"ד, א', ה', י"ב, כ'; פ"ה, ח', י"ב, ט"ו, י"ט).

ג. מדות חכמים ובפרט מדת הענוה והאהבה (פ"א, ד', ו', י"ב, ט"ו, י"ז; פ"ב, א', ה', ט', י"א, י"ג; פ"ג, ב', ג', י'; פ"ד, א', ג', ד', י"ב, ט"ו, י"ח; פ"ד, ז', י"א, ט"ו, י"ז, י"ט).

ד. הדין ובעלי הדין (פ"א, ח', ט', י"ח; פ"ב, ה'; פ"ד, ז', ח'; פ"ה, ח').

בתורת המדות של ד' המקצועות האלה מעורבים גם כמה וכמה למודי מוסר כלליים. ב„אבות דר' נתן" שהיא כעין מדרש למס' אבות, נדרשים גם הלמודים הכלליים של מסכת אבות בתורת נמוסים של החכמים ותלמידיהם. עי"ש פ' כ"א ופ' כ"ב.

בתלמוד בבלי נזכרים מאמרים ממס' אבות לערך מ' פעמים, מהם רק ט' בלשון „תנן" והשאר בלשון „תניא", „תנא" או סתם. מאמרים אלה שונאים ברובם מלשון משנתנו, ואולי יסודם בברייתות עתיקות. בירוש' נזכרים תמיד מאמרי מס' אבות בשם המשנה, רק פעם אחת נזכר בירוש' (סנה' י', כ"ח, א') בדרך סתם מאמר ממס' אבות (פ"א, מ"א). — מס' אבות אין לה גמרא לא בבלית ולא ירושלמית. היא מכילה ה' פרקים ונצטרפה לה עוד ברייתא הדומה לה בתכנה, ונקראת „קנין תורה" (בבבלי פרק ו').

יש סבורים שצרוף הברייתא נוסד על המנהג לקרוא פרקי אבות בשבתות שבין פסח לשבועות, שמספרן שש. מתוך שפרק ו' אינו מגוף המשנה יש בו שנויי הגרסות.

מתוך סדר המשניות בפרקי אבות (בפרק א' נקבעו מאמרי החכמים עפ"י סדר הדורות ממשה עד הלל כפי שקבלו זה מזה; אחרי מאמרי הלל ושמאי באו מאמרי הנשיאים בני משפחת הלל, ושוב מאמרי הלל עד פ"ב מ"ט, אח"כ דברי רבי יוחנן בן זכאי שקבל משמאי והלל ועוד חכמים אחרים עד ר' טרפון) בא דוד הופמן ללמד מסקנה (משנה ראשונה פ"ג) שהמשנה הזאת היתה בעיקרה רשימה של שלשלת חכמי הקבלה ואח"כ הוכנס אחרי כל תנא ותנא המאמר המצוין ביותר שנמסר בשמו.

פ"ג ופ"ד מכילים מאמרים של תנאים מדורות שונים. מספר החכמים הנזכרים בד' הפרקים הראשונים עולה עד ששים לערך, שחיו בתקופה ארוכה של ת"ן שנים (משמעון הצדיק עד חתימת המשנה).

פ"ה יש לו סגנון מיוחד, ברובו הוא בנוי על מספרים ויש בו הרבה עניני אגדה, וכמעט כל המאמרים נאמרו סתם בלי שם אומרם, מלבד המשניות כ"א־כ"ג. המאמרים האחרונים ממשנה כ' ואילך אפשר שהם הוספה מאוחרת, וראיה לדבר שהמאמרים המקבילים באדר"נ אינם מגיעים אלא עד משנה י"ח. הלמודים מצטינים בלשונם הצחה והקצרה, ומהם דומים גם בצורתם גם בתכנם למשלי כה"ק.

הקוטב שהלמודים סובבים עליו היא אהבת הבריות (הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות; הוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות; אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו; יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך; הוי מקבל את כל אדם בשמחה; חביב אדם שנברא בצלם וכיו"ב), וגם אהבת התורה.

על תכונת המס' מעיד המאמר (ב"ק ל', א'): „א"ר יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין; רבא אמר: מילי דאבות". רשב"ץ בהקדמתו למס' „מגן אבות" מוסיף: „וזאת המס' היא כוללת ב' התועליות יחד, שהמקיים אותה הוא טוב לשמים טוב לבריות. ועקר הכוונה לקריאת מס' אבות למשוך לב עמי הארץ לתורה, ושמה האמתי הוא „משנת חסידים", כי זה הוא המכוון ממנה להפליג במעשה הטוב יותר מהמצוה, כי זוהי ענין החסידות".

למודי מס' אבות עשו רושם גדול על או"ה, על זה מעידים הפרושים הרבים שנכתבו למס' זו והתרגומים לשפות שונות ובכללן גם לרומית, שפת המלומדים הנוצרים.

מלבד פרושי המשנה הכלליים, כמו פי' הרמב"ם, ר' עובדיה מברטנורא, תוספת יום טוב, תפארת ישראל וכו', יש להזכיר: „ספר מוסר", פרוש על משנה אבות לר' יוסף ן' עקנין תלמיד הרמב"ם, י"ל ע"י בכר (מק"נ), ברלין תר"ע (1910); „בית אבות" או „בית הבחירה" לר' מנחם המאירי, וינה 1854; „מגן אבות" לרבי שמעון בן צמח דוראן, ליוורנו תקכ"ג, תקמ"ה; ועוד מאות פרושים.

הרב המחבר ר' יקותיאל ז"ל, שלזכרו מוקדש החלק הזה מ„ילקוט המועדים" חבר ספר „שעה ניבי" פרוש על פרקי אבות. ואנו מביאים כאן קטע אחד:

בן הא הא אומר: לפום צערא אגרא

בן הא הא אומר וגומר, הא לכם זרע, ההוה מן הזמן, והתנא לא רצה לפרסם שמו מצד הרומיים, כי דבר סרה על כל הממשלה, שגרמה צער גדול לכל ישראל, סבלו מצער החרבן, ולא יבשה עוד דמעתם מני לחיים מבכי רב, והוא ב־הבן, הא הא, ההוה של כל זמן, עד שלא נבנה המקדש, ומי שלא נבנה בהמ"ק בימיו, כאלו נחרב בימיו, וראה וידע סביבותיו התנאים אנשי שם הקדושים, הצער הגדול בכל בית המדרש, ובכל בית הכנסת התפללו: „ובנה ירושלים עיר הקודש" — ולא מצא נחמה אחרת, בלתי זאת בלבד, לפום צערא־אגרא; שישו אתה משוש, כל המתאבלים עליה — ומי שאינו מרגיש חסרון בנין בית המקדש, ואינו בוכה ומתאבל בראוי לא ימצא בביאת משיח כל משאלות לבו לטובה, כי מעולם לא היה שופך דמעות על זה — ולאנשים כאלה שאין להם צער עתה, לא יהיה להם שכר כשיבוא הגואל צדק במהרה, כי אין מרגישים חסור במה שהם בגלות, בארץ נכריה; פלגי מים תרד עיני על שבר בת עמי, שבת עמי נשברה, ואין תקוה, כי פסקה מלהיות עם ואומה בפני עצמה כמו שאני מפרש: „הם קנאוני בלא אל", שנתיאשו מן הישועה ומן הגאולה, ואמרו ר"ל, „לא אל", שאינו בעל יכולת להושיע, „ואני אקניאם בלא עם" שהגוים יצחקו וישחקו עליהם, באמרם שאין זה כלל עם, אשר איפשר לו להיות, ומוכרחים הם להבלע תוך הגוים והלאומים אשר סביבותיהם מקצה וז"כ הפסוק: „טומאתה בשוליה" — במה שנתיאשה מן הגאולה, במה שלא היה לה בטחון בה' הטוב הגואל, לא זכרה אחריתה, כי עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, כמה"כ: „טוב אחרית דבר מראשיתו".

(„שעה ניבי" על פרק אבות — הרב יקותיאל, ז"ל, וויים)

פּ. קלערמאַן.

בעטראַכטונגען וועגן „זאָגן פּרק"

פאַר אַ אידן וואָס קען זיך אַריינטראַכטן אין דעם וואָס ער לייענט, איז „פּרק זאָגן" אַ זעלטענער גייסטיקער תענוג.

די „פּרקי אָבות" זיינען ווי אַ טייער געוועב אין וועלכן עס זיינען אַריינגעוועבט אַלערליי עדל־שטיינער און בריליאַנטן, וועלכע קומען אַרויס פון זייער פאַסונג, באַלד דאָ, באַלד דאָרט, אין די פאַרשידנסטע קאָלירן.

מאַנכער „פּרק זאָגער" גייט זיי פאַרביי און מערקט זיי אינגאַנצן ניט; אַן אַנדערער כאַפּט נאָר דעם אויבערפלעכלעכן גלאַנץ פון זיי; נאָר די קלענערע צאָל פון אמתע מבינים קען זיך אַריינטראַכטן אין דעם הויכן ווערט פון יעדן קליינאָר באַזונדער.

שוין דער נאָמען אַליין „פּרקי אָבות" איז ניט פאַר אַלעמען גלייך פאַרשטענדלעך. אונטער „אָבות" פאַרשטייט מען געוועגלעך די פּאָטערס פון דער אומה: אברהם, יצחק ויעקב, און פון דעם טעקסט פון די פּרקים איז ניט צו זען קיין גרונד פאַר וואָס זיי זאָלן צוגעשריבן ווערן צו די אָבות.

זיי פאַנגען אָן מיט דער וויכטיגער היסטאָרישער ערקלערונג, אַז דער פאָדים פון דער אידישער טראַדיציע איז ניט איבערגעריסן געוואָרן ביז צו דער צייט פון „די מענער פון דער גרויסער פאַרזאַמלונג" (אַנשי כנסת הגדולה):

„משה האָט ערהאַלטן די תורה פון סיני און האָט זי איבערגעגעבן צו יהושע; יהושע האָט זי איבערגעגעבן צו די עלטסטע פון פאָלק; די עלטסטע האָבן זי איבערגעגעבן צו די נביאים, און די נביאים צו די אַנשי כנסת הגדולה".

ווער זיינען געווען די „אַנשי כנסת הגדולה"? די הונדערט־צוואַנציק זקנים וועלכע זיינען צוריקגעקומען מיט עזרא הסופר פון בבל.

דאָס איז צו ווייזן אַז עס איז ניט געווען קיין איבעררייס אין דער אידישער טראַדיציע, און דאָס די לערע און די מאָראַל־פּרינציפּן פון די אַנשי כנסת הגדולה איז אין גייסט פון דער תורה און פון דער אידישער איבערליפערונג.

די אַנשי כנסת הגדולה זיינען געווען הויפּטזעכלעך באַזאָרגט, אַז די אידישע טראַדיציע, די אידישע קולטור, זאָל זיך אויך ווייטער ציען אין דעם גייסט פון דער תורה, האָבן זיי אָנגעגעבן דריי מיטלען אָדער פּרינ־ציפּן, ווי אַזוי דאָס צו באַוואָרענען:

צו זיין פאָרזיכטיק אין אַ משפט;
צו פאַרמערן די צאָל פון תלמידים;
צו מאַכן אַ צוים אַרום דער תורה.

די ערשטע באַוואָרעניש איז גערעכטעט צו די דיינים, צו די ריכטער פון פאָלק. ווייל קיין אַנדער אינסטיטוציע איז ניט אַזוי מסוגל צו באַשטימען די ריכטונג אין דער הנהגה פון אַ לאַנד ווי דאָס געריכט.

געלאַסנקייט און פּאַרזיכטיקייט זיינען נויטיק פאַר אַ דיין, צו משפט'ן אין דעם גייסט פון דער תורה און ניט צו פאַרדרייען דאָס געזעץ דורך איבעראיילונג.

צו פאַרמערן די צאָל פון תלמידים מיינט, צו פאַרמערן לערונג און וויסן; דען קיין זאַך איז ניט אַזוי געפערלעך פאַר דער עקזיסטענץ פון אידישן פאָלק ווי די אומוויסנהייט אין זיין תורה.

און צו מאַכן אַ צוים אַרום דער תורה מיינט, ניט אַרויסצו'פשט'לען פון איר זאַכן וועלכע זיינען קעגן איר גייסט, און האַלטן זי אין איר גאַנצקייט און איר אומפאַרפעלקייט.

דאָס זיינען דריי הויפּט־זאַכן, פּרינציפּן, און עס איז זייער מעגלעך, אַז דער נאָמען „פּרקי אָבות" איז געגעבן געוואָרן צו די פּרקים צוליב אָט די און די אַנדערע פּרינציפּ־לערעס וואָס ווערן אין זיי געגעבן.

דען דאָס וואָרט „אָב" מיינט אין העברעאיש אויך אַ פּרינציפּ, אַ הויפּטזאַך, אַזוי צום ביישפּיל ווי אָבות מלאכות, הויפּט־מלאכות, „אבות" און „תולדות", הויפּטזאַכן און זייערע אַרויסוויקלונגען.

די ערשטע פיר פּרקים דערמאָנען אומגעפער זעכציק פון די גרויסע אידישע לערערס וועלכע האָבן געלעבט אין דער תקופה פון די פיר הונדערט פּופציק יאָר, פון שמעון הצדיק, ביז דער צוזאַמענשטעלונג פון דער משנה דורך רבי יהודה הנשיא.

די שפּרוכן פון די פּרקים זיינען, ווי מ'זעט, געקליבן געוואָרן מיט דער כוונה, צו געבן מאָראַלישע לערע צום פאָלק (הגם דאָס איז דער הויפּטצוועק) און אויך צו געבן די כאַראַקטעריסטיק פון יעדערן פון די תנאים וועלכע ווערן דערמאָנט.

וויינינגסטנס איין שפּרוך ווערט געגעבן פון יעדן איינציקן, און פון מאַנכע אויך עטלעכע שפּרוכן.

פון דעם „הוא היה אומר" — ער פלעגט זאָגן — פאַרשטייט מען אַז דאָס זיינען געוועזן ליבלינגס־שפּרוכן — אַזוי ווי „מרגלא בפומיה" — אַ געוואוינהייט דאָס צו זאָגן אָפט, אַזוי דאָס די מענטשן פון דעם דור האָבן עס געדענקט.

אַזעלכע שפּרוכן כאַראַקטעריזירן די מענער וועלכע זאָגן זיי; זיי גיבן אונז אַ שטיקעלע באַגריף פון זייערער דערהויבענער פילאָזאָפיע, און פון זייער טיפן איינבליק אין די מענטשלעכע נויטן.

יעדער שפּרוך איז ווי אַ געשליפענער פּערל; עטלעכע ווערטער וועלכע ענטהאַלטן אַ גאַנצע פילאָזאָפישע סיסטעם.

נעמט, צום ביישפּיל, איינעם פון די שפּרוכן פון הלל: „אויב איך

טו ניט פאַר זיך אַליין, ווער וועט פאַר מיר טאָן? און טו איך יאָ פאַר זיך, וואָס איז דען מיין „איך"? און אויב איך טו נישט תיכף, ווען וועל איך טאָן?"

דאָס מיינט אַזוי: אַ מענטש איז מחויב צו טאָן וואָס ער קען. אָבער ווען ער טוט פאַר זיך אַליין, פאַר זיין אייגענע דערהאַלטונג, און ניט מער, בלויז פאַר זיין אייגענעם איך, זעלבסטזיכטיק, אייגעננוציק, — ווי אומבאַדייטנד, ווי קליינלעך דאָ איז! און אויב יאָ טאָן, זאָל מען עס ניט אָפּלייגן, ווייל היינט לעבט מען, קען מען נאָך טאָן; אָבער מאָרגן — ווער ווייס?

אַנדערע שפּרוכן דריקן אויס אין עטלעכע ווערטער דעם תמצית פון דעם גערעכטיקייטס־זין פון דער תורה: „זאָל דאָס אייגנטום (געלט) פון דיין חבר זיין אַזוי אָפּגעהיט ווי דיינע אייגענע". „זאָל דער כבוד פון דיין חבר זיין ביי דיר אַזוי טייער ווי דיין אייגענער".

„דריי קרוינען זיינען דאָ: די קרוין פון לערונג; די קרוין פון כהונה, און די קרוין פון מלוכה; אָבער די קרוין פון אַ גוטן נאָמען שטייט העכער פון אַלע".

בן זומא נעמט דעם פּסוק פון תהלים „מכל מלמדי השכלתי" און מאַכט אויף אים אַ פּירוש: „ווער איז אַ חכם? דער וואָס פאַרשטייט צו לערנען פון יעדערן".

ער נעמט אַ פּסוק פון משלי „ומושל ברוחו מלוכד עיר" — „ווער עס באַהערשט זיין אייגענעם ווילן איז בעסער פון איינעם וואָס נעמט איין אַ שטאָט", און ער גיט צו זיין פּירוש: „ווער איז אַ העלד? דער וואָס באַצווינגט זיין ליידנשאַפט".

אין עטלעכע ווערטער האָט בן זומא דאָ אַרויסגעזאָגט דעם סאַמע תוך פון מענטשלעכער קולטור, וואָס מיינט די מייסטערשאַפט פון מענטשן איבער זיך אַליין.

„ווער איז רייך? דער וואָס באַנוגענט זיך מיט דעם וואָס ער האָט". דאָס איז בן זומא'ס פּירוש אויף דעם פּסוק פון תהלים „יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך".

און אויף דעם פּסוק פון שמואל „כי מכבדי אכבד", זאָגט בן זומא „ווער איז געעהרט? דער וואָס לייגט כבוד אויף אַנדערע".

דאָס איז אַ טיפער זאָג, ווייל „כי מכבדי אכבד" איז געזאָגט געוואָרן אין נאָמען פון גאָט, און ניט פון אַ מענטשן. בן זומא האָט געהאַלטן, ווי עס שיינט, אַז מ'לייגט כבוד אויף גאָטס באַשאַפונג, לייגט מען כבוד אויף גאָט, און דאָס איז אין גייסט פון דער תורה.

דאָ און דאָרט וואַרפן זיך דורך אין די פּרקים שפּרוכן און קורצע מעשה'לעך וועלכע זיינען ניט דירעקטע לערעס פון מוסר. ווי צום ביי־שפּיל, די אָפּשאַצונג פון די פעאיקייטן פון תלמידי חכמים, אָדער דער

שפרוך פון אלישע בן אבויה „הלומד ילד למה הוא דומה", וואָס איז אַן אויסדרוק פון וועלט־קלוגהייט און בעאָבאַכטונג.

ווען מען זאָל צוזאַמענשטעלן כסדר די אַלע שפּרוכן פון מוסר און דרך ארץ, און די ריין־רעליגיעזע אויסערונגען, אַזוי גוט ווי די פּראַקטישע אָנווייזן אין לעבן, מאַכן זיי צוזאַמען אַ גלענצענדן מאָראַלישן קאָדעקס פון מענטשלעכע פליכטן, און פון מענטשלעכער פירונג.

און די באַדייטונג פון אַזאַ קאָדעקס ווערט נאָך העכער ווען מען באַרעכנט, אַז דאָס זיינען די געדאַנקען ניט פון איין דור, נאָר פון מענער וועלכע האָבן געלעבט אין פאַרשידענע דורות אין פאַרלויף פון עטלעכע הונדערט יאָר.

עס איז כדאי צו „זאָגן פרק" — צו זאָגן און צו פאַרשטיין וואָס מ'זאָגט.

אל תבקש גדולה לעצמך ואל תחמוד כבוד...

„כל המחזר על הגדולה — גדולה בורחת ממנו, וכל הבורח מן הגדולה — גדולה מחזרת אחריו" (ערובין י"ג). עס קומט דאָך אַלזאָ אויס, אַז סוף כל סוף בלייבן ביידע אָן כבוד, סיי דער, וואָס יאָגט זיך נאָכן כבוד, סיי דער וואָס אַנט־לויפט פון אים. טאָ וואָס איז אייגנטלעך צווישן זיי די נפקא־מינה?

עס קומט אָבער אַ צייט, לאחר מאה שנים, ווען דער מענטש הערט אויף צו לויפן און בלייבט ליגן אויף אַן אָרט, איז דער וואָס איז געווען כל ימיו אַ בורח מן הגדולה אָדער בורח מן הכבוד, דאַן דער־גרייכט אים דער אמתער כבוד און די אמתע גדולה. (חפץ חיים)

כל שחכמתו מרובה ממעשיו

די תורה — פלעגט זאָגן רבי יצחק אלחנן — ווערט אין פיל ערטער געגליכן צו אַ פרוי. ווי עס ווערט געדרשנ'ט: „ראה חיים עם אשה אשר אהבת — קנה לך אומנות עם התורה" (מדרש רבה קהלת), די חכמה דאַקעגן ווערט געגליכן צו אַ שוועסטער: „אמרי לחכמה אחותי את" (משלי ז. ד.). מיט אַ פרוי דאַרף מען וואוינען און מוליד זיין פון איר קינדער. מיט אַ שוועסטער אָבער קען מען בלויז זיין היימיש, אָבער וואוינען, זיך משדך זיין מיט איר — טאָר מען נישט...

בן הא הא אומר לפום צערא אגרא...

ווי תוספות ערקלערט (חגיגה ט)) איז בן הא־הא געווען אַ גר און מען האָט אים גערופן אויפן נאָמען פון אברהם ושרה, וואָס צו זייערע ביידנס נעמען איז צוגע־זעצט געוואָרן דער אות „ה".

און, ווי פאַר יעדן גר, וואָס קומט פון דער פרעמד און פאַר־לאָזט זיין פאָלק און זיינע עלטע־רן, איז געוויס אויך פאַר בן הא־הא דער דאָזיקער איבערגאַנג צו אַ נייעם לעבנס־וועג געווען פאַר־בונדן מיט פיל צער און ליידן, און דעריבער האָט ער זיך אויסגע־דריקט: „לפום צערא — אגרא"... — לויטן צער איז דער שכר...

(דברי אליעזר)

ע. בן־עזרא.

פרקי אבות והמנהג לאמרם

משנה זו, הנקראת גם כן „פרקי אבות", היא בסדר נזיקין, בין עבודה זרה להוריות. היא מכילה חמשה פרקים ומצורפת אליה ברייתא בשם „קנין תורה", המדברת בשבח התורה. הברייתא הזאת מהווה את הפרק הששי של „פרקי אבות" המקובלים מדורי־דורות.

הפרקים האלה מכילים דברי מוסר ודרך ארץ ומידות טובות שמסרו לנו אבותינו. מכאן השם „מסכת אבות". המסכת מתחילה בהטעמה, כי גם דברי חז"ל נאמרו מסיני (רע"ב). וטעם הדבר שסידרו את המסכת הזאת בסדר נזיקין, כי „אין אדם צריך לזה הדבר (מוסר) כמו הדיינים, שעמי־הארץ כשלא יהיו בעלי מוסר אין ההיזק לכל ההמון, אלא לבעליו לבד, אבל השופט כשלא יהיה בעל מוסר וצנוע יזיק עצמו ויזיק לבני האדם" (הקדמת הרמב"ם לסדר זרעים).

פרקי אבות כוללים פתגמים ומאמרים שהיו שגורים בפי חז"ל במשך מאות בשנים. כמה מהם מיוסדים על המקרא, וכמה מהם הם עיקרים שעליהם היו מבוססים חייהם של חכמי המשנה, והם כעין תמציתה של פילוסופית החיים שלהם.

על־פי הפתגמים המצויים במסכת הזאת אנו מקבלים מושגים על־דבר הלשון העברית של הימים ההם שהיתה חיה בפי היהודים. כי ידוע, שפתגם נמסר מפה לפה בלשונו ובצביונו. לפיכך אנו מוצאים ב„אבות" פתגמים לעשרות בלשון העברית, ורק מעט, כעין יוצאים מן הכלל, נאמרו בלשון הארמית, כי מקורם הוא בארמית, ומי שאמרם מסר אותם כמו שקבלם. כן אנו מוצאים שתנא אחד אומר פעם פתגם בעברית ופעם בארמית, בלשון שקבלו מרבותיו. ביחוד אנו מוצאים זאת בהלל, שהיה בבלי וידע את הלשון הארמית, יש שהוא אומר פתגם בעברית, ויש שהוא מוסרו בארמית, כמו ששמעו בבבל. לדוגמה: „נגיד שמא — אבד שמיה" (פרקי אבות י"ג); „אם אין אני לי — מי לי" (שם, י"ד) ודומיהם.

ב„אבות" נתכנסו דברי חכמים שחיו בזמן שמעון הצדיק, משיירי כנסת הגדולה, בערך ג' אלפים תמ"ח לבריאת העולם, עד שהתנאים שחיו בזמן חתימת המשנה — תקופה של ארבע מאות וחמשים שנה. התקופה הזאת עשירה במאורעותיה. בה נתגבשו החיים המדיניים של היהודי ובה גם נהרסה עמצאותם, בה הגיע לשיא האושר הלאומי ובה נגזרו גזירות

אדרינוס. כל המאורעות האלה משתקפים מתוך דברי חכמינו במסכת זו. בה אנו שומעים את הד ההתנצחות בין הפרושים שעשו סייג לתורה ובין הצדוקים שפרצו את הגדר. בה משתקפים גם החיים המדיניים של יהודי ארץ־ישראל („הוו זהירין ברשות" ועוד). ולא רק הוויות לאומיות משוקעות כאן, אלא גם הוויות פרטיות. האם אין אנו שומעים בדברי הלל „אל תאמין בעצמך עד יום מותך" (אבות ב', ד'), כי הם מכוונים כנגד מעשה שהיה בו בעצמו, שנתעלמה ממנו הלכה? (פסחים ס"ו:), או מאמרו של רבי מאיר: „אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו" (אבות ד', ב'), השקפה שנתגשמה במעשה (רבי מאיר ואחר), ושנתבטאה אחר כך במאמר הידוע: „(רבי מאיר) רמון מצא, תוכו אכל וקליפתו זרק" (חגיגה ט"ו:).

לא לחינם נעשתה המסכת הזאת למסכת עממית, שכל העם הגה ושנה בה, ולתלפיות שכל הדרשנים תולים את דרשותיהם עליה, וכל אחד רואה בה מהרהורי לבו ומהרהורי דורו. כי כשם שבמסכת זו משתקפים חיי היהודי בתקופת חיבור המשנה, כך בכל פירוש ופירוש למסכת הזאת משתקפים החיים היהודיים של אותו הדור שבו נכתב הפירוש. אינו דומה פירושו של ר' יוסף יעבץ, ממגורשי ספרד, לפירושו של מהר"ל, ולא הרי תורתו של ר' יעקב עמדין כהרי תורתו של ר' יהושע השיל רבינוביץ, הרבי ממונאסטרישץ. כל אחד הכניס במישרין או בעקיפין מתנאי זמנו ומהשקפות בני דורו לתוך פירושו לדברי **„אבות"**.

ר' יוסף יעבץ, למשל, כשהוא מדבר על אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה באמרם „ועתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא" (יומא ס"ט:), הוא הולך ומבאר: „והן הן נוראותיו, כי אנו יכולים לגור בין שיני אריות ואין אנו ניזוקין, ובהיותנו על אדמתנו אין ההוראה הזאת כל־כך חזקה, כי כמנהגו של עולם הוא. אבל בהיותנו בגלות ואין אנו כלים — ראיה גדולה על השגחתו יתברך, ושכינתו אשר אתנו ושומרת אותנו" („מסכת אבות"). אנו שומעים בדבריו את הד קולם של מגורשי ספרד שנתפזרו לארצות שונות. ולעומתו אחד מאחרוני המפרשים של „פרקי אבות": „והוי מקבל את כל האדם בשמחה". האדם בה"א הידיעה... כי כל אדם ואדם הנהו אינדיבידיאליות בפני עצמה, אינדיבידואליות מורכבת מתכונות נפש שונות ואין כל מה שמתאים לאחד מתאים לשני. לכן עליך לקבל את האדם כמו שהוא, בדיוקנו הרוחנית, בשובע רצון, כי במובן היחסי הרי תמונה שלמה לפניך, והדבר השלם משביע רצון" (חיים נייגר, מסכת אבות, עם הפירוש „אבות לבנים" עמודים ל"ו־ל"ז, ירושלים, תרצ"ד). הד הזמן החדש עולה מתוך דברי הביאור הזה.

והוא הדין בנוגע לתרגומים, כי כל תרגום הוא באמת פירוש בצורה תרגומית. בתרגומי פרקי אבות אנו קולטים את קול האומה בארצות גלותה השונות. תרגום העברי־טייטש אשר סבותינו היו אומרות מדי שבת בשבתו — הוא קול האומה הדוויה, הסחופה והנענית בידי רודפיה ומשנאיה.

לעומתו תרגום יהואש לפרקי אבות הוא קול ענות, קול של עם הזוקף את קומתו הכפופה ומדבר בלשונו.

גם ניקדם של הפרקים הללו נשתנה מתקופה לתקופה. לפנים לא נקדו את פרקי אבות כלל, סימן לידיעת התורה הנפוצה בישראל. אחרי כן התחילו לנקדם, אות הזמן, כי נתמעטו הלבבות. אחר כך הקפידו והחמירו בניקוד („לוח ארש" לעמדין) — הד תרועת המלחמה במחנה של מבשרי ההשכלה.

פתגמי „פרקי אבות" היו לנחלת הרבים. אפילו היהודי ההמוני השתמש בפתגמים הללו. בפי כל יהודי היו שגורים המאמרים „אם אין תורה אין דרך ארץ", „אם אין תורה אין קמח" ודומיהם. גם על־פי סירוסי המאמרים בפי היהודי ההמוני אפשר לשפוט על כוחם והשפעתם של המאמרים הללו. על כגון דא אומרים: „ודלוגו עלי אהבה".

„פרקי אבות" היו כטל על הלבבות הרכים של תלמידי החדר. אחרי הסוגיא בגמרא שלמדו כל השבוע היו הפרקים האלה, שנאמרו בשבתות הקיץ, כעין מרגוע ללב והשפיעו מרוחם על מהלך החיים ברחוב היהודי.

*

מנהג אמירת „פרקי אבות" בשבתות לאחר תפילת מנחה הוא עתיק מאד. רב שר שלום גאון, שחי באמצע המאה התשיעית לספירת הנוצרים, הוא הראשון להזכיר את המנהג הזה בבבל (סידור רש"י, סימן תקט"ז, עמוד 259, הוצאת באבר ופריימאן, ברלין, תרע"ב). גם באשכנז היה נוהג המנהג הזה (כל בו, סימן מ'). בפרובינצה היו אומרים מן פרשת יתרו עד פרשת דברים, בכל שבת, ב' פרקים (שם, שם). ויש מקומות שהיו אומרים מן השבת הראשונה אחר הפסח עד השבת שלפני י"ז בתמוז, בכל שבת ג' פרקים.

בספרד היו אומרים פרקי אבות בשבת בבוקר ולא בשעת מנחה. יש קהילות שבהן נוהגים לומר „פרקי אבות" בשבתות שבין פסח וחג השבועות, כלומר מן יציאת מצרים עד מתן התורה, ימים שהם הכנה לקבלת התורה, וטעם נתנו לדבר: ששה פרקים כנגד שש השבתות, מן אחר חג הפסח עד חג השבועות.

לעומת המנהג הזה ישנן קהילות שהן קבלו עליהן לומר את הפרקים האלה מן חג השבועות עד חג הסוכות, בכל שבת פרק אחד, וחוזר חלילה.

ברובו הקהילות האשכנזיות נוהגים להתחיל באמירת הפרקים האלה מן השבת הראשונה שלאחר חג הפסח עד ראש השנה, בכל שבת פרק אחד. לאחר שגמרו את ששת הפרקים מתחילים לקרוא מן הפרק הראשון, וחוזר חלילה עד ראש השנה.

נהגו לומר „פרקי אבות", המתחילים „משה קבל תורה מסיני" במנחה של שבת, כי זוהי השעה שנפטר בה משה רבנו, והמנהג הוא לספר בשבחו של המת (שבלי הלקט, עמוד צ"ו).

ואמנם, אין שעה יותר ראויה לאמירת „פרקי אבות" משבת בבין השמשות, עת ימות החול מתקרבים לבוא, ימי צרה וחושך, ודאגת הפרנסה.

באמירת הפרקים האלה ראו היהודים את עצמם בנים לה׳ שלו הארץ ומלואה. בפרקים אלו התעלו מעל החולין שבחיים והמשיכו עליהם את הרוחניות של השבת ויצאו מזוככים ומטוהרים כראוי לזרע יעקב, הגולה והנידח ממקום למקום ואין לו תקנה אלא תיקון מידותיו. אמירת „פרקי אבות" בשבת, יום המנוחה הלאומי שלנו, הוא כעין מחאה נגד יחסו של העולם שאינו יהודי אל היהודי, והיא גם כן רמז לניגוד הגדול שבין יום המנוחה שלנו ובין יום המנוחה שלהם, בבחינת „ראו בין בני לבן חמי"...

וכשם שיום המנוחה שלנו מלא מרוח הדימוקראטיה („למען ינוח עבדך, שורך" וגו׳), כך צירוף המשניות של פרקי האבות מרמז לרוח השויון ביהדות. לפיכך צרפו כעין הקדמה את המשנה „כל ישראל", הנמצאת בסנהדרין פרק י׳, האומרת „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", אפילו לעם הארץ יש חלק לעולם הבא („כל־בו"). משום זה נצטרפה גם בסוף מסכת אבות המשנה „רבי חנניא" מסוף מסכת מכות, האומרת „רצה הקדוש־ברוך־הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", כי זוהי תמציתה של תורת ישראל, לזכך את האדם, לעשותו לבעל מידות תרומיות ולבעל נימוסים נאים.

הפרק „קנין התורה", הדן בשבח התורה ולומדיה, נצטרף לכתחילה כדי שלא תצא שבת אחת משש השבתות, שמן אחר הפסח עד חג השבו־עות, פנויה בלי אמירת פרק במעלות התורה והוגיה. ובארץ ישראל, אשר לפעמים יהיו שבע שבתות מן אחר חג הפסח עד העצרת, מפני שיום ח׳ של פסח בחוץ לארץ הוא יום חול בארץ — הוסיפו פרק אחד ממסכת דרך ארץ זוטא לשבת השביעית (ד"ר מיכאל היגר, „חורב", כרך ב׳, חוברת ב׳ תרצ"ו, עמוד 285).

שאל המלבי"ם: מדוע במחלוקת שלא לשם שמים אמרה המשנה: „זו מחלוקת קורח ועדתו" ולא הזכירה את הצד השני: „מחלוקת קורח ומשה", כמו שהזכירה את הצד השני במחלוקת לשם שמים „זו הלל ושמאי"?

הוא מותיב לה והוא מפרק לה: במחלוקת שלא לשם שמים ישנה מחלוקת בתוך החברים גופם, כל אחד רוצה להפיק תועלת עצמית ממחלוקת זו.

בעשרה מאמרות.

„בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות? — אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות ולתן שכר־טוב לצדיקים שמקימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות".

לערנענדיק, ווי דער שטייגער, אַלע שבת מיט אונז „פרקי אבות", האָט דער פאָטער ז"ל, אונז געפרעגט:

ווי איז דער דין: ווען ראובן האָט געקויפט אַ חפץ וואָס זיין פּריין איז בלויז איין דינר און אַלס פריינטשאַפט צום מוכר האָט ער אים באַצאָלט צען דינרים, נאָכ־דער האָט שמעון צעבראָכן ראובנס חפץ, טאָ וויפל דאַרף שמעון באַצאָלן?

— קלאָר, האָבן מיר קינדער געענטפערט — אַז שמעון איז פאַרפליכטעט צו באַצאָלן דעם ווערט פון חפץ, בלויז איין דינר, ווייל דאָס איז דער סכום פאַר וועלכן מען קען ווידער אָפּקויפן אַזאַ חפץ. און עס דאַרף נישט גענומען ווערן אין באַטראַכט דער סכום פון 10 דינרים, וועלכע ראובן האָט פאַקטיש באַצאָלט.

— אויב אַזוי — פרעגט אונז ווידער דער פאָטער ז"ל — ווי אַזוי קען דער רבוש"ע באַשטראָפן די רשעים פאַר מאבד זיין אַ וועלט, וועלכע איז באַשאַפן געוואָרן מיט צען מאמרות, דאָן ווען דער ריכטיקער שאָדן איז ווי פאַר אַ וועלט וואָס האָט געקענט באַשאַפן ווערן במאמר אחד, טאַקע ווי די משנה זעלבסט באַהויפּטעט: „במאמר אחד יכול להבראות"; מילא שכר לצדיקים, מתנות פאַר די צדיקים, קען דער רבוש"ע געבן וויפיל ער וויל אָבער קנס, באַשטראָפן, דאָס טאָר מען דאָך נישט מער וויפיל עס קומט, השופט כל הארץ לא יעשה משפט?, טאָ ווי איז צו פאַרשטיין די משנה?

און דער פאָטער ז"ל, האָט אונז מבאר געווען די משנה אויף פאָלגנדן אופן:

— ראובן האָט געהאַט אַ גרויסן שוי־פענצטער און שמעון האָט צופעליק צעבראָכן אין אַ ווינקל אַ שטיקל, דאַן איז שמעון מחויב צו באַצאָלן פאַר דעם גאַנצן שוי־פענצטער, און נישט בלויז פאַר דעם צעבראָכענעם טייל.

ווי איז אָבער, אויב דער זעלבער שוי־פענצטער איז נישט געווען איין גרויסע שויב, נאָר באַשטאַנען פון צען באַזונדערע איינגעראַמטע שויבן, דאַן דאַרף שמעון באַצאָלן בלויז פאַר דעם טייל שויב וועלכן ער האָט צעבראָכן, און פאַר די רעשטע ניין טיילן איז ער פּטור, ווייל די דאָזיקע האָט ער נישט מזיק געווען.

אט אין דעם זין, פירט אויס דער פאָטער ז"ל, מוזן מיר לערנען די משנה: אַז דאָס וואָס דער רבוש"ע האָט באַשאַפן די וועלט מיט צען מאמרות און נישט מיט איין מאמר איז עס, ווייל כביכול האָט געטאָן דערמיט אַ גרויסן חסד די רשעים.

וואָרום ווען דער רבוש"ע וואָלט באַשאַפן די וועלט בלויז מיט איין מאמר, און אַ רשע וואָלט חוטא געווען, וואָלט זיין שטראָף געדאַרפט זיין פאַר מאבד זיין די גאַנצע וועלט (ווי דער ביישפּיל מיטן גרויסן שוי־פענצטער), און די שטראָף וואָלט געווען אַ מוראדיק־שווערע, דעריבער האָט כביכול באַשאַפן די וועלט מיט צען מאמרות, אַז אויב אַ רשע וועט מאבד זיין די וועלט זאָל ער נאָר קענען עס טון טיילווייז, צענטל־ווייז, ממילא איז עס אַ טובה פאַרן רשע, ווייל אויך זיין שטראָף וועט זיין קלענער.

(צבי יהודה בהרה"ג אלי' עקיבא זצ"ל ראַבינאָוויטש).

בה"ב

שלש התעניות „בשני, וחמישי ושני" שלאחר חג הפסח ואחר חג הסוכות נקראות „תעניות ב.ה.ב."

שלשה ימי תעניות ב' ה' ב' שני וחמישי ושני. אחר ר"ח אייר מתענים בה"ב בשביל פסח, —ואחר ר"ח חשון מתענים בה"ב בשביל סוכות. הטעם שקבעו תענית בימים אלה הוא בעבור כי ימי המועד הם ימי משתה ושמחה ויש לחוש שמא מתוך השמחה באו לידי הוללות ולידי עברה, לכן מתענים לכפר עליהם. וסמכו על מה שנאמר עבדו את ה' בשמחה וגילו ברעדה, במקום שמחה שם תהא רעדה — תענית. ועוד סמכו על איוב: ויהי כי הקיפו ימי המשתה וגו' והעלה עולות מספר כלם, כי אמר איוב אולי חטאו בני (איוב א' ה'), ובשבועות שאינו אלא יום אחד בא"י או ב' ימים בחו"ל אין לחוש לעברה. גם בחנוכה אין לחוש כי אז אין בני אדם פנוים ממלאכתם (או"ח סי' תצ"א), ורק בשני המועדים פסח וסוכות שנמשכו ימים רבים של שמחה מבלי מלאכה יש לחוש שבאו לידי קלות ראש ויחוד אנשים ונשים, לכן ראוי להתענות ולהתודות, והיינו דאמרי סקבא דשתא רגלא (קדושין פ') קלקול של כל ימות השנה הוא ברגל (ספר האשכול ח"ב סי' ג).

טעם אחר: בשביל הגשמים במרחשון מתענין בעבור יורה שיורה על הזורעים לברכה, ובאייר שלא תלקה השדה בשדפון ובירקון. לכך קורין בס"ת פ' ויחל כמו הראשונים היו עושים כדי שירד המטר לברכה (ספר חסידים סי' רכ"ז). בסוף מסכת תענית אמרו: עוד גזרו רבותינו שיהיו מתענין בשני וחמישי מפני שלשה דברים, על חרבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חלול השם, ואולי צריך לומר שהיו מתענין בשני וחמישי ושני ומפני שלשה גזרו שלש תעניות. והטעם שקבעו דוקא בשני וחמישי שהם ימי רצון וקורין בהם התורה.

(סדר בה"ב) מהרי"ל כתב סדר שני וחמישי ושני (דף כ"א), שמתענין במרחשון בה"ב בסוף החדש קודם ר"ח כסלו, ובאייר בתחלת החדש קודם ל"ג בעומר, וכן מנהג אשכנז לקבוע התענית של השני האחרון אחר סוכות קודם ר"ח כסלו, והשני האחרון אחר פסח קודם ל"ג בעומר. ומנהגנו לקבל תעניות בה"ב אחר סוכות בשבת אחר ר"ח מרחשון, ואחר פסח בשבת אחר ר"ח אייר. אם חל ר"ח בשבת, מקבלים בהם בשבת לאחריו, ואחר שבת הקבלה מתענין בה"ב. מקבלין התענית ע"י הכרזת השמש או הש"ץ

אחרי אשרי, בברכת מי שברך, ואח״כ יאמרו יהללו ומכניסין הס״ת ומתפללין מוסף. ברכת בה״ב היא: „מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא יברך את כל מי שיקבל עליו להתענות התעניות שני וחמישי ושני, בשכר זה הקב״ה ישמרם ויצילם מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם ויקבל תפלותיהם ויאזין שועותיהם עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן״. ומי שעונה אמן אינו צריך לקבל התענית ביום שלפני התענית (מנהגי הר״י טירנא), אבל אין עניית אמן קבלה להתענות אם אין כוונתו לכך (עי׳ מג״א לאו״ח סי׳ תצ״ב). הסליחות לבה״ב נמצאות בסדורים הגדולים „לשני וחמישי ושני״. באשכנז נוהגין לומר סליחות בחזרת הש״ץ באמצע ברכת „סלח לנו״ וחותמים „כי מוחל וסולח אתה בא״י חנון המרבה לסלוח״. אך מנהגנו לומר הסליחות אחר תפלת ש״ע של הש״ץ. ואומרים אבינו מלכנו וקורין ויחל אם יש עשרה שקבלו עליהם התענית.

(על פי ה„אוצר דינים ומנהגים״)

*

והמלבין פני חברו ברבים

דער „חפץ־חיים״ פלעגט יעדן פארנאכט ארויסגיין הינטער דער שטאָט זיך מתבודד צו זיין צווישן די גרעזער און בוימער. איינמאָל טרעפט ער א פורל, אויף וועלכן עס פאָרן א ישוב׳ניק מיט זיין פרוי. פרעגן זיי אים:

— העי, ר׳ איד, דער „חפץ־חיים״ איז אינדערהיים?

— צו וואָס דארפט איר דעם חפץ־חיים? — פרעגט ער זיי.

— מיר ווילן פון אים א ברכה. ער איז דאָך א גרויסער צדיק.

— פאָרט אייך צוריק געזונטערהייט — ענפערט ער זיי.

— ער איז גאָרנישט אזא צדיק. די וועלט איז זיך אין אים טועה...

הערנדיק אזעלכע ווערטער אויפן חפץ־חיים נעמט דער ישוב׳ניק די בייטש און דערלאַנגט מיט איר א שמיצל דעם חוצפה׳ניק וואָס וואַגט אזוי צו רעדן אויפן פארהייליקטן „חפץ־חיים״...

ווען דער ישוב׳ניק קומט אין שטאָט אריין, קיין ראדין, פארפאָרט ער צום הויז פון „חפץ־חיים״. שפעט ביינאכט לאָזט מען אים אריין צום צדיק, דערזעענדיק, אז דער איד, וועלכן ער האָט דערלאַנגט מיט דער בייטש איז דאָס דער „חפץ־חיים״ אליין — פאַלט דער ישוב׳ניק אין חלשות.

— עס שאַדט נישט, עס שאַדט נישט — טרייסט אים דער „חפץ־חיים״ — איך בין עס ווערט געווען, ווייל לשון־הרע טאָר מען אפילו אויף זיך אליין נישט רעדן...

רות ומגילת־רות

הרב זאב, ז"ל, יעבץ.

אהבת גרים

התלמוד, הפותר הנאמן לתורה והדולה ממעמקיה את האור הגנוז בחוקיה, הרבה להסביר ולהטעים את דבר ערך הגרים עד כמה הוא גדול בעיני ה' עד כי „הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות, ואמרי לה בארבעים וששה מקומות בגר" (ב"מ, נ"ט, ב'). ויען כי מאמרי רבותינו על ענין זה מפוזרים הם מאד בכל רחבי ספרותינו העתיקה, הננו לקבץ את מקצתם לדוגמה ולסדר אותם בסדר ראוי, כדי סקור אותם עין־הקורא בסקירה כוללת, ולהכיר מתוך חבת חכמי ישראל וחסידיו לגרים, עד כמה נחה על רבותינו ההם רוח מוסר התורה.

נשמעה נא ראשונה את דבריהם הנמרצים על עצם איסור הונאת הגר: „המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין" (ב"מ, נ"ט, ב'); „כל המטה דינו של גר כאילו מטה דינה של מעלה" (חגיגה ה' א'); „אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשי אבותיך" (ב"מ, נ"ח, ב'); „אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבלות — יבא ללמוד תורה, שנתנה מפי הגבורה"(שם); לא תוננו בדברים ולא תלחצנו בממון שלא יאמר: „אמש היית עובד לבל קורס (נבו) (לנבו) והרי חזירים בין שיניך" (מכילתא שמות כ"ב, ב').

אך אזהרות כאלו שהן מעין מצות לא תעשה, הבאות למנוע מן הגר רק צער הפסד ובזיון, אינן מביעות עוד תכלית מצות אהבת גרים. כי עיקר המצוה היא לנו לזכור תמיד כי „פקד המקום לישראל להטיב לגרים ולנהוג בהם ענוה" (ספרי במד' ע"ח) ולבלתי התגדל עליהם מאומה. ולאנשים שלא טהרו עוד את לבם כראוי מדעות הגויים העריצים, החושבים את עצם הגרות לחרפה, היה דבר רבותינו לאמור: מאי דכתיב „וגר לא תונה וגו' כי גרים הייתם בארץ מצרים" — שמות כ"ב כ' — ר' נתן אומר: מום שבך אל תאמר לחברך" (ב"מ נ"ט, ב'), כלומר: אם הגרות מום היא, הלא כולכם בעלי מומים אתם, כי גרים הייתם גם אתם, ובכן אילו גם הייתם רשאים להתגדל על הגרים, לא הייתם יכולים, כי בהיותכם פוסלים במומם — במומכם אתם פוסלים. וכשב שלא נתנו את האזרח בישראל להתגדר על הגר ביתרון כבוד מולדתו, ככה הביעו בדברים נמרצים מאד

כי גם ביתרון זכות חלקו בתורה אין לאיש ישראל להתגדל מאומה על הגר: „גר שבא ללמוד תורה לא יאמר: ראו מי בא ללמוד תורה וכו' וכו', וכן הוא אומר: ויען איש משם ויאמר ומי אביהם — ש"א י, יב — והלא כבר נאמר: מה שמו ומה שם בנו כי תדע — משלי ל' ד' — ואומר: בית והון נחלת אבות ומד' אשה משכלת — שם יט, ג —" (תוספתא ב"מ ג', יד), כלומר, אין התורה תלויה בזכות אבות ואינה ירושה מאב לבן כבית והון, כי אם תכופה היא ובאה מד' לכל באי עולם — ובעינינו ברור הוא כי כנוי „אשה משכלת" רמז הוא במקום זה לתורה בטעם מאמר רבא: „בתורה משתעי קרא... שהתורה נמשלה בה" (יבמות ס"ב:).

אולם גם על זאת שקדו רבותינו, להוכיח כי כשם שאין הגר נופל מישראל בשביל יחוסו הנכרי כך אין האזרח בישראל נעלה על הגר בשביל יחוסו העברי, והמעט כי אין גר שם של גנאי באומה זו כי אם שם של שבח היא מעולם: „אברהם קרא עצמו גר, שנאמר: „גר ותושב אנכי עמכם" — בר' כ"ג ד' —; דוד קרא עצמו גר שנאמר: „גר אנכי בארץ" — תהל' קי"ט יט — (מכילתא שמ' כ"ב, ב'), ואבות עם ישראל הם אבות גם לגרים: „וזה יקרא בשם יעקב" — ישעיה מד, ה — אלה גירי הצדק (שם); אברהם גייר גיורים אנשים ושרה מגיירת את הנשים, דכתיב: „את הנפש אשר עשו בחרן" — בר' יב, ה — יעקב מגייר גיורים דכתיב: „ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסירו את אלהי הנכר וגו' — שם לה, ב' — ביצחק לא שמענו, והיכן שמענו? „וישב יעקב בארץ מגורי אביו" — שם לז, א — מגיורי אביו" (ב"ר פ"ד). ובשביל זה מלבד שלענין כניסת גרים לברית הושוו בפי רבותינו לאבותינו הראשונים בשעה שנכנסו לברית, כדתניא: „גר שמל ולא טבל, רא"א: הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו וכו'; טבל ולא מל ר' יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות וכו' (יבמות מ"ז), הושוו בפי רבותינו, גם בחובות מעשה מצותם גם בערך כבודם, לישראל „לפי שמעשה בישראל צריך להביא את הגרים" (ספרי במד' קי"א, קכ"ד); חביבים גרים, שבכל מקום שנקראו, כישראל נקראו" (מכילתא שמ' כ"ב, ב'). וחכמים היו בקרב ישראל אשר המעט מהם כי לא חשבו את הגרים לטפל, כי אם חשבו אותם לעיקר. ר' אבהו אמר: „הגרים נעשו עיקר בישראל" (ילקוט הושע, ר' תקלג) ור' אלעזר חשב את ישראל לזרע ואת הגרים לפרי, באמרו: לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר: וזרעתיה לי בארץ — הושע ב', כה — כלום אדם זורע סאה אלא כדי להכניס כמה כורין" (פסחים פז:). ובמצוא רבותינו במצות „ואהבתם את הגר" (דב' י' יט) ובמצות „ואהבת לו כמוך" (ויק' יט, לד) האמורה גם היא על הגר, תוספת למצות „ואהבת לרעך כמוך" האמורה על כל ישראל, שגם בתוכם נכלל הגר, העדיפו כמעט את חובת אהבת הגר על חובת אהבת איש אחר מישראל. ולמופת ליתרון אהבה זאת שמו את ד' בכבודו ובעצמו: ר' שמעון בן יוחאי אומר „ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" (שופטים ה, לא) — וכי מי גדול? — מי שאוהב את המלך או מי שהמלך אוהבו? — הוי

אומר: מי שהמלך אוהבו, שנאמר „ואוהב גר" (דב' י' יח — מכילתא שמ' כב, כ).

והאהבה היתרה הזאת לגרים נמלצה בפי רבותינו במשל נאה עד מאד: „הרבה הקב"ה אוהב את הגרים, למה הדבר דומה? למלך שהיתה לו צאן... פעם אחת נכנס צבי עם הצאן והיה רועה עמהן... היה המלך אוהב לצבי ביותר... אמר... הצאן כך דרכה לרעות, אבל הצביים במדבר הם יושבים ואין דרכם ליכנס לישוב אצל בני אדם, וזה הצבי נכנס וישב אצלנו לא נחזיק לו לטובה, שעזב המדבר הגדול והרחב... ובא אצלנו — כך אמר הקב"ה טובה גדולה צריך אני להחזיק לגר, שהניח משפחתו ובית אביו ובא אלי" (מדרש תהלים קמו, מ). ומה נעמו עוד דברי החבה, שהביעו רבותינו על הגרים, את דברי משה רבינו לחובב בן רעואל הגר: „והיית לנו לעינים" (במד' יא, לא) המליצו: „שתהא חביב עלינו כגלגל עיננו (ספרי במד' עח). וכן פתרו את דברי הנביא: „ישובו יושבי בצלו" (הושע יד, ח): אלה הגרים שהם באים וחוסים בצלו של הקב"ה. — „זכרו כיין לבנון" (שם) אמר הקב"ה: חביבים עלי שמותם של גרים כיין נסך שהוא מתנסך על גבי המזבח (במד' רבה, ה). ואחד מגדולי רבותינו מוצא, כי גלות מצרים היתה עונש לאברהם אבינו, שהיה ראש לגרים ולמכניסי גרים, על התרשלו פעם אחת במצוה זו: „מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים?... ר' יוחנן אמר, שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנאמר (בר' יד): „תן לי הנפש" (נדרים לב), „ואברהם אבינו נתנם לו, ואילו עכבן לעצמו היה מכניסן תחת כנפי השכינה (ר"ן, שם), ולא היה לו לעשות כן, שהיה לו לגיירם" (רש"י שם).

גם הגרים היחידים לדורותיהם נזכרו הם ומעשיהם בפי רבותינו בכביד ותהלה: „ולמה נתעלם ממשה כדי לתלות זכות בזכאי, כדי שיתלה הדבר ביתרו (ספרי במד' פ); „ובאתה — רחב — ונדבקה בישראל ועלו מעשיה לאביה שבשמים (רות רבה א', ב) „עשרה כהנים־נביאים עמדו מרחב (שם). „תני ר' שמעון בן יוחאי: אפילו היו במשפחתה — של רחב — מאתים אנשים והלכו ודבקו במאתים משפחות כלם נצולו בזכותה (ירוש' ברכות ד, ד). „בנות ברזילי לשם שמים נתגיירו" (שם קידושין ד, א).

ובכל אשר להלכה למעשה הורו לנו רבותינו לבלתי היותנו בהולים להכנים גרים* ויטילו חובה על כל בית דין שבישראל, לשים לנגד עיני כל

---

*) ואולי יש לחשוב לפרי הלכה זו מאמר ר' חלבו: „קשים גרים לישראל כספחת" (קדושין ע. ב). אולי כשם שאין לנו ללמוד כפשוטו את הפסוק היחידי „ א י ן נ פ ש י א ל ה ע ם ה ז ה " (ירמיהו טו א) ולשימו לבנין־אב, מאחר שיש אלפי פסוקים בכל המקרא ו ג ם ב י ר מ י ה ו עצמו, העושים את אהבת עולם של ד' לישראל לעיקר שבעיקרים, כך אין לנו ללמוד כפשוטו את מאמר ר' חלבו ההוא ולשימו לבנין־אב, מאחר שיש מאמרים אין מספר בדברי רבותינו המחבבים את הגרים במדה מרובה ומופלגה אשר רק את מקצתם הבאנו במאמרנו זה.

גר הבא להתגייר את רוע גורלנו בזמן הזה ואת כובד עול התורה והמצוות שאולי לא יוכל לעמוד בו, בכל זאת היתה מעולם נפשם נשואה על גרי הצדק, כי יבואו לחסות בצל כנפי ד' אלקי ישראל ודעתם היתה מכוונת „שלא תנעול דלת בפני גרים" (ספרי במד' פ), ואת דברי תלונת יעקב אבינו על מעשה שמעון ולוי בשכם: „וברצונם עקרו שור" (בר' מט, ו), פתרו רבותינו: „עקרו שורן של גרים" (בר' רבה, צה). ואת תפלת חזקיהו מלך יהודה בחליו המליצו לאמר: „אמר לפניו — חזקיהו — רחב ב' נפשות הצילה וכו' אבותי שקרבו לך כל הגרים הללו על אחת כמה וכמה" (ירוש' ברכות ד, ד). וגם לענין הלכה הורו „אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר" (ברכות נז, ב עיין שם), וכן „אמר ר' אלעזר: כלם גרים גרורים הם לעתיד לבוא. אמר רב יוסף: מאי קרא? — „כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ד', לעבדו שכם אחד" (צפניה ג' ט — עבודה זרה כד, א).

ומשא נפש זה, שנשאו רבותינו את נפשם לכניסת גרי הצדק במדה מרובה בישראל, הוא אחד מן הגעגועים הגדולים אשר הביעו רבותינו יוסדי תפלתנו ברוב רגש בתפלות ראש השנה במליצותיהם הנעלות והטהורות: „ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם"; „ויאמר כל אשר נשמה באפו ד' אלקי ישראל מלך"; „יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך", שכל אלה ודאי אינן חוזרות על ישראל, שכבר הכירו את האמת הזאת זה אלפי שנים, כי אם על הגרים.

ידעה התורה את טבעו הפרימיטיבי של האדם, את יצרו הרע מנעוריו לגבי הגר והזר לפיכך הרבתה לנטוע בלבבות ובמוחות את „ואהבת את הגר" יותר מאשר „ואהבת לרעך", שהיא מצוה שנקל יותר לקיימה.

ג. ס.

הרב הגאון אברהם יצחק הכהן, זצ"ל, קוק.

על גרי הצדק

כדאי לנו לתפוס את יסוד הגרות בכללותו. כמה רבה חשיבתו בישראל, עד דדרש רבא (חגיגה ג' א') מאי דכתיב „מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב", כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל! בת נדיב — בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב שנאמר: „נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם". אלקי אברהם ולא אלקי יצחק ויעקב? אלא אלקי אברהם שהיה תחלה לגרים. הננו רואים את הקשר המקודש שיש לכבודה של הקדושה החוגגת של העליה לרגל, המשרה עוז והדרת קודש על ישראל עם הערך של חביבות הגרים. כי שפעת הקודש של עם ה' ממקור בית חייה אשר יתפשט לעתיד על כל עמי התבל מראה היא בכל דור ודור את ניצוצי ברקיה, ע"י הנפשות הפנינייות המפוזרות בגויי הארצות שמהן באים לנו גרי הצדק שאנו חייבים לאוהבם במדה טובה כפולה, ואף שאמרו חז"ל (יבמות ק"ט ב'): „א"ר יצחק מאי דכתיב „רע ירוע כי ערב זר" רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים", ומייתי על זה הא דאמר רבי חלבו: „קשים גרים לישראל כספחת", כבר כתבו בזה התוס' שם ד"ה „רעה אחר רעה" אמר ר"י דהיינו, היכא שמשיאים אותם להתגייר, או שמקבלים אותם מיד, אבל אם הם מתאמצים להתגייר יש לנו לקבלם, שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאת להתגייר והלכה והיתה פלגש לאליפז בן עשו ונפק מינה עמלק דצערינהו לישראל וכדאמרינן באגדת חלק (סנהד' צ"ט ב') וגם יהושע קבל את רחב הזונה, ונעמה ורות המואביה (נתקבלו) ובריש פרק במה מדליקין (שבת ל' א') שגייר הלל אותו שאמר „גיירני על מנת שתשימני כהן גדול" ואותו ד„על מנת שתלמדני כל התורה כולה" ואעפ"י שלא היו מתאמצים להתגייר יודע היה הלל בהם שסופם להיות גרים, כמו שעשה לבסוף, עכ"ל. והננו למדים מדבריהם ז"ל שאין מה לדבר שהננו רחוקים להשיא איש מאומות העולם שיתגייר, כמו שאחרים עושים בנוגע לציד נפשות: לא כאלה חלק יעקב, אלא גם בבאים מעצמם הננו בודקים אותם בבדיקה מעולה, אם באמת הוארה נפשם מניצוץ האור האלקי של תוה"ק ובקדושת ישראל בכלל.

ואנו יודעים בין הגרים אנשי סגולה נפלאים, והכרתי גר צדק שהיה פעה"ק שמו היה רבי אברהם יעקב והיו מכנים אותו בשם ליאון גר הצדק שרושם גדול היה עושה על כל מכיריו באמת. הוא היה כומר בניו־יורק בכנסיה גדולה ועשירה, ונשאו לבו להסיר מעליו את כל הבלי הכבוד וההרחבה שהיתה כרוכה במעמדו, ונכנס לתחת כנפי השכינה ונתגייר הוא

ומשפחתו, ובא לירושלים ולמד בשקידה גדולה וביראת שמים אמתית עד שנעשה תלמיד חכם חשוב בגפ"ת. וזכורני שבשנת תרס"ו בערך בא לביתי ביפו, ואמר שיש לו להציע לפני בקשה אם ארצה למלא אותה, וכאשר תשובתי היתה שהנני נכון למלאות חפצו בגבול היכולת שלי בלי"נ, אמר לי איך שראה מחברת שלי בשם „אדר היקר" ששמה דברתי על דיוקנו הרוחני של כבוד מו"ה הגאון האדר"ת ז"ל שלקחה את לבבו, בזה שרק היהדות יכולה להתפאר שיש לה בין האנשים הרוחניים שלה פרצופים טהורים כאלה מה שרחוק מאד למצא אצל אחרים, ע"כ הוא רוצה שאתן לו רשות כשתהיה לו הזדמנות להעתיק את המחברת הנ"ל לשפות אירופיות שהוא יודען.

מובן שהרשיתי לו בחפץ לב ואחרי אשר הארכתי עמו בשיחות פנימיות ונפשיות שאלתי ממנו אם יש לי רשות, לשאול אותו, באיזה אופן בא לידי הצעד הגדול הזה להכנס לדת ישראל, אחרי חיי רחבים בתור כומר? — אחרי התבוננות קצרה מצדו, שהכרתי שהוא תפוס ברגש עמוק מאד, אמר לי, שהענין בא אליו מתוך רגש של הכרת תודה, להשם יתברך, אחרי שנתרפא באופן פלאי, ממחלה מסוכנת ומיואשת שתקפה עליו. ואמר לי שאאמין לו, שתמיד היה דתי במעמקי נפשו, ובטבע נפשו שכנה הכרה גמורה שאין אדם קונה לו את יתרון האדם על ידי שום תרבות ושום מדע בעולם, כי אם על ידי קדושת האמונה האלקית שמבלעדה אפילו אם יהיה גדול בכל מחמדי המוסר והפילוסופיא תהיה תכונתו רק כמו בעל חי מלומד, אבל אותו צלם אלקים המיוחד לאדם, לא ישיג בשום אופן כי אם על ידי חיים של קדושת האמונה. אבל הוסיף לומר, זה גם כן הוכר לו בעומק הנפש שדוקא אמונה אלקית טהורה שאין בה שמץ של אלילות היא רק היא תוכל לאשר את האדם להביא אותו לידי אותה המדרגה האצילה הנובעת מקדושת האמונה, ועל פי הרגש הזה התחיל לפשפש באמונתו אם היא באמת נקיה מתערובות של אליליות ובלב פצוע בא לידי מסקנה, שאי אפשר שיהיה תמים באמונתו בלא ערוב של מחשבה אלילית. —ידע אמנם שישנם תיאולוגים רציונלים, שתיארו את אמונתם בתור אמונה מופשטת מאליליות, אבל הוא הכיר שאלה האנשים לא בעלי אמונה הם, אלא אנשים משכילים ומתפלספים, ומאד עגמה נפשו מזה עד אשר שם את פניו לאמונת ישראל, שבה מצא את הטהרה הגמורה של אמונה אלקית טהורה ונכנס בכל לבו ונפשו תחת כנפי השכינה, ומצא על ידה מחסה לנשמתו הרעבה לאור האמונה האלקית בכל מילואה.

וגרים מסוג זה, הנם החלק המאיר שבכללות גרי־הצדק שדבקות רוחם נשתלמה במה שקשרו את חייהם עם קדושת ישראל, וקדושת ירושלים עיה"ק ת"ו, עיר ד' שמה לנצח. וזה מכוון לדברי חז"ל הקדושים במגילה (י"ז ע"ב): „וכולל גרי הצדק עם הצדיקים שנאמר: „מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" וסמיך ליה „וכי יגור אתכם גר", והיכן מתרוממת קרנם? — בירושלים, שנאמר: „שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך".

ר' בנימין.

המבחן הלאומי והמבחן הדתי לקבלת גרים

סוד גלוי הוא כי עם ישראל מאז ומעולם חבב את הגרים ורצה להרבות גרים. כפי שידוע לכל אחד, בחג מתן תורתנו, קוראים בבתי כנסיות על יד עשרת הדברות גם את מגלת ר ו ת, שהיא מגלת ההערצה לגרים. לב מי לא נתרגש מדברי ב ו ע ז, „איש גבור חיל". אל רות ה מ ו א ב י ה: הגד הגד לי כל אשר עשית... ותעזבי אביך ואמך... וארץ מולדתך... ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום... ישלם ה' פעלך... ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלקי ישראל... אשר באת לחסות תחת כנפיו...

ולא רק בועז מתיחס כך אל „הנערה הזאת", אלא גם „כל העם אשר בשער והזקנים" מקבלים את המואביה — את „הפרידה הטובה" בלשון חז"ל (ב"ק ל"ח). — בעתרת חבה ובברכות לבביות: „יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כ ר ח ל ו כ ל א ה, אשר בנו שתיהם את בית ישראל"...

ואולם עם כל עוצם החבה לגרים ולעשית־גרים, הנה לא נעשה הדבר בלי ישוב־הדעת, בלי מחשבה. היה גם רסון ידוע. לא רצו ל ה ר ב ו ת גרים סתם, אלא רצו בגרים ב ע ל י ־ ה כ ר ה. גרים מתוך פזיזות, מתוך חוסר דעת ובלי חשבון־הנפש, גרים שלא „לשמה" — לא היו רצויים. תורה זו לא ניתנה אלא לאלה שיש להם מושג מה ממהותה, מהיקפה, מן הדברים החמורים שבה. גם את הדבר הזה למדו במרוץ הימים ממגלות רות. נעמי, לא רק שאינה מדברת על לב שתי כלותיה, ערפה ורות, לדבוק ביהדות, אלא להיפך, היא מדברת על לבן, ש ל א לעשות את הדבר הקשה הזה. „לכנה, שובנה, אשה לבית אמה"; ושוב בעדינות: „שובנה, ב נ ו ת י, למה תלכנה עמי". ערפה באמת מקבלת את עצתה ונפרדת בבכי ובנשיקות מחמותה. ושום מלה קשה אינה נשמעת מפי נעמי גם אחרי הפרידה. אדרבה, היא מעמידה את ערפה לדוגמה ולמופת לרות. ורק בראותה, כי „ מ ת א מ צ ת היא ללכת אתה — ותחדל לדבר אליה". אלו הם לכאורה דברי ספור פיוט ושיר. תאור התנהגות טבעית־אנושית של אשה מרת נפש, הבחנה עדינה במצב נפשה בשעות־המשבר הקשות. ואולם היא הנותנת. דווקא מטעם זה למדו ברבות הימים מן הפרשה הזאת את הנורמות, איך להתנהג בקבלת גרים בהשתנות התנאים.

הרצון והחשק לקבלת גרים לא פסקו גם בימי התלמוד, אבל לגבי המעשה לא היה גישוש עיוור והכרעת יחיד, אלא פרוצידורה קבועה. וכה הם דברי רבנן (יבמות מ"ז): „גר שבא להתגייר ב ז מ ן ה ז ה,

אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים־דחופים, סחופים־מטורדים, ויסורים באים עליהם?" לאמור: במבחן הראשון מעמידים אותו על קרקע המציאות בנוגע לעם ישראל, שמצבו קשה משאר האומות. עבר בשלום את המבחן הראשון, מיד בא המבחן השני: מבחן התורה. מראים לו את היקף האיסורים והעונשים וגודל האחריות לאלה שמכניסים עצמם ברצון תחת העול הזה, שבתור בני־נח אינם חייבים בו כלל ויכולים אפילו לזכות בחיי עולם הבא בלעדיו. ואלא שבמבחן השני שוב „אין מרבים עליו ואין מדקדקים עליו", אין מגזימים בהפחדה, ולא עוד אלא „כשם שמודיעים אותו עונשם של מצוות, כך מודעים אותו מתן שכרם". ואם קבל — „מלים אותו מיד". ומאי טעמא? — „שהויי מצוה לא משהינן". כי אחרי אשר ניתן הפוק לרגש הריסון והסיוג מפני פזיזות ואי־הבנה שוב פורץ הרצון הפנימי ומתעוררת חבת המצווה, ושוב אין שוהים ואין מכבי־דים. כדברי ה„תוספות": „כשם שחשו לנעילת דלת בפני לווים, כך חשו נמי לנעילת דלת בפני גרים".

גרים.

1) בן עם אחר הבא לגור בארץ ישראל, נקרא „גר תושב"; 2) בן דת אחרת הבא לחסות תחת כנפי השכינה לקבל עליו דת ישראל נקרא „גר צדק". גר תושב הוא גוי שקבל עליו שבע מצות בני נח ובפרט שלא לעבוד ע"ז והוא אוכל נבלות. וגר צדק הוא שקבל עליו דת ישראל במלואה. גר תושב היה רק בזמן שהיובל נוהג וישראל שרויין על אדמתם והניחו את הגרים האלה לשבת בתוכם ולהתערב בם. אבל בזמן הזה אין מקבלים אלא גרי צדק, ואפילו נטל עליו כל התורה כלה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו (ערכין כ"ט., בכורות ל':).

כל ימי דוד לא קבלו גרים שמא מן הפחד חזרו, וכן כל ימי שלמה לא קבלו גרים שמא בשביל כבוד המלכות וגדולת ישראל חזרו ואינם גרי אמת. ובזמן הזה גר שבא להתגייר בודקין אותו שמא בשביל כונה חיצונה רוצה ליכנס בדת ישראל, ואומרים לו מה ראית לכך, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויין ודחופין וסחופין ומטורפין ויסורים באין עליהם? ואם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו עקרי הדת שהוא יחוד השם ואיסור ע"ז ומקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ועונשן של מצות ושכרן (יבמות מו., מח.) אם נעשה גר וחזר לסורו הרי הוא כישראל מומר.

(ע"פ ה„א"י")

מואב

ארץ מואב תתחלק לשני חלקים: החלק האחד שנכבש ע"י סיחון ממלך מואב הראשון, ואח"כ כבשוהו בני ישראל ויהי לנחלת בני ראובן וגד, ובימי מישע מלך מואב כבשוהו המואבים, והוא הנקרא „עבר הירדן".

החלק השני לא לקחו בני ישראל מתחלה, וספחוהו בימי דוד ושלמה והחזיקו בו מלכי ישראל עמרי ואחאב. אח"כ פרקו המואבים מעליהם את עול ישראל. לפי דברי יוסיפוס דומה החלק הראשון לחצי אי בין שני הנחלים יבוק וארנון צפונית ודרומית והירדן מצד המערב (קדמוניות סדר ד' פ"ה) והחלק השני דומה אליו במקצת. המדבר הוא במזרחו וחלק בני עמון מצד הצפון, נחל ארנון וים המלח מן המערב, וארץ אדום היא מצד הדרום.

הנחלים

הנחל היותר גדול הוא ארנון (בלשון ערבית „איל מונאב"), יוצא אצל המבצר קאטאראני למזרח עיר קירק (קיר מואב) כמהלך יום וחצי, והוא מפסיק בין מחוז באליקה ובין מחוז קירק, ונופל בים המלח למזרח חברון. בתורה נזכר כמפסיק בין גבול האמורי ומואב (במ' כא' יג'), וכנראה נשפכו לתוכו מעינות מים או אשד נחלים קטנים (שם י"ד ט"ו). על ידי הנחל היו ערים רבות (דב' ב' ל"ו). הנהר יבוק („אל זרקה") יוצא מהרי חורן ומפיק בין מחוז „מוראד" שהוא לצפונו ומחוז באליקה לדרומו ויורד מערבה עד שנופל בירדן כמעט בחצי הדרך בין ים כנרת וים המלח מול שכם, והוא היה הגבול בין ישראל ובני עמון (במ' כ"א כ"ד). נחל זרד הוא הנקרא „ואדי־אבני חאמר" לצפון עיר מואב ולדרום ארנון ונופל ג"כ בים המלח. נחל הערבים נזכר בישעיה (ט"ו ז') וכעת נקרא „ואדי צפצאף" וזורם לים המלח לצפון אל קירק, ונקרא כן מפני שגדלים על צדיו ערבי נחל שנקראים אל צפצאף, ומכונה ג"כ ים הערבה (דב' ד' מ"ט). מי נמרון (ישעי' ט"ו ו') כנראה הוא נחל קטן שירד לנחל ערבים, וכן מי דמון (שם). מי יעזר (ירמי' מ"ח ל"ב) כעת קבוץ מים קטן ונקרא בערבית „עין האצור" אצל חרבות העיר יעזר, ואולי בימי קדם היה שם בריכה ונקרא ים ע"ד ים שלמה (מ"א ז' מ"ד).

הרים וגבעות, שפלה ומדבר

הר נבו (דב' ל"ד א') היה בצד מזרחית מערבות מואב מול יריחו, גיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה (במ' כ"א ד'). במות בעל הר גבוה

אצל המקום „במות" (שם כב' מא') שהיה בראש צורים ובגבעות (שם כ"ג ח'). שדה צופים אשר על ראש הפסגה (שם כ"ג י"ד) ראש הפעור, הנשקף על פני הישימון (שם כ"ג כ"ח) ושם בית האליל פעור הנקרא „בית פעור, בגיא בארץ מואב (דב' ל"ד ו'). ושם נקבר משה רבינו, סלע, מקום סלעים, (ירמי' מ"ח כ"ח) ואפשר ששם היתה העיר סלע של מואב (ישעי' ט"ז א'). לרגלי ההרים על שפת הירדן היתה ארץ משור (ירמי' מ"ח כ"א). שדה מואב, במקום שהכה המלך האדומי הדד בן בדד את המדינים (בר' ל"ו ל"ה) ובתוך השדה עמד הר גבוה הוא ה„גיא" הנשקף על פני הישימון (במ' כ,א כ'), ערבות מואב (במ' ל"א י"ב) ע"י העברים, במדבר אשר על פני מואב ממזרח השמש (שם כ"א י"א) מדבר מואב

מואבי ולא מואבית

על הטעם שנאמר במקרא שנאסרו עמון ומואב לבוא בקהל ה' מפני שלא קדמו את בני ישראל בלחם ובמים בצאתם ממצרים, אמרו חז"ל גדולה לגימה שמרחקת את הקרובים, מעמון ומואב (סנ' ק"ד.) עמון ומואב היו תמיד שונאי ישראל, ואמר עולא עמון ומואב שיבבי בישי (שכנים רעים) דירושלם הוו, כיון דשמעינהו לנביאי דקא מתנבאי לחורבנא דירושלם שלחו לנבוכדנצר פוק ותא (סנהד' צ"ו:). א"ר שמואל בר נחמני אר"י מאי דכתיב ידו פרש צר על כל מחמדיה, זה עמון ומואב, בשעה שנכנסו גוים להיכל, הכל נפנו על כסף וזהב והם נפנו על ס"ת, אמרו זה שכתוב בו לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' ישרף באש (יבמ' ט"ז:) כי הוה ניחא נפשיה דרבי אמר הומניא (שם עיר) איכא בבבל כולה עמונאי היא (קידושין ע"ב.). ומאז לא נודע עקבות עמון ומואב כי נתערבו בין האומות, וארץ בני עמון ומואב ככל ארצות עבר הירדן יחשבו למדבר ערב.

אע"פ שנאסרו עמון ומואב לבוא בקהל ה', אמרו חז"ל במשנה כי דוקא עמוני ומואבי (הזכרים) אסורים ואיסורן איסור עולם אבל נקבו־תיהם מותרות מיד, ולמדו ממה שנאמר על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם (יבמ' ע"ו:), ומקובל הדבר מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית (שם ע"ז.), ומרות המואביה נולד דוד המלך. א"ר אלעזר מאי דכתיב ונברכו בך כל משפחות האדמה (בר' י"ב), אמר ליה הקב"ה לאברהם שתי ברכות (פרדות) טובות יש לי להבריך בך רות המואביה ונעמה העמונית (יבמ' ס"ג.). ר' יהושע התיר בזמנו גם לגר עמוני לבוא בקהל כי לדעתו עמון ומואב כבר נתערבו בין האומות אחר שעלה סנחריב ובלבל את כל האומות. וכל דפריש מרובא פריש (ברכ' כ"ח.). לדברי רשב"ג כל שכל זרעו אינו פסול אינו פוסל, כגון גר עמוני ומואבי (יבמ' ס"ט.). ואמר עולא אר"י בת גר עמוני כשרה לכהונה (שם ע"ז.).

דובנער מגיד ר' יעקב, זצ"ל.

פאַרוואָס זענען אויסגעשלאָסן געוואָרן עמון און מואב

דער דובנער מגיד האָט זיך אַמאָל אויסגעדריקט, אַז וואָס פאַר אַ פסוק מען זאָל אים נישט אויפמישן פילט ער זיך ביכולת צו פרעגן דער־רויף אַ קשיא עפ"י משל און צו ענטפערן מיט אַ משל.

די פאַרוואונדערטע צוהערער האָבן געעפנט אַ חומש און צופעליק גראָד אויפגעמישט דעם פסוק: „לא יבא עמוני ומואבי בקהל ד'". דער דובנער האָט אַ ווײַלע אַ טראַכט געטאָן און אָנגעהויבן:

אַ גביר האָט אַ שידוך געטאָן מיט דער טאָכטער, און מחמת דעם חתנס צד האָט געוואוינט זייער ווייט, איז געוואָרן אָפּגעשמועסט, אַז די תנאים זאָלן געפּראַוועט ווערן אין מיטן וועג, אין אַ קרעטשמע. דער כלהס פאָטער איז אַרויסגעפאָרן פון דערהיים פריער, בכדי מקבל פנים צו זיין די מחותנים, און די מחותנתטע האָט געזאָלט קומען שפּעטער צוזאַמען מיטן איבעריקן בני־בית און מיט אַלע שפּייז־פּראָדוקטן, וואָס מען האָט צוגעגרייט מכל טוב אויפן נגידישן שטייגער. פלוצים, ווי דער אבי הכלה, זיצט זיך אַזוי אין דער קרעטשמע און פאַרברענגט מיטן מחותן, קומט אַריין אַ פאַרסאַפּעטער איינער פון זיינע קינדער און שרייט אויס: אוי ווי, טאַטע! אויפן וועג האָט זיך די פור מיט עסנוואַרג איבערגעקערט, די פיש און פלייש און דאָס גאַנצע געבעקס, אַלץ איז קאַליע געוואָרן, די פלעשער מיט וויינען און בראָנפן זיינען צעבראָכן געוואָרן... יאָ, און אַ חוץ דעם, טאַטע, איז אויך די מאַמע דערהרגעט געוואָרן...

דער עיקר איז ביים דאָזיקן נאַרישן קינד געווען דער שאָדן פונם פיש און פלייש. אַז די מאַמע איז דערהרגעט געוואָרן האָט ער זיך ערשט דערמאָנט צום סוף, ווי אַ נעבן־זאַך...

היתכן? דער פסוק גייט אונז דערציילן וועגן דער אומענטשלעכער האַנדלונג פון עמון ומואב, רעכנט עס אויס פריער: „על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים", באשר זיי האָבן אונז נישט אַנטקעגנגעטראָגן קיין ברויט און וואַסער, און ערשט דערנאָך פירט ער אויס: „ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך", אַז זיי האָבן גע־

דונגען בלעם'ן, ער זאָל מיט זיינע קללות אומברענגען די אידן, גלייך, ווי דער עיקר וואָלט געווען דער „לחם ומים“, און דאָס וועלן אומברענגען די אידן וואָלט געווען בלויז אַ נעבן־זאַך, אַ טפל, ווי געשיקט זיך עס?...

נאָר מיר וועלן עס פאַרענטפערן — האָט דער דובנער אויסגעפירט — מיט אַ משל:

אַן אַרענדאַר איז אַמאָל געקומען אין אַ ישיבה אריין און געבעטן דעם ראש־ישיבה אַ זאַזוי ווי ער וויל התונה מאַכן זיין טאָכטער מיט אַ בן־תורה, לכן, וואָלט ער וועלן, מען זאָל אים אויסקלייבן עפּעס אַ לייטישן איידעלן בחור, אַ וואויל לערנער, וועלכן ער איז זיך מתחייב אָפּצוהיטן ווי אַן אבן טוב און געבן אים אייביקע קעסט. וכך הוה.

נאָך דער חתונה דערלאַנגט מען דעם איידעם צו פרישטיק אַן אַלטן לאַבן שוואַרץ ברויט מיט באָרשט. דער יונגערמאַן נעמט גריזשען דאָס האַרטע ברויט, קוים וואָס ער קאָן דערפון שלינגען אַ ביסן. ביינאַכט צו וועטשערע — ווידער דאָס זעלבע מאכל, אַלט ברויט מיט באָרשט, און אַזוי יעדן טאָג. דער איידעלער יונגערמאַן, נישט קענענדיק פאַרדייען דאָס שווערע מאכל, האָט וואָס אַ מאָל געגעסן ווייניקער און יעדן טאָג געוואָרן בלאַסער און אייגעדאַרטער. דער שווער, דערזעענדיק, אַז דער איידעם פאַלט פון די כוחות, האָט ער אָנגעהויבן שרייען און בייזערן זיך אויף אים, פאַרוואָס ער עסט נישט, און אַז דאָס האָט נישט געהאָלפן, האָט ער געדונגען צוויי גוים פון דאָרף, געגעבן יעדן פון זיי צו גילדן אַ טאָג, זיי זאָלן פּילנעווען דעם איידעם און אַכטונג געבן, אַז ער זאָל עסן. די גוים האָבן אַזוי געטאָן, צו יעדן מאָלצייט פלעגן זיי זיך אַוועקשטעלן ביים איידעם מיט אַ בייטש אין דער האַנט און ווי נאָר ער האָט אָוועקגערוקט דאָס לאַבן ברויט האָבן זיי אים געשלאָגן מיטן בייטש און געצוואונגען ער זאָל עסן...

אַ צעקיילטער, אַ צעשלאָגענער, האָט זיך דער יונגערמאַן איינמאָל ביינאַכט אַרויסגעגנבעט פון דאָרף און איז אַנטלאָפן צוריק אין דער ישיבה אַריין, וואו ער האָט אַלץ דערציילט דעם ראש־הישיבה. צומאָרגנס איז דער שווער, דער אַרענדאַר, געקומען צולויפן מיט אַ געוואַלד, הלמאי דער איידעם איז אַנטלאָפן פון אים, און אויף די פאַרוואורפן פון ראש הישיבה, פאַרוואָס ער פייניקט אים און גיט אים נישט צו עסן, האָט ער געענטפערט, אַז מער ווי שוואַרץ ברויט מיט באָרשט קען ער זיך נישט פאַרגינען. דערהערנדיק דידאָזיקע ווערטער איז דער ראש־

הישיבה אַרויס אויף אים מיט קולות: דו מחוצף איינער! אויף צו דינגען יעדן טאָג צוויי גוים, זיי זאָלן אים צווינגען צו עסן דעם האַרטן לאבן ברויט, דאָס קענסטו דיר יאָ פאַרגינען, דערויף האָסטו געלט, נאָר אויף צו געבן אים אַביסל בעסערע קעסט, דערויף האָסטו קיין געלט נישט?...

און דאָס זאָגט דער פּסוק: „על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים". איי וועט איר זאָגן, אַז אפשר איז דאָס געווען מחמת אָרימקייט, אפשר זיינען זיי נישט אומשטאַנד געווען מכבד צו זיין די דורכוואַנדערענדע אידן בלחם ומים?... האָבן מיר דאָך אָבער גלייך געזען, אַז „ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור וכו' לקללך", אַז זיי האָבן געדונגען אַ גוי און אים צוגעזאָגט: „כבד אכבדך מאד וכל אשר תאמר אעשה"; איז אויף צו שעלטן די אידן האָבן זיי יאָ געהאַט געלט, נאָר אויף ברויט און וואַסער נישט?...

פאַרוואָס מאַכט נישט אַ בעל־ברית קיין „שהחיינו"

מען האָט געפרעגט ר' נטע־צבי זצ"ל סלאָבאָדקער, (דער מנהל רוחני פון דער וועלט בערימטער סלאָבאָדקער ישיבה אין קאָוונא־סלאָבאָדקע, נאָכהער אין חברון און איצט אין ירושלים):

—פאַרוואָס אַ מענטש, וועלכן דער פאָטער איז געשטאָרבן און איבערגעלאָזט אַ ירושה דאַרף על פּי דין מאַכן אַ „שהחיינו", הגם ער איז אַ שרוי בצער. דאַקעגן אַ בעל־ברית, הגם ער איז אַ שרוי בשמחה, דאַרף נישט מאַכן קיין „שהחיינו"?

— דאָס איז דערפאַר — האָט געענטפערט דער בעל־מוסר — ווייל דער וואָס באַקומט אַ ירושה, כאָטש ער טרויערט נאָכן פאָטער איז ער אין תוך פון זיין נשמה צופרידן פון דער ירושה און ער ווייסט, אַז מער קיין צער וועט ער שוין פון פאָטער נישט האָבן... אַ בעל־ברית אָבער כאָטש ער פרייט זיך מיט זיין ניי־געבוירן קינד, איז ער אין תוך פון זיין נשמה באַזאָרגט וועגן גורל פון קינד: וואָס וועט זיין לעבנס־וועג? און ער ווייסט, אַז ער וועט נאָך האָבן פיל און פיל צער פון אים...

אלישבע.

שלום

וסוף כל סוף הגיע
יומי המאשר:
ביני ובין הרקיע
אין שלישי, אין זר
חלון ביתי פתוח
לאשר העולם, —
יבא נא אחי הרוח,
יחבקני עוד פעם!
שלום להוד היער,
המרנן בסער,
המזמר לי חרש
בדמדומים שיר־ערש,

ואם לבא אחרתי, —
יסלח נא אשמתי;
כי לו לבדו שמרתי
מיטב אהבתי!
גזו אורות השמים,
נשתתקו הרוחות,
חרש ישקו מים
במעין־מנוחות.
שדות התבואה העמיקו
באדי ערבים;
דם השמים הדליקו
ניצוצות - כוכבים.

נצא את צל קורתנו
ונרחיקה לנדד
בין שבלי אדמתנו, —
ושם נעמוד.
שם עד האפק והלאה —
מרחבים בלי־קץ,
שלום השמים ממעלה,
וכוכב מנצנץ.
שם נעמד, ונפשנו
רחבה, עדינה...
הס! התשמע על ראשנו
רטט כנף השכינה?

מיכל אַראָנסאָן.

נעמי און רות

כי אל אשר תלך אלך ובאשר תליני אלין,
עמך עמי ואלקיך אלקי (רות א, 16).

נעמי: — איך ווייס, מיין קינד, דו ביזט מיר טריי,
דיין האַרץ איז גינגאָלד־ריין,
נאָר קער זיך אום צום פאָטערס הויז —

רות: — וואו דו גייסט, וועל איך גיין!

נעמי: — דער הונגער הערשט ביי מיר אין לאַנד,
איך האָב קיין שטוב, קיין דאַך, —

רות: — וואו דו וועסט שלאָפן וועל איך אויך
מיר שרעקט ניט אָפּ קיין זאַך.

נעמי: — מיין פאָלק איז ניט מיט פעלקער גלייך,
אַן אָפּגעזונדערט שטאַם,
און שונאים רינגלען אים אַרום
ווי אינזלען פון דעם ים...

רות: — אומזיסט, אומזיסט דיין ריידן גאָר,
ניט שרעק מיר, מוטער, איין,
דיין פאָלק, דיין אָפּגעזונדערט פאָלק,
וועט מיינער, מוטער, זיין.

נעמי: — מיין גאָט איז שטרענג, זיין שטראָף איז שווער
פאַר ברעכן זיין געבאָט...

רות: — אָ, מוטער, מוטער, רייד ניט מער,
דיין גאָט וועט זיין מיין גאָט.

„איזהו חכם" — ווער פארדינט דעם נאָמען חכם? „הלומד מכל" —
דער וואָס לערנט פון יעדער זאַך, פון יעדער געשעעניש — „אדם" —
ווי אזוי צו זיין אַ מענטש... (פרקי משה)

יעקב פיכמן.

נ ע מ י

לא טוב כי יעזב איש את ארצו
בצו׳ לה והציל רק את נפשו,
אשרי האיש, אשר בעני מולדת,
עמה ישא חבלה; ישא בחיקה,
לכל עני שלם והיא תפים
כל נאמן עמה גם כי ירבה הסבל,
ונסה מאדמתו — קללת עולם
על כל חייו וגורלו רובצת.
אך אחרי אישה להלך — זה חלק
אשה מני־עולם, וגם אני
הלכתי באלם לב אחרי בעלי
ונפשי פה בקן זה הצנוע.
לא פעם, בערוב היום עליתי
על הרי - נכר, באין איש רואה,
ועיני אל בית־לחם, עיר טפחתני
זו ככוכב לבן אלי האירה.

הלומר ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על ניר חדש... (פ״ד מ כ׳)

דער תנא רעדט דאָך איצט נישט צו קיין קינדער, נאָר צו דערוואַקסענע מענטשן, טאַ צו וואָס טוט ער זיי אָן עגמת־נפש, און זאָגט אַז ווען מען לערנט אין דער יוגנט איז בעסער? דאָס איז דאָך שוין אַ פאַרפאַלענע זאַך! אויב ער האָט נישט געלערנט אין דער יוגנט, וועט ער דאָך שוין איצט נישט קענען פערבעסערן?

נאָר דער תנא מיינט צו זאָגן, „הלומד ילד״ — אַז מען זעצט זיך לערנען ווי אַ קינד — מיט כח און חשק, אָן זייטיקע מחשבות און פניות — מעג ער אַפילו זיין אַלט איז עס אויך ווי „דיו כתובה על ניר חדש״; אָבער „הלומד זקן״ — דער וואָס לערנט ווי אַן אַלטער, אָן כוח, אָן חשק, אָן התלהבות, אַזעלכער איז ווי „דיו כתובה על ניר מחוק״, דאָס לערנען איז ביי אים נישט דייטלעך און עס בלייבט ווייניג דערפון איינגעקריצט אין זיין מוח...

(מהר״ם מנשחיו זצ״ל)

צבי יהודה רבינוביץ.

שתי מגילות — ומהות אחת

שני מאורעות שארעו לעם ישראל בתקופות שונות נשתמרו לנו על ידי אנשי כנסת הגדולה. מאורע אחד קרה למשפחה פרטית בישראל, ומאורע שני, מתקופה מאוחרת מאד, קרה לישראל בהיותו בגולה באחת התפוצות. המאורעות הללו היו יכולים להרשם כפרק באחד מספרי הקודש השייכים לתקופת המאורע, כמו שאנו מוצאים הרבה עובדות כאלה בפרקי ספרי הקדש, אבל חז"ל יחדו למאורעות הללו ספרים מיוחדים להם, ולא עוד אלא שקבעו יום בשנה לקריאתם בפומבי.

ועוד פרט אחד; הספרים הללו נקראו על שמות שתי נשים, ואשר שמותיהן אינם עבריים; שם הספר האחד הוא: „מגילת אסתר" ושם הספר השני: „מגילת רות".

עוד מימים קדומים, כבר שקלו וטרו בשאלות: מי כתב המגילות, מה הן הסיבות, שגרמו להכניסן לתוך כתבי הקודש, איזו מגמה להן ואיזה תפקיד מינו להן אנשי כנסת הגדולה, מדוע נקראה האחת על שם „אסתר" ולא על שם „מרדכי", בה בשעה שהוא היה הגבור הראשי והפעיל במאורע ההוא(*), ועוד שאלות שונות.

במאמרי זה אדון על אודות היחס הפנימי שבין שתי המגילות, כדי להבהיר את הקשר ההגיוני שבין שתי „הגיבורות" שעל שמותן נקראות המגילות; ולהראות על החוט־ההסטורי הנטווה ונמשך במקרים הללו, למרות התקופות השונות והארוכות המפרידות בין מקרה אחד לחברו, ושבהסתכלותנו בהם מרגישים אנו, שהמגילות הללו משלימות זו את זו ונעשות לחטיבה היסטורית אחת בעלת שני צדדים.

המגילות הללו מוסרות לנו תמונה רבת־גוונים ומרובת־מגעים מיחס־העמים לבני ישראל בגולה ומיחס העם העברי, בשבתו על אדמתו, לבני עם נכר הבאים לארצו.

המגילות הללו אינן סיפורים בעלמא, אלא הן שתי תעודות הסטור־

---

*) כמו שנזכר „חג הפורים" בספר המכבים (ב' טו לו) בשם „יום מ ר ד כ י".

ריות המעידות על התהליך של השפעות־גומלין בין ישראל לעמי העולם בשבתו על אדמתו ובין עמי העולם לישראל בהמצאו בגולה.

בשתי המגילות עלה בידי כותביהן לתאר את ההתהוות ההדרגית והרכבת התהליך ההיסטורי והתפתחותו מאז ומקדם, ולהעלות בפשטות טבעית את ה„פכים הקטנים" הפרטים האפיינים מן ההכללה הגדולה והמקיפה של בעית החיים הלאומיים המסובכים, ולהבליט על ידם את התכונה החזקה והקבועה של מצב עמנו ונשמתו, ולהבהיר את הקשרים המהדקים בקשר פנימי, ולהראות על הכוחות המעכלים את כל האספסוף והערב־רב הבאים להסתפח לעמנו והמהפכם לאברים בריאים בגוף אומתנו.

שתי המגילות הללו הן בבחינת שתי בבות־עין מגופנו הלאומי היחידי.

המגילה האחת היא מגילתנו הלאומית מחיינו בגולה; המגילה השניה היא מגילתנו הלאומית מחיינו בארצנו. זהו היחס הפנימי של שתי המגילות הנזכרות.

דוקא אנו „בני הדור האחרון לשעבוד ובני הדור הראשון לגאולה", דוקא אנו בני התקופה של הדור „הפוסע על שני הספים" של חורבן ובנין; על סף חורבן היהדות בגולה, ועל סף צללי בנין הבית־הלאומי בארצנו, עלולים לחדור לתוך נשמת העובדות המסופרות בשתי המגילות, המוסרות לנו תיאור נאמן ממאורעות היסטוריים; מימי התמוטטות וכליון בגולה ומימי התהוות והתארגנות המדינה העברית, מתקופות קדומות הלוטות בערפלי־אופל.

„מגילת־הגלות", מספרת לנו על האבדן הפיזי הגמור והכליה הרוחנית המוחלטת, כשהאומה אובדת את מדינתה, ויורדת מנכסיה, נכסי הצאן־ברזל הרוחניים.

„מגילת הגלות" גוללת לפנינו תמונה מבהילה של תעיות ומבוכות, סגנון של חיי זיוף ונמוסי כפיה המכפישים באפר כבוד האומה וכבוד האדם.

„מגילת הגלות" מבעיתה אותנו בהגדרתה את אפים של הרודנים, אבות הטפוסים, של כל שונאי ישראל, העקובים מדם, ויחסם לנטולי ההגנה, בשנאה שיש עמה אונס וכפיה.

„מגילת הגלות" מדגישה איך „הני עכברי רשיעי" שבידם רסן הממשלה מתעטפים בטלית שכולה תכלת, בטלית של דאגה למדינת

כביכול, ושמים על פניהם מסווה של דורשי טובת הארץ, ובלבם שבע תועבות ומזימות להרוג ולאבד את העם שדתיהם שונות — ושללם לבז...

„מגילת הגלות" נוגעת גם בבעית ההתבוללות והטמיעה המנבלת, ומראה את גלי השנאה של אזרחי הארץ, שבהם הם מקדמים את פני בנינו המתרחקים מאומתנו, וככה נשארים הם עם הלקוי הפנימי קרחים מכאן וקרחים מכאן, תלושים מהאומה ותלוים על בלימה, ללא בסוס דתי — תרבותי — לאומי.

„מגילת הגלות" מבהילה אותנו, בספרה על הפחד המקנן בנבכי הנפש היהודית: אם בנינו נאמנים עוד לגורל האומה או עומדים הם להכרית את הנימים האחרונות המקשרות אותם אל בית ישראל.

„מגילת הגלות" רועמת בקולות־נפץ על אלה, שמוכנים לוותר על תורת אבות, ועל גורל עמם, כדי לקנות „בטחה" ו„שביתה" בקרב שכניו.

ניים כזה הנס מהמערכה הלאומית אינו רק קל־דעת, נטול־אחריות, מחוסר־תקוה ומחוסר־ישע. אלא מתכחש הוא לגורל העם וע"כ הקהה את שיניו ואמור לו בכל החדידות של הגורל האכזרי את האזהרה הקלסית:

„אל תדמי בנפשך
„להמלט בית המלך
„מכל (גורל) היהודים
„כי אם החרש תחרישי בעת הזאת —
„רוח והצלה יעמוד ליהודים
„ממקום אחר!
„ואת
„ובית־אביך
„תאבדו!"

* *

*

זוהי משמעותה של מגילת הגלות, שבאמת נסתמל ונתבטא בה מצבנו בגולה מאז ועד היום הזה.

לא העינויים הפיזיים, שאנו סובלים קשים לנו; אלא עיקר הבעיה היא שהגלות מנוולת ומנבלת אותנו. וכבר הביע גאון קדמאי את הרעיון הזה בהסבירו את הפסוק: „וירעו „לנו" לא נאמר אלא: „וירעו א ו ת נ ו המצריים", זאת אומרת: הצרה היא שהגלות ממעטת דמותנו הרוחנית

ומכריחה אותנו לזייף את חיינו ולהיות לאנשים רעים... זוהי הטרגדיה הכי קשה והגדולה שלנו בגולה.

*

אחרת היא לגמרי „מגילת הארץ", — מגילת רות.

„מגילת הארץ" מראה לנו את היחס הלאומי העברי לבן עם נכר, שונאנו הלאומי, כשהוא בא להשתקע בארצנו, במדינה העברית.

„מגילת הארץ" מכרזת בפומבי תשובה נצחית, שתורת עם ישראל אינה מבוססת, לא על הגזע ולא על הדם, כי אם על היחס החיובי לרעיון האונברסלי הטהור של אלוקי ישראל בתור מלכו של עולם, שכבודו מלא כל הארץ והדורש מאת כל יציריו לעשות צדק ומשפט.

„מגילת הארץ" מאשרת את בת העם הנכרי והשונא הלאומי, אחרי שהצהירה החלטתה: „עמך עמי ואלוקיך — אלוקי" — כאם הדינסטיה של מלכות ישראל, מלכות בית דוד לדור דור.

ובזה מפקיעה „מגילת הארץ" את המושג אומה ממשמעותה המקובלת ש„אומה" היא השפעת הטבע ותנאי המקום שתוף האקלים על יד שתוף הגורל וקרבת בשר ודם.

„מגילת הארץ" מראה לנו, שהיהדות אינה מושג חמרי, ואינה גוף אלא מושג מוסרי, כפי הבטוי של הרמן כהן ז"ל.

„מגילת הארץ" מורה לנו, שהיהדות יוצרת אנשים עם סגנון דתי, המשתוקקים ושואפים להשיג הסוד הגדול והנעלה של הצדק המוחלט.

„מדינה יהודית" שסיסמתה: „משפט אחד לכם ולגר הגר בתוככם" — משמעותה: אישיות משפטית של כל האדם.

ובית תפילה יהודי משמעותו „בית־תפלה שיקרא לכל העמים" אשר „וגם אל הנכרי אשר לא מעמך אשר יבוא מארץ רחוקה, להתפלל אל הבית הזה — אתה תשמע השמים".

היהדות היא נר גדול, שאפשר להדליק ממנו כמה נרות שונים וממנו לא יגרע, (לשון הזוהר, יתרו פ"ו כבוצינא דא דנהורין מיניה כמה בוצינין והוא בקיוביי' אשתכח ליה).

„מדינה יהודית" — היא בבחינת נר לאחד נר למאה, נר לקרוב ונר לנכרי.

„מגילת רות" ו„מגילת אסתר" הן פרי צירופי גורמים מתנאי חיינו הלאומיים במצבים שונים, בגולה ובארצנו.

*

הקשר ההגיוני המקשר את שתי „הגיבורות" שעל שמותן נקראו המגילות הוא:

„במגילת הגלות" אנו רואים בחיי גיבורה: יהדות לאומית מולעגת ומושרקת, יהדות בהמעטת דמותה הזוחלת כפופת־גו ושחוחת־נפש, יהדות המגייסת את כל כוחותיה החלשים והרצוצים להגנת ישותה הפיזית, מפני הפיות הפעורים העומדים הכן בכל רגע לבלוע אותה כמו הדג הגדול את הנביא יונה.

„במגילת הארץ" אנו מרגישים על ידי היחס לבת עם הנכר, יהדות זקופת־קומה ותקיפה הפוסעת בפסיעות־ענק, ועינה אינה צרה ואינה מתיראה מפני תגרת בעלי השגות דתיות שונות.

„במגילת הארץ" אנו מרגישים את היהדות על אדמתה, באקלימה, בסביבתה המכשירה את רוחה ואת נשמתה הנצחית, המעמידה מבני עם נכר גואלי הרעיון האוניברסלי של אלוקי עולם. והגיבורה „רות" יוצאת חגורת־צדק ועטורת כתר של נצחון לאומי רוחני, בראשה.

„ובמגילת הגולה" אנו רואים את היהדות, את „אסתר" כיצור־נבוך, מפני התנאים הרעים והמרים שנגעו עד נפשה הלאומית, מהצער הגדול המעיק על השוד והעוול הנורא.

ובמידה שהיסורים הולכים ומתגדלים בה במידה הולך ומשתרש ומתעמק רגש לאומי עלוב, אפוד קנאה ונקמה, ספוג רטט של צפיה, הניזון ממעיני נחמה של „שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך" מ„נקום נקמת דם עבדיך השפוך" ומ„הוי אנחם מצרי, אנקמה מאויבי!"

הקשר ההגיוני שבין שתי הגיבורות מאמת את הכלל ש„בנות ישראל יפות הן" אלא שהגלות ותנאי הגלות משאירים ליקוי פנימי ומנוולין אותן. זהו פרי הכרחי מהתהליך ותוצאה ישרה ממצב קיומנו בגולה.

וכדי לפרסם את החזיון העצוב ולהתריע עליו מקריאים מדי שנה בשנה בפומבי את שתי המגילות, אשר שמותיהן אינם עבריים.

כוונת אנשי כנסת הגדולה, בקבעם למאורעות ספרים מיוחדים, היתה להבליט הרעיון הכמוס, שהמגילות הללו הן צדדים שונים של אחדות הגיונית נצחית אחת, שעליהם להתמלא זה מזה על מנת לשכלל את החיים הלאומיים שלנו ולהשלימם בעתיד.

זאת היא המהות האחת שבשתי המגילות.

ב.

כותבי שתי המגילות רצו לגלות לנו שאחד הוא הרעיון הטמון בהתפתחות התהליך ההיסטורי שלנו. ולכן מצאו לנחוץ למסור לנו את שלשלת היוחסין של הגבורים הנזכרים במגילות.

כותבי המגילות המציאו לנו בשביל זה את החומר, כדי שנוכל להוכח, שהטיפוסים הנזכרים במגילות אינם אנשים אנונימיים, שהופיעו במקרה פתאום על במת ההתנגשויות בתור יחידים ארעיים, אלא הם סמלים של באי־כוח זרמים היסטוריים, המושרשים עמוק בעברנו ובתקופות שו־נות הם נפגשים ומתנגשים על במת החיים הלאומיים.

ככה אנו רואים את גבורי „מגילת הגלות", שהם ענפי משפחות מאלני־יחוס קדומים, ששרשיהם כבר הסתבכו והתנגשו פעם, כשנפגשו במעבה האדמה בחתרם צנורות למעין, כשבקשו להם מקור ליניקה; ואנו רואים את ההבדל הרב והניגוד הגדול בין האחד והשני; אנו מרגישים בגבורים הללו, שנעשו לסמלים של שני מושגים העומדים בניגוד זה לזה, מצד אחד מפכה מעין של מאויי־לב וגודל לב ומהצד השני נפלטים רגשים מגרי־יצר ומכלי־נפש ואכזריות עד שכרון־חוש.

כי המה גבורי „מגילת הגלות"? — מרדכי והמן.

מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני, זאת אומרת שלשלת היוחסין שלו מגיעה עד, ועד בכלל, עד משפחת שאול בן קיש, משפחת המלך הראשון בישראל.

והמן? — הוא גם כן „בעל יחוס" גדול, בנו של המדתא האגגי... העמלקי, קו ישר ממשפחת אגג המלך העמלקי, שנלחם עם המלך שאול.

וכולנו עוד זוכרים את המומנט הדרמתי, כשהאזנו את הד קולו המחריד של החוזה הראשון, הנביא שמואל בהודיעו לשאול, שבידיו משח אותו למלך, את ההחלטה הלוהטת והזעומה:

„קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום,
„כי מאסת את דבר ה'..."

ומה היה חטאו? — על אשר חמל על המלך העמלקי, על א ג ג, אביו זקנו של המן, והחייהו.

*

ואחרי תקופה של מאות שנים התפתחו המאורעות, נתגלגלו הסיבות ועוד הפעם גחו מבטן האדמה ונפגשו על שדה החיים הפומביים; ענף

ממשפחת המלך העברי, בא כוח משפחת המלך שאול, וענף ממשפחת המלך העמלקי, בא־כוח משפחת המלך אגג.

ובודאי היו לו להמן מחנכים ומורים שהם ספרו לו את דברי העמים בכלל ואת קורות משפחתו בפרט (הוא בעצמו היה אחד מעשירי העולם, ואוה"ע היו מתפארים ואומרים: מי חכם כבלעם ומי עשיר כהמן,, (מדרש רבה, ויקרא פ"ה); ב' עשירים עמדו בעולם ונאבדו, קורח — מישראל, והמן מאומות־העולם, (במדבר רבה פכ"ב) ובכן בודאי ידע המן מה שקרה לשאול והסיבה שבשבילה לוקחה מידו מלכות ישראל.

אבל תנאי מצב הכוחות הניגודיים בתהליך החדש נשתנה: עכשיו האגגי עומד בראש המדינה ובבטחת־צעד ושלות־מבט אוחז בידו רסן הממשלה, ומרדכי היהודי הוא בן־פליט מחוסר הגנה שהגלה למדינתו של המן.

מה היה צריך להיות היחס למרדכי מצד המן?

באופן נורמלי ואנושי היה צריך המן להכיר ולזכור „חסדי אבות" ולהביע למרדכי רגשי ידידות, ולהראות לו זיק של קורבה ידידותית, בתור תשלום הרחמים שהראה שאול לאביו־זקנתו של המן למלך אגג.

כך היה צריך להיות, לפי השקפת המוסר הישראלי, וכמו שאנו מעטרים את בוראנו בקראנו אליו: „זוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם".

אבל זרע עמלק אינו מכיר את ערכי מרדכי, ולהפך, כאן מצא המן שעת הכושר לגבות את חובו מבן שונאו הלאומי — ממרדכי נטול הדגנה. ובזה מתגלות עקבות הניגודים והתהום הרובצת בין השקפת המוסר העברי להשקפת העמלקי, וזוהי סיבת המלחמה לה' בעמלק מדור דור, כפי שהביע הגאון עמיאל נ"י:

העמלקיות שונאת את החלשים
והיהדות שונאת את התקיפים.

*

שני הכוחות הניגודיים משתדלים להשפיע, כל אחד בכוונו, על התפתחות התהליך ההסטורי הזה.

המן העמלקי, ש „ה ס י ף" תוכן חייו, מבקש תחבולות מרגיזות ומבעיתות לדכא את רוח העם המפוזר בארצות מדינתו ולהשפיל כבודם, וכדי לאבדם אח"כ „ביום אחד"...

„כל הפוסל במומו פוסל" — אמת־חיים זו משתקפת כאן בגבור מגילת הגלות בכל הקיפה.

כמו כל השקרנים והפטריאוטים המלאכותיים והמזויפים שמטילים את המומים שבהם על אחרים, ואחרי־כן באים הם ומאשימים אותם בהם, כך התנהג גם הרשע המן, כאשר הציע את מזימותיו וערמותיו לפני המלך אחשורוש, לאבד את היהודים, הטעים ב י ח ו ד , בין יתר הנימוקים, את מוצאם ה ז ר , בה בשעה שהוא בעצמו לא היה פרסי אלא זר, כמו שכותב המגילה מגלה לנו זאת במלה אחת את גזעו ומוצאו, באמרו המן בן... האגגי.

וכדי לבאר את האמור אמסור כאן מובן־השמות לפי הפרופסור יהודה לאומית וממלכית, ושינה את שמו ואת שמות בניו — בשמות פטריוטיים מצלצלים והמביעים שובניות גאוותנית ופטריוטיות צעקנית.

המן התכוון בכל שמות בניו להדגיש את טהרת מחצבתם הפרסי, את גזעם האריאי, השתדל בשמות בניו להפגין את מסירותם למלכות ולמדינה ולהבליט בזה הלאומיות הזולה.

וכדי לבאר את האמור אמסור כאן מובן־השמות לפי הפרופסר יהודה ב„כתבי הקודש מהתקופה הפרסית":

כידוע אביו של אחשורוש דריוש הראשון, היה מתפאר שהוא „פרסי בן פרסי, ואריאי מגזע אריאי" (ארייא מקורו במלת אריאי, שמובנה „היקר" ובזה התפארו הפרסים והיה אצלם כינוי של שבח ומעלה").

והמן נתן לבניו שמות טיפוסיים, אחדים מהם קשורים עם השם ארייא ואחדים מהם מובנם שהם רמי המעלה ושגורים בין השכבה העליונה של שרי המלוכה:

א) „א ר י ־ ד י " — מובנו — מתת ארדייא; פרי בטן ארייא; ב) „א ר י ־ ד ת א " — יליד־ארייא, און בן־ארייא, או מדם ארייא טהור; ג) „א ר י ־ ס י " — נחלת־ארייא או אחוזת ארייא.

בשלשה אלה השמות אנו רואים בעין איך מודגש הגזע האריי, ועכשיו נביא מובן יותר שמות בניו: ד) „פ ר ש נ ד ת א " — הגבור או הנתין למלחמה, הלוחם; ה) „א ד ל י א " — איש־הכבוד; ו) „ד ל פ ו ן " — בעל נכסים, בעל־אחוזות, איש עשיר. (ראה ספרנו „ילקוט המועדים" לפורים על אודות המנהגים והשמות הנזכרים במגילת אסתר).

מכל האמור אנו רואים איך התכוון הצורר הזה בכל מיני תחבולות לכסות את המום שבו — הזרות — ואז, כשחשב שהתלבש והתעטף בשמות שאין מכירים את פסולו, האשים את ה„עם האחד" בזרות בהטעימו ש„את דתי המלך אינם עושים".

אבל כותב המגילה — מגלה תיכף את גזער־הפסול במלה אחת, ליחוסו באמרו שהוא המן (בן־הירח)... אגגי, זאת אומרת „פרסי" טהור... מעמלקי.

ומרדכי היהודי שהרגיש והעריך כראוי את המצב העגום של עמו בגולה, מגייס את כל האפשרויות ומרכז הכוחות ומחזק את כל הנחשלים ומעודד המיואשים כדי לארגן אותם לעמוד ולהציל את עצמם משבט הנוגש ממקל־חובלים ומגלב־הרודה.

זהו תיאור דרך התהליך ההסטורי שנמסר לנו „במגילת הגלות", ואלו הם הכוחות הטמירים הפועלים והמתגלים בכל דור ודור נגדנו, כשכנסת ישראל מסתדרת מבראשית אחרי נדודיה ממדינה למדינה וממרכז למרכז.

חיי עם ישראל בגולה אינם תלויים בהתמסרותם בעבודתם ובהנהגתם הישרה של היהודים הנתינים, אלא גורל מצבו נתון תמיד בידי מושלי המדינות, ותלוי תמיד מנגד.

ואלה שבידם רסן הממשלה, מעלימים עין מהאמת שוכחים ומשכיחים מהר את שבע השנים הטובות והשבעות, שבאו להם בהשפעת היהודים, ובשנאה פראית, כרעבי־דם, שופכים הם כל חמתם עלינו, כשמתחילות שבע השנים האחרות...

ומאליו מובן, במקום שאין אוירה לאומית צחה, אין חיים מסורתיים נורמליים ואין יצירה טבעית.

אמת־מדה זו, מחיינו בגולה, שנמסרה לנו „במגילת הגלות", צריכה להספג בנו ולשמש לנו, לא רק לאמת המדה להעריך על ידה את העבר שלנו, אך בעיקר לקנה־ראי לראות או להשוות על ידה את ההוה הטרגי שלנו בשביל הכנת והכשרת לבנו בכוון הנכון מול עתידנו המקווה.

„מגילת הגלות" אינה מצבה בבית קברות עתיק, בשביל מחטטי־המקרא לעקם את המסורת, אלא נחלה עשירה מורשת אבות — כ נ ס ת ה ג ד ו ל ה — שאת פירותיה אנו אוכלים בהווה, והקרן קימת לעתיד לבא, ומפני זה צריכה מגילה זו לשמש לזרקור ומורה־דרך לכולנו ובפרט לאלה הטובים שבנו, ממחייבי הגלות, המבקשים למצוא תרופה ופתרון לבעית המשכת קיומנו הלאומיים גם בגולה.

*

וגבורת „מגילת הארץ" גם היא אינה דמות אנונימית שהופיעה פתאום, באקראי על במת חיינו הלאומיים.

גם עם בית אביה יש לנו חשבונות היסטוריים לאומיים.

כפי שמסר לנו כותב המגילה על שלשלת היוחסין של רות, היא

היתה בת בנו של עגלון מלך מואב, אשר הציק לישראל י"ח שנה אחרי פטירת השופט הראשון, לישראל — עתניאל בן קנז.

ולא עוד, אלא עוד חשבון היסטורי קדום יש לנו עם עמה, חשבון יותר רציני, חשבון מ ו ס ר י, עד שהוכרחנו להבדל מהם ולהחרים אותם שלא יבוא מואבי בקהל ה'.

והנה נפגשים על במת החיים הפומביים עוד פעם באי־כח ענפי שני העמים השנואים:

בא־כח משפחת המלך מואב — רות.

ובא־כח העם העברי, השופט הרשמי שבימים ההם לישראל אבצן — בועז.

אבל תנאי מצב פגישת הכוחות שונה לגמרי: עם ישראל כבר נמצא בארצו, התחיל לארגן חייו על פי תורתו, העם מבסס את כוחותיו הארציים, מגיים את האפשרויות להתפתחותו, והצללים מהמשבר האיקונומי אשר השאיר הרעב הגדול מתחילים לאט לאט להתפזר, והנה באה בעת כזאת בת עם מואב לחסות בצל „מדינת היהודים".

כמה רוך וחבה מודיע לה הכתוב ואיזה רגש של אהדה מביע העם העברי לבת מואב זו, שמסרה נפשה העדינה להאם העבריה רווית־מכאובים ומלאה צער משפחתי — לנעמי חמותה. כל העיר וכל הסביבה ידעה דבר התקשרותה ואהבתה את נעמי הגלמודה והנודדת.

רות מתרוממת בעיני העם העברי לשיא הגובה המוסרי, לסמל של הגומלת־חסדים עם החיים ועם המתים.

ואחרי האבקות פנימית ובמשמעת מוסרית, היא נישאת להשופט שבימים ההם בישראל, ומתוך רוממות חיים אלה, מוחל ושוכח העם העברי ואינו בא חשבון על המקרה שקרה על פי עצת בלעם לעם ישראל עם בנות מואב, ואנו מביטים על רות כעל סמל הטוב והצניעות, גם זכתה אצלנו, בת עם הנכר זו, להקרא בשם האהבה והכבוד:

א מ א של הדינסטיה המדינית הלאומית שלנו לדור דור.(*)

---

*) וכמו שדרשו חז"ל את הרעיון הזה על הפסוק: „וישם כסא ל א ם המלך" — ואמר ר' אליעזר לאמהא של מלכות" (בבא בתרא צ"א:).

ר' תנחומא פתח: „נדרשת ללא שאלו" — זו רחב הזונה, „נמצאתי ללא בקשוני" — זו רות המואביה, שלא יצאת מן העולם עד שראתה שלמה, וכן הוא אומר: „וישם כסא לאם המלך" — זו רות המואביה, שהיתה אמא של מלכות.

*

רבי שמעון שהיה דורש תמיד „טעמא דקרא" באר גם כאן את הבסים ההגיוני והמוסרי של הדרש שדרשו בקשר את רות: „עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית"; יען שבהשקפה הראשונה אי מובן, איך יכולים להשתמש על סמך דיוק זה, שהאזהרה נאמרה בלשון זכר ולדרוש שכוונת התורה היתה לענוש רק הזכרים ולא הנשים, וא"כ הכי אפשר יהיה להשתמש באופן זה גם בנוגע להאזהרה: „לא יבוא ממזר בקהל ה'", ולדרוש: ממזר — ולא ממזרת?

ועל כן הסביר ר' שמעון את סיבת העונש ונימק מדוע אנו משתמשים כאן בביטוי הזה ודורשים „מואבי — ולא מואבית" — באופן זה: עלינו לעשות ניתוח הגיוני ולהבין מפני מה נענשו עמון ומואב שלא לבוא בקהל ה'? — „על אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים" ובכן צריכים אנו לחקור „דרכו של מי לקדם בלחם ומים?" (זאת אומרת על מי היתה החובה לקדם אתכם?) הלא זהו חוב הגברים,מפני שאין דרך הנשים לצאת לקראת עם. ההולך לרכוש ארץ, ולקדמו בלחם ומים וממילא הן לא היו בנות חיוב, וממילא לא עברו שום יחס מוסרי־אנושי. ועל כן אי אפשר לענוש את מי שלא חטא, ומפני זה אנו משתמשים כאן ברמז הדיוק ודורשים: „מואבי — ולא מואבית" למעט את הנשים ולהוציאן מכלל העונש הזה.

*

חז"ל התענינו למצא גם את הטעם המוסרי מדוע זכתה בת עם נכר, רות, בת בתו של עגלון מלך מואב לגדולה זו להעמד לאם הדינסטיה הלאומית העברית; ובדקו ומצאו, ומסרו לנו את הסיבה המוסרית והיא:

כאשר בא השופט השלישי שלנו, אהוד בן גרא, בשליחותו הטרוריס־טית הלאומית לאביה זקנה של רות, לעגלון מלך מואב, שהציק אז מאד את ישראל, ונכנס לחדרו מצאו שהמלך יושב על כסאו, וכשאמר אהוד לעגלון: „דבר אלוקים לי אליך" — קם המלך מעל כסאו, כי חלק כבוד לאלוקי ישראל, בהעריכו „שהוא מלכו של עולם", באותה שעה יצאה בת־קול ואמרה: הוא אמנם נגש את ישראל בני־עמי; אבל חלק לי כבוד, חי שמי וחי כסאי, שאני מעמיד לי מביתו בן למלך ביהודה ו„ישב על כסאי".

ברעיון הזה מתבטאת ההכרה המוסרית של עם ישראל, בזה מובעה השקפת ישראל על האנשים מבני עם נכר הבאים לארצו ובזה מתאשרת הדעה, שהיהדות אינה שיתוף של דם או אחידות הגזע, כי אם מושג מוסרי המבדיל את האנשים ל„עושה מעשה עמך" או, „לא עושה מעשה

עמך", והמדינה האישיות המשפטית של כלל האדם, ומידת אחדות המדינה תלויה בתביעתה המוסרית של אחדות האידיאל האלוקי.

רות היא באמת סמל חי של מושג מוסרי זה, וע"כ זכתה וראויה היתה להעמד לאם הדינסטיה הלאומית שלנו, אחרי שהביעה את אמונתה, באמרה לנעמי: „אלוקיך — אלקי ועמך — עמי".

ג.

נעמי, רות, אלימלך, בועז. מרדכי אסתר.
בתור אפיים לאומיים־היסטוריים

הגבורים הללו, שחייהם ומעשיהם והנהגתם נמסרו לנו בלי כחל ובלי סרק, בלי יפוי העובדות ובלי קישוט המאורעות, הם צורות ודמויות של טפוסים מקוריים ילידי תוצאות ישרות מתנאי חיינו הלאומיים מדור דור.

נעמי — זהו הסמל העממי של האם העבריה, הגבירה לפנים, ושמע־שיה נאים, ועושה רצון בעלה נגד הכרתה, ובהסתכלות עממית חדה ומתוך ריכוז של משמעת דתית פנימית, מקבלת היא את גזר דינה ונושאת בהכרה ברורה את גורלה המר, „אשר המר לה שדי" בתור עונש מן השמים.

נעמי — בהכרת ערך עצמה ובאופן הגבתה על הפגעים ועל צער חייה המשפחתיים ובעמדתה היסודית השקטה ובאמונת אש־אל החזקת שמהבהבת בלבה ושמתבטאת בצידוק הדין התמימה שה' המר לה — נעמי כזאת מסמלת טיפוס חי של איוב.

רות — שעזבה את ארצה, מולדתה ובית אביה, ונדרה לארץ נכריה וקבלה עליה עול מלכות שמים, ואף על פי שבודאי השפיע עליה החינוך שקבלה בבית הוריה, בבית המלך, ששם התיחסו בהערצה ובכבוד לאלוקי ישראל במובן שהוא מלכו של עולם, רות זו יש בה קורטוב של טיפוס אברהם אבינו.

וכמו שהוא היה לאב־המון גוים מאהבתו את כל הנברא בצלם אלו־קים, כך זכתה רות להיות לאם השושלת המלכותית, של משיח בן דוד, לדור דור.

פגישת שתי הנשים נעמי עם רות והתקשרותן הרוחנית והפיזית, נשארו לברכה נצחית לכל האנושיות בכלל ולהיהדות בפרט.

אלימלך ומשפחתו: האפרתיים הללו אלה הם הטיפוסים הקלסיים

של מתבוללים המצטיינים בבריחתם מארצם, והמבקשים דרכים להשתמט מגורל עמם הסובל, ומוציאים רכושם לחו״ל ויוצאים להשתקע למדינה נכריה, וגורל המתבוללים כאלה כבר נכתב ונחתם: שם יטמעו, ומחייהם ומהונם לא ישאר שום זכר והיו כלא היו, זהו הטיפוס והגורל הקלסי של המתבוללים בכל דור ודור, מאז ועדי עד. וכבר אמרו חז״ל „מי שאינו משתתף בצרת הציבור אינו זוכה לראות בנחמת הצבור״.

בועז ומרדכי הם שני אנשים עברים בעלי הכרה ממדרגה רוחנית ולאומית אחת. בועז הוא שופט בישראל, ומרדכי גם הוא היה ראוי לתפוס משרה כזו. ההבדל רק במצבם ותנאי חייהם.

ב ו ע ז הוא במדינתו ואנו מרגישים איך הוא מושרש בארצו; אנו רואים אותו בכפרו „בית לחם״ ובשדהו בתנאים נורמליים, לפי נימוסי תורת ישראל ומנהגי ישראל שמלפנים, אנו מרגישים בכל צעד ושעל בטחון „שלוות־מבט, מתת־אם־אדמה״, ושומר מסורת ישראל.

מ ר ד כ י הוא ג״כ יהודי החי לפי נימוסי תורת ישראל, אבל הוא נמצא כבר בנכר, יושב בשער המלך בגולה, והגולה מגבלת ומנוולת, הוא מוכרח כבר מפני סיבות פוליטיות לשנות את שמו העברי לשם פרסי ואינו חי חיים נורמליים, הוא צריך כבר להלחם בתנאי הגלות כדי להיות יהודי. מרדכי יודע שכאן בגולה כל „הליכותיו כמו על חבל נטוי על פני תהום עד״.

מרדכי זהו גלגולו של בועז החזק כשהוא משורש מארצו והגלה בנכר. בועז בגולה הוא רפה כוח לאומי וחסר אונים — מרדכי!...

אסתר זוהי סמל טיפוס המראה לנו את מצב וגורל בנינו בגולה: הם יכולים להיות „גם יהודים״, אך לזה דרושה גבורה. בדרך פלא ונס נשא־רים המה יהודים, מפני שהתהליך הטבעי והנורמלי של הגלות מוביל לכך שבנינו, אפילו מהשפחות המיוחסות יהיו מושפעים ונשואים ונתונים לעם אחר.

ומצבם הלגלי הוא: אתמול הם אכלו ושתו בכלי כסף בחצר המלך, והיום תועים הם פתאום ברחובות שושן בשק ואפר, בעותי־מות, נעזבים, מיותמים ואובדי־עצות במלכות־הענויים.

אסתר: זוהי גבורת הגלות היכולה גם להקריב חייה על קידוש השם וקידוש העם, אבל אין אנו רואים אותה בעבודה הדרגית לאומית שקטה טבעית כמו שמתואר „באשת חיל״ ע״ד האשה העבריה הבונה את ביתה ומשפחתה ועל ידה את העם כולו.

א. פעדער.

מגילת רות אין דער אגדה

מגילת רות, וואָס מיר לייענען שבועות, שטעלט מיט זיך פאָר אַ הערלעכע אידיליע, אין וועלכער עס איז פאַרהערלעכט אַ שטיק לעבן פון דוד המלך'ס אורעלטערן. אין דער צייט פון די שופטים, בעת אַ גרויסן הונגער אין יהודה, האָט איינער פון די אָנגעזעענסטע איינוואוינער אין בית־לחם, אלימלך, זיך אַריבערגעצויגן צוזאַמען מיט זיין גאַנצער פאַמיליע — אַ פרוי מיט צוויי זין — קיין מואב. נאָכן טויט פון אלימלך'ן האָבן זיינע זין, מחלון און כליון, חתונה געהאַט מיט מואב־מיידלעך, און געוואוינט אין דער פרעמד נאָך צען יאָר. שפּעטער אָבער זיינען דאָרט געשטאָרבן אויך די צוויי זין, נישט איבערלאָזנדיק קיין קינדער, און זייער מוטער, די אלמנה נעמי, האָט זיך צוריקגעקערט אַהיים, קיין יהודה. ביידע שנירן האָבן זי באַגלייט, אָבער נעמי האָט זיי געגומען איינריידן, אַז זיי זאָלן זיך צוריקקערן אין זייער פאָטערלאַנד, מואב, וואו זיי וועלן קאָנען אַ צווייט מאָל חתונה האָבן. איין שנור, ערפּה, האָט טאַקע אַזוי געטאָן, אָבער די צווייטע, רות, האָט זיך בשום אופן נישט געוואָלט שיידן מיר איר שוויגער, אָנערקענענדיק נעמי'ס גאָט אַלס איר גאָט און נעמיס פאָלק אַלס איר פאָלק.

שווער איז די ערשטע צייט דאָס לעבן פון ביידע אלמנות. כדי אויסצוהאַלטן זיך צוזאַמען מיט דער שוויגער איז רות געצוואונגען צו קלייבן אויף די פרעמדע פעלדער פון בית־לחם אייניקע זאַנגען, וואָס די שניטער לאָזן פאַלן. צופעליק פאַרבלאָנדזשעט זי אַמאָל אויפן פעלד פון איר מאַנס אַ רייכן קרוב, בועז. דערוויסנדיק זיך ווער זי איז, לויבט זי בועז דערפאַר, וואָס זי האָט פאַרלאָזן אירע קרובים אין לאַנד מואב און איז צוגעשטאַנען צו אַ פאָלק, וואָס זי קען ווייניק, כדי „צו געפינען רו אונטער די פליגל פון גאָט פון ישראל“. ער ערלויבט איר אויך צו קלייבן זאַנגען אויף זיין פעלד אין דער גאַנצער שניט־צייט און ער באַפעלט זיינע יונגען, אַז זיי זאָלן זאָרגן, דאָס זי זאָל אויפקלייבן אַ סך זאַנגען.

לויט נעמים עצה באזוכט רות בועזן ביינאכט אין זיין שייער און דערמאָנט אים זיין פליכט לגבי איר, אלס קרוב פון איר קינדערלאָז־פארשטאָרבענעם מאַן. בועז זאָגט איר צו חתונה האָבן מיט איר אויב דער נעענטערער קרוב פון איר מאַן וועט זיך אָפּזאָגן פון זיינע רעכט און פליכטן. יענער האָט זיך ווירקלעך אָפּגעזאָגט. בועז האָט חתונה מיט רותן און באַקומט פון נעמי די רעכט פון הויפּט־פּערזאָן אין אלימלך'ס פאמיליע. רות האָט א זון, וועמען די שכנות גיבן א נאָמען עובד (אַר־בעטער), און ער איז דער זיידע פון דוד המלך.

די דאָזיקע דערציילונג מאַכט אין אָריגינאַל א שטאַרקן איינדרוק מיט איר רירענדן אידילישן טאָן. דער ספּור המעשה איז פריי און אָן קונצן. מגילת רות שטעלט מיט זיך פאָר א זשאַנער־בילד פון דאָרפישן לעבנס־שטייגער. זי צייכנט זיך אויס מיט דער אויפריכטיקסטער האַר־ציקייט, מיט ליבשאַפט און פּיעטעט ווערן איבערגעגעבן די סצענעס ווי אַזוי רות וויל נישט פאַרלאָזן איר שוויגער, ווי אַזוי בועז שאַצט אָפּ איר העלדן־טאַט, ווי אַזוי די עלטסטע פון שטאָט בענטשן זייער הייראַט. פונם גאַנצן ספר ווייעט מיט פּרעכטיקן ראָמאַנטיזם און פעלדער־דופט. אפילו די נאַכט־סצענע אין שייער איז געשילדערט מיט רירענדער פשטות און נאַאיוויטעט, וואָס אָטעמט מיט ריינקייט און צניעות. דאָס סאַמע עפעקט־פולע פּירט אויס די מגלת רות צום סוף פון ספר, נעמלעך — אַז דער אור־אייניקל פונם דאָזיקן פאַרפאַלק איז געווען דוד המלך. דערמיט ווערט דערגרייכט דער הויפּט־ציל פון ספר: פלאַנצן ליבשאַפט צו דוד'ס אור־עלטערן.

ווי אַזוי שפּיגלט זיך אָפּ מגילת רות אין דער אגדה־ און מדרש־ליטעראַטור?

קודם כל ווערט געזאָגט אין דער אגדה, אַז דער נאָמען „רות" שטאַמט פון העברעאישן וואָרט „רוה", וואָס איז דער טייטש — אָנזעטיקן, צו־שטעלן אין א גרויסער מאָס. דאָס איז א רמז דערויף, וואָס דוד המלך, דאָס אור־אייניקל פון רות, האָט פאַרפאַסט פאַרן רבונו של עולם צאָל־רייכע קאַפּיטלעך תהלים.

ווייטער ווערט געזאָגט אין דער אגדה, אַז רות איז געווען א טאָכ־טער פון עגלון, דעם קעניג פון מואב. עגלון ווידער איז געווען אַן איי־ניקל פון בלק. און דאָ פרעגט זיך א קשיא: וואָס איז די מעשה, וואָס בנוגע דער דינאַסטיע פון מואב, וועלכע איז אַזוי פיינדלעך געווען גע־

שטימט צו אידן און האָט אַזויפיל שלעכטס געטאָן, ווערט געזאָגט אין דער תורה: „טרעט נישט אַריין אין קיין פיינדשאַפט־באַציאונגען מיט מואב און הויב נישט אָן מיט אים קיין קריג“, דאַקעגן בנוגע די מדינים, וואָס זיינען געווען בלויז מיטהעלפער פון די מואב'ס אין זייערע קאַמפן מיט די אידן, ווערט געזאָגט: „פיינט זאָלט איר האָבן די מדינים און זיי צע־שלאָגן“? — דער ענטפער איז: דער אויבערשטער האָט פאַרגעזען, אַז פון די בני מואב דאַרף מיט דער צייט אַרויסקומען אַ „פרידה יפה“ — אַ שיין טייבעלע, הייסט עס — וועלכע הייסט רות, און דעריבער האָט ער געהייסן שאַנעווען די מואב'ס.

נאָך ווערט דערציילט אין דער אגדה, אַז ווען רות האָט זיך גע־וואָלט מגייר זיין, האָט זיך איר שוויגער נעמי באַמיט אָפּצורעדן איר דער־פון. זי האָט איר אָנגעוויזן אויף אַלע גרויסע שוועריקייטן ביים אָפּהיטן דעם אידישן דת, אויף די שטרענגע דינים פון שמירת שבת, אויף די פיל פאַרבאָטן און חומרות, וואָס לאַסטן אויף אידן, אויף (די צאָלרייכע מצוות, וואָס אידן מוזן אָפּהיטן א. אז. וו. — אָבער רות האָט זיך פאַר דעם אַלעם נישט אָפּגעשראָקן און איר באַשלוס אַריבערצוגיין צום אידנ־טום איז געבליבן אייזן־פעסט.

ווען רות איז געקומען מיט איר שוויגער קיין יהודה — ווערט אין אַן אַנדער אָרט דערציילט — איז זי שוין אַלט געווען פערציק יאָר און דאָך האָט זי געצויגן אויף זיך אַלעמענס אויפמערקזאַמקייט מיט איר אויסערגעוויינלעכער שיינקייט. בועז איז אָבער אויף איר אויפמערקזאַם געוואָרן, נישט אַזוי צוליב איר שיינקייט, ווי צוליב איר באַשיידנקייט און איידלקייט. אויף זיין פעלד האָט זי געקליבן די זאַנגען נאָר צווישן די אָנשטענדיקע שניטער, דערביי האָט זי זיך אויסגעטיילט פון די איבע־ריקע שניטערינס מיט איר אָנשטענדיקער אויפירונג. אַלע שניטערינס פלעגן פאַרשאַרצן זייערע קליידלעך ביי דער אַרבעט און זי האָט עס נישט געטאָן; אַלע פרויען האָבן ביי דער אַרבעט זיך געוויצלט מיט די שניטער און זי האָט זיך געהאַלטן באַשיידן. אַ חוץ דעם איז זי בועזן געפעלן געוואָרן דערמיט, וואָס זי פלעגט אויפהויבן פאַר זיך בלויז צו איינס אָדער צו צוויי זאַנגען, וואָס פלעגן ליגן בלייבן נאָכן שניידן אויפן פעלד, טאָמער פלעגט זי זען ליגן דריי זאַנגען צוזאַמען, פלעגט זי שוין דאָס נישט נעמען פאַר זיך, האַלטנדיק, אַז דאָס געהערט שוין צום איג־האַבער פונם פעלד.

לויט דער אגדה האָט רות געלעבט זייער לאַנג — אַזוי, אַז זי האָט זוכה געווען בייצוזיין ביים באַרימטן קלוגן משפט פון שלמה המלך, ווען ער האָט מיט זיין חכמה אויסגעפונען און דערוויזן, ווער פון די צוויי שטרייטנדע פרויען איז די אמתע מוטער פונם קינד.

אין מדרש ווידער געפינען מיר פיל קלוגע ווערטלעך און דערציילונגען וועגן די באַזונדערע העלדן פון מגילת רות.

דעם ערשטן פסוק „ויהי בימי שפוט השופטים", טייטשט אויס דער מדרש, אַז די מעשה איז פאָרגעקומען אין יענע טרויעריקע צייטן, ווען דאָס פאָלק האָט געמשפּעט זיינע שופטים, ווייל די שופטים, די פירער הייסט עס, האָבן אַליין נישט אָפּגעהיט די געזעצן און יעדער האָט געטאָן דאָס וואָס זיין האַרץ גלוסט.

אויפן זעלבן פסוק „ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ" זאָגט נאָך דער מדרש: אַ כלל איז, אַז אומעטום, וואו עס געפינט זיך דער אויסדרוק „ויהי", איז דאָס אַ סימן אויף אַ צרה, היינט דאָ, דער אויסדרוק „ויהי" ווערט באַנוצט צוויי מאָל, איז דערפון געדרונגען, אַז אין יהודה זיינען געווען צוויי צרות: איין צרה — דער פיזישער הונגער און די צווייטע — דער גייסטיקער.

דאָס ווידער, וואָס אלימלך האָט פאַרלאָזט זיין לאַנד יהודה און אַוועקגעוואַנדערט מיט זיין הויז־געזינד אַזש קיין מואב, — זאָגט דער מדרש מיט אַ שטאָך — דערקלערט זיך נישט אַזוי דערמיט, וואָס אלימלך האָט אַליין מורא געהאַט פאַרן הונגער — אַזאַ רייכער גוטבאַזיצער, ווי ער איז געווען וואָלט זיך נאָך אַן עצה געגעבן — נאָר ער האָט עס געטאָן אויס מורא פאַר די אָרימע לייט, זיי זאָלן אין דער הונגער־צייט נישט ווענדן זיך צו אים נאָך שטיצע. ער האָט דעריבער אויסגעוועלט דאָס לאַנד מואב, ווייל די בני מואב זיינען געווען באַקאַנט מיט זייער קאַרגשאַפט, והא ראיה: די תורה גופא דערציילט, אַז דער אויבערשטער איז געווען בייז אויף די מואבים הלמאי זיי זיינען נישט אַרויס מיט ברויט און וואַסער אַנטקעגן די אידן, ווען זיי האָבן הונגעריקע און דורשטיקע געוואַנדערט אין מדבר ביי יציאת מצרים.

פונקט אַזוי ווי אבימלך'ן כאַראַקטעריזירט דער מדרש אַלס שלעכטן טיפּ, אַזוי באַציט ער זיך צו נעמי און רות אויסערגעוויינלעך סימפּאַטיש. ער לויבט אין הימל אַריין די אָרענטלעכקייט און פיינקייט פון די דאָזיקע צוויי פרויען און שטרייכט אונטער, אַז משיח וועט שטאַמען

פון דוד המלך און במילא אויך פון רות.

ווענן מגילת רות מאכט דער מדרש אויפמערקזאם, אז אין דער דאָזיקער מגילה זיינען נישטאָ קיין שום דינים. דער איינציקער ציל, צוליב וועלכן זי איז געשריבן געוואָרן, איז צו ווייזן, ווי גרויס עס איז דער שכר, די באַלוינונג פאַר „גמילת חסדים", ד. ה. פאַר וואוילטאַטן. רות האָט נישט פאַרלאָזן איר שוויגער און איז צוליב איר געגאַנגען אויף די גרעסטע קרבנות, האָט זי דערפאַר זוכה געווען, אז פון איר זאָלן אַרויסקומען דוד המלך און משיח בן דוד.

נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים...

דערויף ווערט געזאָגט אין ילקוט (אַ קיצור פון דעם דרש ווערט געבראַכט אין רש"י דאָ אויפן אָרט): „מת נשתנה מדין ממואב, שנאמר נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים, ובמואב כתיב אל תצר את מואב? אלא שהי' דוד עתיד לצאת מהם, אמר הקב"ה המתינו לי עם מואב, מציאות יש לי ביניהם, ואחרי כן עשו נקמה בהם. וכן מצינו שכיון שבא דוד מסרם הקב"ה בידו שנאמר ויך את מואב".

לויטן דאָזיקן מדרש ווערט אַלזאָ פאַרענטפערט די קשיא פון תוספות (ב"ק ל"ח). תוספות ברענגט דאָרט די שטעלע פון מדרש רבה פ' ויצא, און עס ווערט געזאָגט, דאָס בשעת דוד האָט מלחמה געהאַלטן מיט מואבן, האָבן זיי אים געבראַכט אַ בפירוש דאָקומענט פון דער תורה, אין וועלכן עס שטייט בפירוש „אל תצר את מואב", אָבער דוד האָט עס נישט גענומען אין אַכט, און תוספות זוכט צו פאַרענטפערן, פאַרוואָס דוד האָט זיך נישט גערעכנט דערמיט.

באמת אָבער, לויטן אויבן ציטירטן ילקוט איז די קשיא שוין פאַרענטפערט: דען דאָרט ווערט דאָך געזאָגט גאַנץ דייטלעך, אז דער פאַרבאָט: „אל תצר את מואב" איז געגעבן געוואָרן נאָר אויף אַ געוויסער צייט, ביז דוד וועט געבוירן ווערן...

(רבי ברוך עפשטיין)

הרב הגאון יוסף קרלבך.

מגלת הרוח היהדות המקורית

היש עוד להגיד משהו חדש על מגלת רות? ספור זה, שמציינים אותו כאידילה היותר יפה של ספרות העולם, הטעון הוא מבוא? האין הוא נכנס אל לב הקורא גם בלי הקדמות? המצאה פעם הנשיות הנצחית, המלבבת אותנו, בטוי מלבב יותר מאשר בדמותה של המואבית הרחמניה?

ואעפ"כ נראים לי דברי בעל המדרש על ספר רות כפרוש חדש, או יותר נכון: כפרוש, שלא הושם אליו לב עד עתה במדה מספקת. דבריו ינחו אותנו. חכמת הקדמונים — תמיד צעירה וחדשה הנה.

אגב יראו לנו הדברים ג"כ כבטוי נועז ומלא אור אמת כלפי ההתנכ־רות לקדשינו ופגולם.

אמר ר' זעירא: מגילה זו אין בה לא טומאה, ולא טהרה, ולא איסור, ולא היתר; ולמה נכתבה? — ללמדך: כמה שכר טוב לגומלי חסדים.

(מדרש רות רבה ב. טו)

מאמר זה של רב זעירא מתמיה מבחינות שונות. איננו קולע בשום אופן אל האמת. תלי תלים של הלכות דורשים על הספר הזה. נביא אך חלק מהן: חקים על קבלת גרים(1), על יבום ויחסיו המשפטים, על מקח וממכר, על פרטי הנשואין ועוד הרבה חוקים מקבלים אסמכתא ונימוק על יסוד פרטי הספור של מגלת רות.

ספר זו הנהו קודם כל המקור העיקרי למשפט ההלכי האומר, כי איסור ההתחתנות עם עמון ומואב חל רק על האנשים, אך לא על הנשים — משפט יסודי העשוי ללמד זכות על היחום המשפחתי של מלכות בית דוד ועם זה — על המשיח עצמו. מנין לו, איפוא, לרב זעירא, שממעט את ערכו של ספר רות כמקור להלכה? מאידך גיסא יכולים לשאול בצדק: האין הכרקטריסטיקה של זעירא מתאימה כמו כן על הרבה ספרים אחרים של כתה"ק? כמה חוקים על טומאה וטהרה, על איסור והיתר נוכל להוציא מספר תהלים, משלי, איוב, מיתר המגלות ומספרי הנביאים כהושע ומיכה? מפני מה מודדים דוקא את מגלת רות באמת מדה זו? מי זה היה מעורר דוקא על מגלת רות את השאלה: מדוע נכתבה? אותם ציורי־הנפש הנהדרים, אותו התאור הנפלא של נאמנות ואהבה של צייתנות ילדותית ועמידה נאמנה בדבור — מי היה מסכים להעדרם בעטרת ספרי התנ"ך!?

---

1) ראה ורש"י על פרק א', מ"ז וי"ח. יבמות מ"ז: וכן כל שלושת המדרשים: רבא ', זוטא א, יב, ילקוט תרא.

אכן אין איש, שיש לו עדין שמץ של הרגשה כלפי ערכי־דת, אשר בקראו את הספר הזה לא התפעל מעומק הלב מגדלותן של הכמויות התנכיות וממעשיהן המופתיים.

על כרחנו עלינו לאמר, איפוא, כי דברי רב זעירא מכוונים לאיזה ענין אחר, היינו: ליחס המיוחד של ספר זה אל חוקי טומאה וטהרה: ורק ע"י זה נבין את מהותה וכונתה העמוקה של מגלה זו.

ספר רות הנהו היחיד בכה"ק, המכנים אותנו לתוך החיים הפנימיים של עמנו בתקופה הקלאסית שלו. על התפתחות חיי־ישראל הפרטיים והצבוריים על יסוד תורת משה אין לנו עדות אחרת, יותר מפורשת מאשר פרקי הספר הזה. הננו מובאים ממש לבית־לחם ונעשים עדים, איך חיו אבותינו תחת השפעת התורה וחינוכה, יתר על כן: תנועות הנפש שלהם הכי טמירות מתבררות לנו תכלית ברור.

במרכז הכל עומד הספור על התחתנות של רות ובועז. ההתחתנות הזאת מתוארת בספר, כאילו בועז מקיים בקרובתה של נעמי את מצות היבום. נשאל לעצמנו: איך מתיחס חוק היבום אל ענין רות? המואביה נישאה במולדתה המואבית לאיש עברי. לפי התאור נשארה מואבית, לא התגירה. כי רק בשוב נעמי עם כלותיה האלמנות אל ארץ יהודה, רק אז מתעוררת לפני שתי הנשים השאלה: באיזה אלוהים תדבקנה להבא. נעמי מצוה עליהן במפגיע, שתשבנה אשה לבית אמה, אל עמה ואל אלוהיה. ורק אחרי הפרד ערפה ושבה לבית אמה, רק אז מביעה רות את רצונה העז לשוב עם נעמי יחד אל עם ישראל ואל אלוהיו במלים היפות: „עמך עמי ואלהיך אלהי!" קודם לזה נשארה, איפוא, רות עובדת־אלילים. עפ"י חוק ישראל לא היתה משום כך אשת מחלון, גם לא כלתה של נעמי וגם כן לא היתה קרובתו של בועז, ההתגירות מבטלת כל היחסים המשפחתיים הקודמים: „גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". לפי ההלכה לא היתה, איפוא, רות בשום פנים קרובה של בועז.

אך בכל אופן, אם גם נעלים עין מן היסוד המפריד הנ"ל, הרי לא היה בועז אחיו של מחלון בעלה המת. לפי המדרש היה הוא אחיו של אלימלך. על מצות יבום, אי־אפשר, איפוא, לדבר כאן.

על מה, איפוא, מתבססת תביעתן של רות ונעמי, כי ישא בועז את הנכריה משדה־מואב לאשה? לנעמי היתה נכונותו של בועז ודאות גמורה בזו, עד שדרשה מרות לעשות מעשה, שפורץ במעט את גדר־הצניעות. מהו מהלך־מחשבתה של נעמי? על פי חקי התורה אין היבום טעון כלל קידושין. „אשה הקנו לו מן השמים" (רמב"ם, הלכות יבום י', א), ע"י קידושי בעלה המת מקודשת היבמה חשוכת־הבנים בתוקף החוק גם כן ליבם היורש את זכויות אחיו. נעמי, הסוברת שבועז הנהו במדה ידועה יבם עפ"י התורה, דורשת מאת רות שתבוא אל בועז בשעות ליל כאשתו. מבחינת החוק היתה זאת רק פיקציה. בועז ורות — זרים היו זה לזו. ואעפי"כ בהתעורר בועז, תוך חרדה, משנתו, הוא תופש תיכף את כל

המצב ואת האמון הבלתי־רגיל שנתנו נעמי ורות באפיו ע"י צעד זה — צעד, שרות היתה רשאית לעשותו אך ורק מפני שבין אנשים גדולים וצנועים תכלית צניעות מותר לעשות דבר שיש בו משום נסיון.

כאן רואים את האפיני של ספר רות. המעשה נראה במעשה יבום, הצורות שהוא לובש והיחסים הם של עצם היבום, מבלי שתהיינה ההנחות החוקיות לכך במציאות. אילו היו הנפשות העושות מתחשבות בחוק ככתבו, לא היתה נעמי רשאית לשלוח את כלתה אל הגורן וגם בועז לא היה צריך כלל לדבר עם הגואל השני בשער ע"י חובת היבום וגאולת שדות אלימלך.

במשא ומתן עם טוב, הגואל הראשון, שורר בלבול מושגים מתמיה. על פי חק ישראל הנהו האח, הלוקח את יבמתו לאשה, יורשו הליגלי של אחיו המת. היבום מקנה זכויות. כאן, בשער, הענינים כמהופכים. אמנם יודעת התורה מצות גאולה כלפי הקרוב, שמכר את אחוזתו מעוני, אך לא, שיהא הגואל הלז מחויב ג"כ לשאת את האלמנה שלו לאשה. בשום מקום אין מצות גאולה קשורה במצות יבום. אמנם, היבם הוא בעת אחת גם גואל, אולם לדרוש מאת הגואל, בגלל הרגש המשפחתי שלו, שיהא יחד עם זה גם יבם — לא נמצא בשום מקום אף דבר או חצי דבר. ואעפי"כ מדובר על זה פה, בשער, כעל דבר מובן מעצמו.

את חוק היבום צריך, איפוא, להבין כאן הבנה עמוקה יותר. מנהג עתיק זה, שאנו מוצאים אותו עוד בימים שלפני מתן תורה, מגלה את הקשרים המשפחתיים היותר אינטימיים. לפיו היחיד כשלעצמו איננו נחשב, כמעט, לכלום, בלתי אם כאבר מן המשפחה, כל איש כאילו הוא אח לצרת אחיו ולשמחתו, „נעל לרגלו". עניניהם משותפים כל כך, עד שארור הוא האיש המעמיד את האינטרסים שלו מעל לאלה של המשפחה. המשפט העברי מתקן, אמנם, את המנהג הזה, שהיה קיים זה מכבר כמנהג עם, ומגביל אותו בתוך מקרים מסוימים, נותן ג"כ ליחיד זכות ואפשרות להשתמט מחובה זו. לעומת זה רואים אנו כאן בספר רות, כי רעיון היבום הכנים לתוך חיי־העם את הקשר ואת רגש־האחריות של בני המשפחה מחוץ למסגרת החק. מבלי שים לב למצוות הקבועות, מרגיש כל יחיד את עצמו קשור גם עם הקרוב הרחוק וחושב כחוב קדוש ומוסרי לו, למלא את מקום קרובו המת, לדאוג לאשתו ולהקים את שמו על נחלתו. לא החוק ככתבו, כי אם רוחו היה לקנין הכלל, לדבר מובן מעצמו במדה כזו, ששמירתו כשמירת עצם החוקים המצווים תחשב. חוקת התורה תופשת במדה ידועה את המעט, אך היהודי יורד לסוף דעתו וכוונתו של המחוקק, בכדי להגיע ע"י כך לידי מדרגה יותר גבוהה של מוסר ודבקות בה' ולהשליט על עצמו ועל בני משפחתו רצון המקום הבלתי כתוב, אך מוחש.

אילו רצה מישהו להוציא מתוך ספר רות חוקים על טומאה וטהרה, על איסור והיתר היה טועה טעות גדולה. היה מוצא, למשל, את חובת היבום במקרים, שבהם אינה קיימת כלל, או לא היה מבין כראוי את

משפט הגאולה והיה סובר, כי על כל גואל מוטלת ג"כ חובת היבום(1).
אולם כל אלה -- אין להם בספר רות אופי של חוק, כי אם של חסד מרצון, החזקת־טובה והומניות עמוקה. החוק הוא רק מורה־דרך, המכשיר את הלב להרגיש את מצוקת החיים ולכן הוא קובע תקנות, שיסודן בחסד, באהבת המקום והבריות.

וזהו המציין את כל הספר. הנה באה רות ומלקטת בעמרים בשדה בעז העשיר. אך הלה אינו מסתפק בזה, שהנכריה העניה תמצא, מה שמגיע לה לפי חוק הלקט הכתוב. לא רק לקט או שכחה הוא נותן לה. בועז יורד לתוך עומק הכונה העדינה של החוק, החס על כבודו של העני, שלא יקבל ישר מיד בעל האחוזה את השבולת, ואשר על כן ילך העני אחר הקוצרים וילקט כבתוך שלו. מה שהללו השאירו בלא יודעים. בועז רוצה להמציא לה יותר תבואה; לכן הוא מצוה את נעריו בהתאם מדויק לכיוונו של החוק: „וגם שול תשילו לה מן הצבתים ועזבתם ולקטה... גם בין העמרים תלקט ו ל א ת כ ל י מ ו ה ". יש לו לעני ההרגשה כאן כאילו לא הוא זה, שנעשה עמו חסד, אלא הוא, שעשה חסד עם הנותן.

ככה אין כאן לפנינו. לא חוקיות פורמלית, אף לא שאיפה, למלא אך את הצו בלבד. יציאת אלימלך ומשפחתו מהארץ הקדושה מואבה — הגם שאין בה לכשעצמה כל עבירה על איזה חוק מפורש בתורה, הרי בכל זאת נענשת קשה על היותה כנגד רוח כתה"ק, רוח האהבה לעם ולארץ האבות. כמו־כן היתה התיהדותה של רות מעשה של החלטה חפשית והתמסרות טהורה לאידיאל היהודי, באחת רק של אהבה, לחסות בצל כנפיו של אלהי ישראל.

כל הספור מתחילתו ועד סופו חדור רוח של התנדבות, התחיבות מוסרית ונאמנות גם לאחר המות. רות נשארת כלתה של נעמי, הגם שכל קשרי־הבשר ביניהן נפסקו זה מכבר. היא אינה עוזבת את חסדה לא עם החיים ולא עם המתים. כך גם בעז שומר אמונים משפחתיים למודעו אלי־מלך המת, ועשר שנים של פירוד ומנוסת אלימלך המגונה לא יכלו להחליש את הרגש המשפחתי שלו. ככה גם מעשה־הצדקה מלא הוא עדינות נוגעת עד הלב. צדקה מצווה מתמצה לרוב במתן עזרה ממשית של כסף או שוה כסף; אך יש מתן הרבה יותר נעלה, שישעיה מציין אותו: „ותפק לרעך נפשך!" ובזה ספר רות יחיד במינו הוא, כאן מדבר הלב לשון של חבה ורחמים: כמה מנחת נעמי את כלתה, מה רכים הם דברי בעז אל המואביה הנכריה, ברכתו לנעריו, נעמי מברכת את בעז שלא בפניו, ומה רכים התנחומים, שבעז מכבד ומרומם בהם בלילה את האשה, שהפקידה בידו את כבודה והתמכרה לו כליל! וכך הספר גם מסתיים בהשתתפותו הצוהלת של כל העם בגורלה של נעמי. מכאן אנו למדים — וגם זה בהתאם גמור לרליגיוזיות החפשית שבכל תפישה נפשית של החוק — שקרבת־רות

1) כך למשל מורים השומרונים:

עדיפה ומדבקת יותר מקרבת־גוף, שהאהבה, המקרבת לבבות מביאה אושר גדול יותר מאושר־אם: בן רות כבן נעמי יחשב, רות טובה לנעמי האלמנה משבעה בנים.

כל זה מתרומם מעל רקע של עוני ודחקות, צרה ומהומות פוליטיות. על כל קטנות וצרת החיים גוברים הבטחון ויראת־שמים.

אם כך יפעל עלינו הספור של רות, אז נקבל ממנו ציור נאמן של דת ישראל החוקית. מצוות התורה הן רק היסוד, שעליו מתרוממות תורת־הלב האמיתית והדתיות של עם ישראל. הרוח החיה של החוק יצרה את תרבות־הנפש הכי עדינה, לא צדק משועבד לאות הכתובה, כי־אם תרבות חדורה במטרות המוסריות של התורה, אשר לפיה החוק הכתוב הוא רק רקע ויסוד, שמתוכו תצמח הנצה הרכה והעדינה של הרליגיוזיות הנפשית.

רליגיוזיות זו נשארת טהורה גם על קצה גבול המותר, לא תדע סחרחורת אפילו על עברי פי התהום. היא יכולה להעיז להסיח דעת מכל הגדרים והסיגים, להסיר את רגש הבושה, השומרת על הצניעות, מבלי להטמא ולהתבזות. היא תמצא עוז להורות הוראת־שעה, לעשות עברה לשמה, לתקן תקנה יוצאת מן הכלל, ואף גם זאת, לעבור, כביכול, על החוק, יען כי התכלית הנרצה של הדת האמיתית כ"כ ברורה לה, עד שאין היא צריכה לחשוש לעולם פן תחטיאנה, כשם שיעקב אצינו מצית לרבקה אמו במצותה הבלתי־מובנת לו, כך שומעת רות לעצת נעמי המבהילה. ובצדק אומר בעז על זה: „הטבת חסדך האחרון מן הראשון", מעשה זה, נכונות זו ללכת בדרך של סכנה מוסרית, גדול־יותר מחסידותה הראשונה של רות. אכן הכר הכיר בעז את המואביה הלזו. הוא התבונן בה בשעת לקיטתה, בשכל תנועה מתנועותיה העידה על צניעות וכל מהותה — כבישת היצר אשה זו רשאית להיין ולדרוש מאת בעז את קשר הנשר־אין, יתר על כן: לעורר אותו על כך, שלא סר ממנו עדיין כח־גברא. כי חידוש הנשואין איננו בשבילה ספוק תאוה חושנית. „לבלתי לכת אחרי הבחורים אם דל ואם עשיר" היא היתה יכולה למצוא בכל מקום אושר חושני; אך רוצה היא, שאחדות־המשפחה הרוחנית־נפשית, הקיימת בזכות בעלה המת וחמותה, תקבל גם צורה של ברית־נשואין חדשה. „אנכי רות אמתך ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אתה", „ובאתי לבקש מאת המקום שיתן לי חלק במשפחתך" (מדרש זוטא צ).

בעז נכון לכך; אך הוא צריך קודם לשאול את פי הגואל הקרוב ממנו, ולו היתרון. היש דבר נהדר מהתחרות אידיאלית זו? קיום מצוה של אהבה איננו משא, שרוצים להפטר ממנו, זכות הוא, שאין מוותרים עליה על נקלה, ומהאי טעמא אין מערערים גם על בעליה הלגיטימיים.

זהו אותו הרוח, השם בפי בני ישראל, אשר לא יכלו לעשות את הפסח במועדו, את הדברים אל משה: „למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל?"

ר' זעירא צדק: חוקים אי־אפשר להוציא מתוך ספר רות. גם מבחינה

היסטורית רק אפיזודה הנהו. אלמלא היתה מגילה זו בידינו, היה הקשר ההיסטורי של דברי־ימי־ישראל אעפי"כ שלם ולא היה חסר כלום. ובכן, מפני־מה נכתבה? מפני שמתוכה נוכל ללמוד יראת־שמים, מעשים טובים, רוח היהדות האמיתית.

הלל צייטלין.

משיח-מאָטיוון אין מגילת רות

רות איז פאַר דעם מאָדערנעם איד — אַן אידיליע. פאַר אונזערע עלטערן און עלטער־עלטערן איז אָבער רות געווען אַ גרויסע הייליקע משיח־פּאָעמע. יעדער פּסוק אין רות ווערט אין די מדרשים און אין ספרי הדרוש און גאַנץ באַזונדערס אין חסידות, אויסגעטייטשט אַלס רמז אויף דעם, אָדער יענעם פּרט פון גאולה.

ווען מיר לייענען אָבער רות אפילו מיטן פּראָסטן פשט; ווען מיר זעען אין אָט דער מגילה בלויז אַ שילדערונג פונם אַמאָליקן געטלעך־תמימותדיקן לעבן אין דער צייט פון „שפוט השופטים“; ווען מיר לעבן דורך יעדעם בילד פון רות, באַמערקן יעדן איינציקן שטריך אין אָט דעם בילד און פאַרנעמען יעדן ניואַנס אין אָט דעם שיר השירים פון איינ־פאַכן, ריינעם און הייליקן לעבן, דערהערן מיר אין אָט דער מגילה דעם אָטעם פון דער צוקונפטיקער מגילה. עס בלאָזט אַ זאַנפטיק ווינטל פונם אַמאָליקן גן־עדן און מיר ווערן פול האָפנונג, אַז אָט דער גן־עדן אויף דער ערד וועט זיך צוריקקערן צו דער מענטשהייט, ווען עס וועט קומען די צייט פאַר דעם.

און ווען מיר קומען צום סוף פון דער מגילה: „פרץ הוליד את חצרון, וחצרון הוליד א רם ורם הוליד את עמינדב, ועמינדב הוליד את נחשון ונחשון הוליד את שלמון, ושלמון הוליד את בועז, ובועז הוליד את עובד, ועובד הוליד את ישי וישי הוליד את דוד“ — דערשפּירן מיר אַז אַזוי און נישט אַנדערש האָט זיך אָט די מגילה געמוזט ענדיקן: אַז דוד המלך, דער אויפבויער פון דער אידישער מלוכה, דער שטאַם־פאָטער פון אַלע מלכי יהודה, פון אַלע גבורים וקדושים; דער תהלים־זינגער, דער „רגל רביעית שבמרכבה“, דער אור־פאָטער פון משיח גואל צדק, האָט אַנדערש נישט געקאָנט אַרויסקומען, ווי נאָר פון אַזאַ בועז מיט אַזאַ רות...

עס וואָלט פאַרנומען צופיל אָרט אויסצוטייטשן אַלע פּסוקים אין רות, וואָס ריידן וועגן דער גאולה, און אַ פשיטא שוין איבערצוגעבן אַלע טיפקייטן פון דער קבלה, וואָס זיינען פאַרבונדן מיט דער ערשיינונג בועז — רות — דוד — משיח.

איך קאָן זיך אָבער נישט איינהאַלטן, צוזעענדיק די איצטיקע דער־שלאָגנקייט פון גרויסע אידישע מאַסן, זייער אָפּהענגיקייט און כמעט ווי פולן יאוש, צו ברענגען דעם פסוק אין רות: „ליני הלילה והיה בבוקר אם יגאלך טוב יגאל, ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנוכי". נעכטיק נאָר איבער די פינצטערע נאַכט — עס וועט נאָך אָנקומען דער ליכטיקער טאָג. די גאולה וועט שוין דאָך מוזן קומען. וועט זי קומען דורך „אתערותא דלעילא", דורכדעם, וואָס עס וועלן פון זיך אליין דערוועקט ווערן גרויסע הייליקע חסדים, איז אוודאי גוט! וועט עס אפילו נישט אָנקומען, וועט זי אָנקומען דורך דער „אתערותא דלתתא" פון די אידן גופא, ווען זיי וועלן באַגערן די גאולה, נישט נאָר מיטן מויל און מיט בלויז גוטע, פרומע וואונטשן, נאָר מיט דער גאַנצער אמתדיקייט פון דער נשמה און מיט אַלע כוחות פונם גוף מיט אַלע באַמיאונגען, מיט אַלע שטרעבונגען, מיט יעדער מינדסטער טעטיקייט. „ואם לא — וגאלתיך אנכי", אויך אינם מענטש גופא, אויב ער איז נאָר ראוי דערצו, אויב ער איז אַ גענוגענדע כלי אויפצונעמען און אַראָפּצוברייינגען העכערע אורות, זיינען דאָ כוחות פון גאולה, און ווען אָט די אַלע כוחות וועלן צוזאַמענגענומען, פּאַראייניקט ווערן נישט נאָר, ווי מען רופט עס היינט אָן, „דיסציפּלינאַריש", נאָר נשמהדיק, וועט דאָס ערשיינען פון משיח גואל צדיק זיין פיל־נעענטער, ווי מיר שטעלן עס זיך געוויינלעך פאָר.

ווען אלישע בן אבויה דער, וואָס איז אַראָפּ פון ריכטיקן וועג, איז געשטאָרבן, האָט זיין תלמיד, רבי מאיר, צו אים אָנגעווענדעט דעם פסוק: „ליני הלילה"; וואַרט איבער דעם פינצטערן גיהנום. „אם יגאלך טוב" — וועט דיך אויסלייזן דער גוטער פאָטער, דער אויבערשטער, זאָל ער אויסלייזן; וועט ער דיך נ י ש ט אויסלייזן — „וגאלתיך אנכי", וועל איך דיך אויסלייזן.

און ווען מ'האָט געקענט, אַזאַ שווער פאַרזינדיגטן ווי אלישע־בן־אבויה — אחר — (שובו בנים שובבים חוץ מאחר) אויסלייזן מיט בלויז אייגענע כוחות, קאָן מען אויך אַ גאַנץ פאָלק אויסלייזן מיט אייגענע הויך־גייסטיקע כוחות. עס פאָדערט זיך נאָר דערצו איין „קליינִיקייט": די אויסלייזער דאַרפן זיין ווי רבי מאיר...

אין „תקוני זוהר" (תקון כ"א) ווערט דערזעלבער פסוק אַנדערש דערקלערט. אין דער לעצטער דערקלערונג איז אָבער דאָ נאָך מער טרייסט פאַר אידן:

„בההיא זמנא — ווערט דאָרט געזאָגט — ייתי קב"ה לימא לה:

„ליני הלילה והיה בבקר". „ליני הלילה" דאיהי שמאלא, „והיה בבקר" דאהי רחמי — ימינא, דמקמן נהיר אור, הדא הוא דכתיב: „הבקר אור". „אם גאלך טוב יגאל" — אים יעביד בך ישראל עובדין טבין לסלקא לך מבין רגלין, שפיר, תגאל על ידי ישראל עלאה, דאיהו בעלך טוב בודאי, ואם לא יעבדון בך עובדין טבין — וגאלתיך אנכי".

דאס באדייט אזוי:

אין יענער צייט, אין דער צייט פון גאולה, וועט קומען הקדוש ברוך הוא און זאגן צו דער כנסת ישראל: „ליני הלילה", נעכטיק איבער די נאכט, וואס איז שמאל (לינקס), האסט דינים „והיה בבקר" עס וועט נאכדעם אנקומען דער פרימארגן, רחמים, רעכטס, דען פון דארט וועט דאס ליכט ארויסשיינען, אזוי ווי עס שטייט „הבקר אור". „אם יגאלך טוב יגאל" — וועלן ישראל טאן גוטע מעשים, דורך וועלכע זיי וועלן אויפגעהויבן ווערן פון זייער שפלות — וועלן זיי אויסגעלייזט ווערן דורך דעם אויבערשטן ישראל (ישראל עלאה), וואס ער איז דער גוטער מאן פון דער אונטערשטער כנסת ישראל, און ווען זיי וועלן קיין גוטע מעשים נישט טאן — „וגאלתיך אנכי", וועל איך, דער אויבערשטער אליין, אויסלייזן דיך.

לויט אט דעם פירוש פון די „תיקונים" קומט אויס, אז ווען עס וועט אנקומען די ריכטיקע צייט און אידן וועלן אפילו נישט האבן קיין גוטע מעשים נישט טאן — „וגאלתיך אנכי", וועל איך, דער אויבערשטער אליין, לות־רחניותדיקן וועזן (ישראל עלאה), וועט זיי דאך דער אויבערשטער אליין — דורך זיין חסד און דורך זיינע הבטחות צו די אבות און צו די נביאים — אויסלייזן.

למי הנערה הזאת... (ב. ה.

„דבר חכמה ראה בה, שתי שבלים לקטה, שלש אינה לקטה" (רש"י).

וואס פאר א דבר חכמה האט ער דא געזען פון איר?

נאר — האט געזאגט דערויף דער חדושי הרי"ם — לויטן דין טאר מען נישט קלייבן מער ווי צו צוויי זאנגען, דריי הייסט שוין נישט קיין „לקט", דאקעגן א גר און א גיורת מעג עפ"י דין קלייבן אויך דריי זאנגען, נישט קוקנדיק אבער אויפן דאזיקן היתר איז רות די גיורת ארומגעגאנגען איבערן פעלד און אויפגעקליבן בלויז יענע זאנגען, וועלכע זיינען געלעגן צו צוויי אויף אן ארט, מחמת פאר די דאזיקע זאנגען האט זי מורא געהאט, אז אנדערע ארימע לייט זאלן זיך נישט מקדים זיין און זיי צונעמען, דאקעגן יענע ערטער, וואו ס'זיינען געלעגן צו דריי זאנגען, האט זי איבערגעלאזן אויף שפעטער, ווייל פאר זיי האט זי קיין מורא נישט געהאט, עס זאל זיי ווער נישט אויסכאפן — דען אויסער א גר טאר דאך קיינער קיין דריי זאנגען מיט אמאל נישט נעמען!.. אט דאס איז געווען די חכמה וואס בועז האט ביי איר באמערקט.

*

ויהי בימי שפוט השופטים. רבי תנחומא בש"ר חייא ורבי ברכיה בשם רבי אלעזר: מדרש זה עלה בידינו מן הגולה: כל מקום שנאמר ויהי בימי צרה. ומה צרה היתה שם, ויהי רעב בארץ. משל למדינה שהיתה חיבת ליפס (מס) למלך, שלח המלך גבאי טמיון (גובה מס לאוצר המלך) לגבותה, מה עשו בני המדינה? הכו אותו וגינו אותו. אמרו: אוי לנו כשירגיש המלך בדברים הללו מה שבקש לעשות לנו עשינו לו. כך בימי שפוט השופטים היה אחד מישראל עובד עבודת אלילים, והדין מבקש לעבור עליו את הדין, היה הוא בא ומלקה את הדין, אמר מה שבקש לעשות לי עשיתי לו. צווחו כלם אוי לדור ששפטו את שופטיהם. ויהי בימי אחשורוש. ומה צרה היתה שם, להשמיד להרוג ולאבד. למלך שהיה לו כרם, נזדווגו לו שלשה שונאים. אחד מקטף בעוללות, והשני מזנב באשכו־לות, והשלישי מעקר בגפנים, כך פרעה הרשע התחיל מזנב באשכולות: החרש והמסגר אלף. המן הרשע התחיל משרש בגפנים: להשמיד, להרוג ולאבד. כיון שראו כך צווחו ווי. הוי ויהי בימי אחשורוש זש"ה: עצלה, תפיל תרדמה על ידי שנתעצלו ישראל מלעשות תשובה בימי שפוט השופטים (ונפש רמיה תרעב) שהיו מרמין לפני הקב"ה: מהם עובדים לע"א ומהם עובדים להקב"ה. הרעיבן הקב"ה ברעבון. שנאמר ויהי רעב בארץ. הפכפך דרך, אלו ישראל, שנאמר: כי דור תהפוכות המה. „איש": ואיש ישראל נשבע „זר": שעשו עצמן זרים להקב"ה. „וזך ישר פעלו" זה הקב"ה שנוהג עמהן במדת ישרות בעולם הזה, ונותן להם שכרם משלם בעולם הבא, אמר הקב"ה. בני הפכפכים הם, סרבנים הם, טרחנים הם, לכלות אי אפשר ומה אעשה להם איסרם ביסורים וקונסן ברעבון בימי שופטיהם, שנאמר ויהי רעב בארץ.

ומה ענין רות אצל עצרת שנקראת בעצרת בזמן מתן תורה? ללמדך שלא נתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני.

אמרה תורה לפני הקב"ה: רבש"ע תן חלקי בשבט של עוני, שאם עשירים עוסקים בי יהיו מתגאים, אבל כשהם עניים הם מתעסקים בי, והם יודעים שהם רעבים ושפלים, לפיכך „ויהי רעב בארץ".

למה „ויהי" שתי פעמים? אחד לרעבון לחם ואחד לרעבון של תורה. ללמדך: „כל דור שאין תורה מצויה בו, רעב מצוי בו".

א"ר פרחיה באותה שעה היה הקב"ה דן את העולם ובית דין של מעלה עומדין והקב"ה מסתירו: שנאמר „וילך איש"; עמדה מדת הדין והזכירתו שנאמר: ושם האיש אלימלך. מיד נגזר עליו ועל בניו, מה כתיב בתריה: וימת אלימלך. „ושם האיש אלימלך ושם שני בניו". מה צריך הכתוב להכריז עליו ועל אשתו ובניו? לפי שלא היו מעכבין זה את זה מצרות־עין, שהיתה בכולם. בזמן שהאיש רוצה ואשה ובניה אינם רוצים, או איפכא — הגזרה מסתלקת, אבל בזמן, שאין אחד מעכב על חברו, הגזרה חלה עליה.

מגלת רות

— עם —

תרגום אונקלוס

פירוש רש"י

שפתי חכמים

ברטנורה

אבן עזרא

אמרי יושר

און יהואש'ס איבערזעצונג אין אידיש.

—— :o: ——

ונוסף עליהם עוד שני באורים חדשים

„יפה וברה"

מהרב המחבר יקותיאל זצ"ל ווייס

ו„חסד למשיחו"

אשר יפרד והיה לשנים:

א) „שואל": המעיר את הקורא על כל דבר הקשה בלשון המקרא והמשך הענין על פי פשוטו ומדרשו;

ב) ו„משיב": המבאר בדרך ישרה, בשפה צחה וברורה את הערות השואל.

מאת הרב הגאון אליהו עקיבא זצ"ל רבינוביץ

אב"ד דפולטובה (רוסיה)

כעין הקדמה

(מספרו „חסד למשיחו")

...עיקר מטרת באורי זה, הוא קודש לה', לקיים דברי חכמים בכמה מקומות ממדרש המגילה הזאת, ובפרט מה שברוח קדשם אמרו: „ששמואל הנביא כתבה", למען הוציא מלב הקוראים התמימים, את דעת המבקרים, הבונים מגדלים הפורחים באויר, השערות ודמיוני שוא ותוהו, ומחליטים לאחר כתיבתה, ואפילו עד זמן שיבת ציון, בימי עזרא הסופר. על פי באורי זה, יראה כל איש ישראלי, המתימר באבותיו, דורות הראשונים ומאמין באמונה שלמה, שבזאת התורה, אור עולם באוצר החיים, אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה', גם חיי עולם מדיני ואושר, הצלחה לאומית נטע בתוכנו, בכל חוקי ומשפטי המלך, השופטים ושוטרים, וסדרי מלחמות ה', הכתובים בה ומסורים אליה בע"פ, האוצרים בקרבם סדר למשטר, ממלכה מתוקנה — מאמין כזה יראה, כי לפי מצב ממלכת ישראל בימי החוזה, היה מוכרח להביא את הספור הזה זכרון בספר, כמבואר בפתיחתנו, בעהי"ת.

ולכן תשעשעני תקותי בחסדי השי"ת, החונן לאדם דעת, כי באורי זה מלבד מה שיפיק רצון אוהבי דרוש בעמנו, עוד אוהבי הפשט, הישרים בלבותם, ימצאו בו דברי חפץ, כאשר כבר היו לרצון אמרי פי, בשעה שדרשתיו פעמים אחדות בקהל נבונים, והיה זה שכרי.

והקדמתי להדפיס את באורי זה, כי הוא דבר השוה לכל נפש והוצאות הדפסתו אינן גדולות כל כך, ויחד עם זה לעשות זכרון אמת לכבוד עט"ר אדוני אבי מורי ורבי הרב הגאון הצדיק כו' כקש"ת מו"ה ר' דובער בהרב ר' יחיאל מיכל זללה"ה אב"ד דק"ק שילעל ופיאַנטניצא, שכל ימיו עמל בתורה וגדל בתורה ועשה נחת רוח ליוצרו וזכה להשאיר אחריו, בכ"י, י"ד ספרי קודש בהלכה ואגדה, ונפטר בשם טוב, בשנת תרמ"ח, ביום ב' דחג השבועות, הוא היום הקבוע לקריאת המגלה הזאת.

הנני מוציא לאור, בעזה"י את באורי על המגילה ההיא למען עשות נחת רוח לנשמתו הטהורה, וגם לנשמת אמי מורתי, המפורסמת בחכמתה בתורה ויראת ה', בתומת לבבה ובצדקת פזרונה ולכתה באהבה עם אלהים ואנשים מרת רבקה בת הגאון הגדול בדור העבר ר' בנימין הצדיק זללה"ה האבדק"ק ווילקאָמיר.

ועתה אשא כפי אל ה' שבזכות חוה"ק ובזכות כבוד אבותי, הקדושים אשר בארץ ז"ל, יחנני ה' להוציא מחשבתי הטובה מן הכח אל הפועל, ודברי תורתנו הקדושה לא ימושו מפינו ומפי זרעינו וז"ז מעתה ועד עולם, למען נוכל לעבדו בלב שלם ובנפש חפצה, ועינינו תחזינה בשוב ה' את שיבת ציון ברחמים בעגלא ובזמן קרוב בעתירת המצפה לרחמי שמים מעל.

פולטובה, תרנ"ח. המחבר.

הרב הגאון אליהו עקיבא זצ"ל רבינוביץ.

מבוא למגילת רות

(פתיחה לפרושו „הסד למשיחו")

כל מבין דבר בבואו אל המגילה המונחת לפניו, ישאל ויחקור לדעת: מי כתב את המגילה הזאת? מתי נכתבה? ומה היא הסבה העקרית שהמריצה את הכותב להעלותה עלי הגליון? מה ראה על ככה להביא זכרון בספר לדורות עולמים מקרה שקרה לאיש פרטי או למשפחה פרטית, היא משפחת אלימלך? ועוד יותר יפלא בעיני כל משכיל על דבר אמת, למה כללו אנשי כנה"ג את הספור הזה בין כ"ד ספרי הקדש?

צבי יהודה, בהרב הגאון אליהו עקיבא זצ"ל, רבינוביץ.

תפארת בנים — אבותם

(למלאות כ"ה שנה להסתלקותו של מר אבונא ז"ל)

כ ה תברכו — בלשון הקודש (מדרש).

מפני מה נמשלו ישראל לגפן, שנאמר „גפן מצרים תסיע"?

— מה הגפן הזה חי ונשען על עץ המת, כך ישראל חיים ונשענים על האבות המתים. (מדרש).

„ויקח משה עצמות יוסף" (בשלח), וכל אותן השנים שהיו ישראל במדבר, היו שני ארונות הללו, אחד של מת ואחד של שכינה מהלכים זה עם זה.

והיו עוברים ושבים אומרים: מה טיבם של שני ארונות הללו?

— אמרו: אחד של מת ואחד של שכינה. (סוטה יג).

להורות: שעם ישראל מקושר ומשולב עם עצמות הנפטרים — אלו גדולי ישראל, שהלכו לעולמם ואנחנו ממשיכים שליחותם, בנשיאת ארון השכינה.

(בשם הגאון ר' משה שצקים אב"ד דלומזה).

בקשר עם זה, שהנני מפרסם ב„עטרת יקותיאל" דברים אחדים:

וכן למה תקנו להקראה פעם אחת בשנה בחג העצרת, זמן מתן תורתנו דוקא?

ואף שכבר אמרו רבותינו ז״ל בבבא בתרא י״ד. שע״פ ה׳ היה ביד שמואל החוזה לכותבה ומסתמא היה, היה דבר ה׳ אל אנשי כנסת הגדולה לקבוע לה מקום בין הכתובים, וא״כ אפשר שעל חקירות כאלה נאמר: „במכוסה ממך אל תחקור!״, כי מי בא בסוד ה׳ להבין דרכו? וכל מעשהו באמונה! בכל זאת, אחרי ראותי שגם רבותינו ז״ל בעלי המדרש וגדולי המפרשים נתנו טעמים לשבח בכתיבת המגילה הנוכחית, אמור מעתה הותרה רצועת החקירה בזה. וע״כ אחרי ראותי כי רבים קמים על המגילה הזאת להורות שלא כהלכה, ובהשערות ודמיונות פורחים באויר יקשרו נימא בנימא וחבל בחבל לשלול ממנה כל קודש ולאחר זמן כתיבתה, אמרתי להציע בזה לפניך, קורא נכבד, גם את אשר שם ה׳ בפי בענין הזה, אולי ימצא חן בעיניך והיה זה שכרי!

זה לשון הגמרא ביבמות ע״ו, ב׳ „וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא: בן מי זה הנער אבנר? ויאמר אבנר: חי נפשך המלך אם ידעתי — ופריך בגמרא — ולא ידע ליה? והכתיב: והאיש בא באנשים כו׳ — ומשני — הכי קאמר שאול: אי מפרץ אתי אי מזרח אתי: אי מפרץ אתי — מלכא הוי, שהמלך

מאת כבוד אאמו״ר הרב, נ״ע, וביחוד באורו זה „חסד למשיחו״ למגילת רות, הנני מרגיש חובה־מוסרית, נעימה, למסור בהזדמנות זו השורות דלקמן:

• אאמו״ר ז״ל, שכוחו היה גם באגדה השאיר אחריו בכתבי־יד הרבה חידושים על תורה נביאים וכתובים ופרושו זה „חסד למשיחו״ על מגילת רות פרסם לראשונה (בשנת תרנ״ח), מפני שמגילה זו נקראת בחג השבועות, ואותו היום, הוא יום־האשכבה של כבוד אבי־אבי, הרב הגאון ר׳ **דוב** זצ״ל — הנקרא ה„עלוי מוועקשנע״, מחבר עשרה ספרים בהלכה בשם הכולל „עשרת הדברים״ על שום שראשי־תיבות מהמלה „דברים״ הוא: „ד׳וב ב׳ן ר׳ י׳חיאל מ׳כל״. כמובא בהקדמת ספרו הראשון „דבר אמת״ — הוא היה גיסו של הגאון ר׳ אליהו דוד זצ״ל רבינוביץ־תאומים (המכונה אדר״ת) אב״ד דירושלים וחותנו של הגאון ר׳ אברהם יצחק הכהן, זצ״ל, קוק.

—

פורץ לעשות דרך ואין ממחין בידו; ואי מזרח אתי — חשיבא בעלמא הוי כו'. אמר לו דואג האדומי: עד שאתה שואל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו שאל עליו אם ראוי הוא לבא בקהל אם לאי מאי טעמא דקאתי מרות המואביה. א"ל אבנר: „עמוני — ולא עמונית, מואבי — ולא מואבית"! כו'.

יעו"ש, שנתוכחו בזה הרבה ואח"כ הלכו לבהמ"ד ושאלו, אך גם תשובת חובשי בהמ"ד נשארה מעל ולא הועילה מאומה להעביר את דואג האדומי מדעתו עד שיתרא הישראלי, חגר חרבו כישמעאל ואמר:

„כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב,
כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי:
—„עמוני ולא עמונית; מואבי — ולא מואבית"!...

והנה לא יפלא בעינינו על המלך שאול, בחיר ד', מדוע לא נטה אוזן קשבת לדברי אבנר שר צבאו, שתיכף בעת התגלע הריב אמר: „מואבי ולא מואבית"? וכן מדוע שם כתף סוררת להלכה הזאת אף אחרי שנאמרה ונשנית בבית המדרש פנימה? כי, יוכל היות, שהקנאה לממלכתו אשר קרע ה' מידו, שכבר קננה בלבבו משטמת-נצח לדוד-עבדו עוורה את עיניו כל כך, עד אשר לא היה יכול לראות-עוד אור-תורה שבעל-פה, כי יהל לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא; ועל כן היו

ולזכר נשמת אבי-זקני הרה"ג, זצ"ל הדפים את ה„חסד למשיחו".

אין אני יודע בשעה זו מהו גורלו של אחי הבכור, הרב אברהם בנימין ומשפחתו, שיצק מים על ידיו של גאון הפשטות בעל ה„חפץ חיים" זצוק"ל ואחר כך ג' שנים בישיבת „תורת חיים" בירושלים ת"ו, על ידיהם של הגאונים ש"ב ר' יצחק ירוחם, זצ"ל דיסקין, והגאון ר' יוסף חיים, זצ"ל, זוננפלד.

אחי זה מילא מקום אבינו הרב נ"ע, שלא על מנת לקבל פרס, בעדת האשכנזים בפולטובה ועד ימי המלחמה העולמית הנוכחית נמצאו בידו ונשמרו ברשותו כל כתבי כבוד אאמו"ר הרב ז"ל.

אבל בצוק העתים הללו ובנחשול הפרעות, שעברו על ראש אחינו היהודים, כשהנאצים, ימח שמם, עלו על אוקרינא, והחריבו גם קהילת פולטובה מקום מנוחת כבוד הורי נ"ע, מי יודע גורל אחי ומשפחתו וגורל עזבון כתבי היד וספרי אאמו"ר ז"ל?.

וכדי להשאיר זכרון מחידושיו באגדה מפרסם אני ב„ילקוט

בעיניו דברי דואג כדבר בעתו, לפסול מבוא בקהל עדת ישורון, זרע ברך ה' אשר היה לו לאבן־נגף לממשלתו, ותקותו היתה משחקת לפניו להבנות מחורבנו של דוד, כי באין שטן ופגע על דרכו — דרך המלך — ישאר על ממלכתו הוא וזרעו אחריו לדור דור.

אכן על אלה הרשעים ושלוי עולם דואג וסיעתו בעלי חצים המחרחרים־ריב ומפיצי־מדון, האורבים לדם נקי ומגלים עריות. —. בראשית רבה פל"ב — יתפלא כל משכיל על דבר אמת, מדוע למדו לשונם לדבר תועה על משיח אלהי יעקב? אלה הבוערים בעם מדוע לא האמינו לקול האות הראשון והשני, קול ה' החוצב להבת אש התורה והמצוה מגחלתם של המורים חובשי בית המדרש שאמרו, הלכה מסורה משנות דור: „מואבי ולא מואבית!" מדוע המרה דואג נגד אלה החכמים ונעשה זקן ממרא לעיני השמש (ילקוט שמואל רמז קלא) עד אשר הוכרח הישראלי להוציא חרבו מתערה כישמעאלי? ואל ישיבני הקורא כי האדומי הזה באהבתו לשאול אדונו קנא לו למלכו קנאה גדולה עד שקלקלה את שורת דינו דא"כ יפלא: הלא גם אבנר שר הצבא עבד נאמן היה למלך, ובכל זאת שבת מריב הזה והודה על האמת עוד בראשית המדון, וא"כ מדוע מאן דואג ג"כ ללכת בעקבי המורים כמו אבנר הגדול ממנו?

המועדים" הזה, את באורו „חסד למשיחו" שהצלתי להביאו אתי (יחד עם ספרי אבא מורי ז"ל: „ציון במשפט" חמשת שנות „הפלס" וארבע שנות „המודיע" וספרו של אדון אבי־זקני „דבר אמת"); הספרים שהממשלה הסוביטית הרשתה לי אחרי השתדלויות בשנת 1921 להוציאם מרוסיה ולהעבירם לחו"ל בתור זכרון־אבות.

וזהו העזבון היחידי שנשאר אצלי מבית הורי והמלוה אותי בכל מקומות נדודי.

ועכשיו, בשנה זו, כשנמלאו עשרים וחמש שנה להסתלקותו, מוסר אני לפרסום גם ארעון אחד, האחרון, מחיי אאמו"ר הרב ז"ל.

*

בערב פסח משנת תרע"ז, בצהרים, נאספו בביתנו יותר משני מנינים אנשים, והתחילו לאפות את הלחם עוני — מצה שמורה האפויה בערב פסח — ובשעת האפיה אמרו בצבור את ההלל

אם נתבונן היטב אל הנעשה והנשמע בישראל בהיותו עם וממלכה עומד בפני עצמו, הננו רואים כי גם עמנו, לא היה נקי מזרע מרעים, וכי גם בעמנו נמצא, בכל העתים והזמנים שהיינו עם לבדד, הרבה שועלים כאלה שחבלו כרם ה׳ צבאות. עוד בטרם באנו אל המנוחה והנחלה, בהיותנו במדבר קמו מקרבינו קרח, דתן ואבירם ומאתים וחמישים איש, קריאי מועד אנשי שם, אשר קנאו למשה במחנה תחת מסוה שקר וטלית שכולה תכלת, באמרם: „כי כל העדה כולם קדושים" וטובת העם ידרושו להקל משא התרומות והמעשרות, הכבדים עליהם יותר משעבוד מצרים (במדבר רבה פ׳ י"ח) אף כי באמת לא נתחייבו עדיין כלל בתרומה ומעשר, וכן ירבעם בן נבט, בחפצו ללכת אחר שרירות לבו, לעבוד אלהים אחרים — כאשר הוכיח סוף מעשיו על מחשבתו תחלה — ג"כ התהלל במתת שוא, כי רק למען הקל עולם הקשה של ישראל עמו הוא מרים יד במלכות בית דוד; ועוד רבים כאלה היו בישראל, בהיותו בארצו וממלכתו, אשר מבלתי יראתם את ה׳ למען קנות לב בני עמם לבל יפרעום ממעשיהם וממזימותיהם עשו מעשיהם זר תחת מסוה של טובת העם וכדומה.

ועל חונפי עם כאלה אפשר להמליץ דברי בן אמוץ החוזה, שהרים כשופר קולו: „עמי!" — היינו המון העם האוהבים שפתי חלקות — „מאשריך מתעים"!

ואדון אבי מו"ר הרב ז"ל, עמד אז, על משמר עבודת הכבוד שלו, כמנהגו מדי שנה בשנה, לשלוח את המצות לתנור הבוער ככבשן ולהוציאן (זאת אומרת הוא היה הרדאי) וכשהקהל חזר על ההלל בפעם הג׳ ובקראו את הפסוקים „יקר בעיני ה׳ המותה לחסידיו" הרגיש אאמו"ר את עצמו לא־טוב, שחה לארץ, והמטה עם מצת־השמורה נשמטו מידו ונפלו על הרצפה.

תיכף הוליכוהו לחדר משכבו, ואחרי שהוטב לו קצת צוה לגמור ולהמשיך את אפית המצות ואחל לקהל חג כשר ושמח.

בליל התקדש חג כבר לא הלך אאמו"ר להתפלל בביהכ"נ, בחדרו התאסף מנין ושם התפללו מעריב. לשולחן־החג לא היסב רק קידש ואח"כ שב לשכב במטתו — זה היה הסדר האחרון שלו.

ובמוצאי־שבת־קודש, באיסרו חג של פסח, אחרי ההבדלה, כאשר שעות ספורות הבדילו בין חייו בפרוזדור לחיי עולם בטרקלין של בני העליה, בקש להקהיל אותנו, בניו, וכל הנמצאים בבית.

אחרי כל אלה לא רחוקה היא השערתי, כי גם האדומי הזה, שהיה מאדים פני חכמים בהלכה (ילקוט שמואל רמז קלא) ושאל ג' מאות הלכות במגדל הפורח באויר (סנהדרין ק"ו, ב'), אחרי שכל חכמתו היתה רק מן השפה ולחוץ (שם) לכן היתה לו חכמתו למוקש וכל אשר הרבה להתחכם היה לרעתו (מדרש שמואל א' פ"ז) יען כי גם הוא היה מאלה הבוערים בעם אשר בפרקם עול מלכות שמים, עושים מעשי זמרי ומבקשים שכר כפנחס, וע"כ, בדמותו בנפשו כי הוא ואפסו עוד, רם לבבו על כל בני החיל והיה נוקם ונוטר לו לדוד איבה ומשטמה (ילקוט שם) ולמען יהיה ביכולתו למלא תאות נפשו, רצה לעקור כלה ממלכת ישראל ולהחזיר עטרת השופטים ליושנה, כי רק אז יוכל לעשות כל מה שלבו חפץ ככתוב: „בימים ההם אין מלך בישראל איש כל הישר בעיניו יעשה!" ולכן בראותו עתה כי קרוב הקץ למלכות שאול, באשר רוח רעה תבעתהו תמיד ונפש העם כבר קצה בו, ואיש אחר להמליך בישראל זולתי דוד בן ישי אין, גמר בדעתו להגות מן המסילה שסלל בדמיונו את האבן הנגף הזה, ובכדי להוציא לפעולות מזימותיו הרעות שם על פניו מסוה של יראה כוזבת, כי טובת העם ואשרו הוא דורש, והיינו: „שלא יתערב זרע פסול בזרע כשר" ואז כאשר אך יעלה בידו לפסול את דוד מבוא בקהל עדת ישורון, ואיש אחר אין בכל הארץ להמליכו, ממילא ישוב עולם עמו

שחוהי־ראש ובצער מעיק התיצבנו כולנו בחדרו מסביב למטתו. מבט עיניו התוהות הקיף אותנו וקשרנו לבבות- עיניו החודרים ופניו החורים, וברעדא האזנו לשפתותיו הדובבות:

„בדעה צלולה ובהכרה ברורה מרגיש אני, שרגעי ספורים שבעוד זמן זעיר, אקרא לתן דין וחשבון, לפני היודע מחשבות ובוחן ופניו החורים, וברעדה האזנו לשפתותיו הדובבות:

וברגע זה שעליו אמרו רבותינו ז"ל: „אין אדם משטה בשעת מיתה" הנני רוצה **לדבר אליכם, בני,** ולהגיד לכם דברים **מלב ללב:**

יודעים אתם, שהייתי איש ריב ומדון בעניני דעות ואמונה, ויודעים אתם את סבלנותי ואהבתי לכל אדם; ויודעים אתם, שיש דורשין את מלחמתי, מלחמת האמונות והדעות — לגנאי, ויש דורשין מלחמתי זו — לשבח.

המהפכה במדינה ותנאי חיינו בגולה בכלל, יפיצו אתכם מן הסתם, אחרי האספי אל עמי, בכל קצוי תבל, ועל דרככם בחיים

וממלכתו לתהו ובהו, משרת השופטים לפנים. ואז כל העולם ידמה לו למישור וכר נרחב, להתהולל ולמלא כל תאותיו שחמד בלבו פנימה.

ולדעתי גם הדבה שהוציא הכסיל הזה על כהני ה׳ צבאות בעיר נוב למען השמידם, לא היתה רק למען יגיע על ידה אל המטרה שהציב לו, כי בה ראה עזר למזמותיו בשתים: א) על ידי העונש שיענשו בני נוב תעלה ותתגבר חמת בני עמו, המעריצים ומקדישים את כהניהם, על ממשלת המלך, ב) גם הכהנים עצמם, הנאמנים לה׳ ולתורתו ושומרים מצות „שם תשים עליך מלך" לא יפריעו אותו ממחשבתו שחשב להחזיר גלגל הממשלה אחורנית כבימי שפוט השופטים.

והנה נודע לכל, כי כל הבא לדון ולהתוכח באיזה ענין, עליו לדעת מראש את רוח מתנגדו ומטרתו בהוכוח הזה: אם חפץ הוא באמת לברר וללבן הענין שעליו הוא בא לדון ולהתוכח, או אולי יש לו בזה איזו מטרה אחרת להנאתו ולטובתו, כי באופן האחרון אין שום תועלת בזה שיתוכח עמו, כי אף אם ירבה כחול מופתים לברר האמת שומע לא יהיה לו, באשר את כולם ישא רוח מתנגדו לאמר רק איפכא מסתברא, יען כי כן הוא מטרת חפצו בסתר לבבו. והואיל כי כן, יבואר היטב את אשר הערנו בתחלה והוא: דאבנר בן נר הנאמן לה׳ ולתורתו, שלא היתה לו שום סבה ומטרה לפסול את דוד מבוא בקהל, שבת מריב הזה

תפגשו עם אנשים שונים, וביניהם עם האנשים שנגד מחשבותיהם ודעותיהם נלחמתי, ואפשר, שתשמעו מהם דברי לעז עלי.

בגזירת כבוד־אב, ובבקשת שכיב־מרע האחרונה, הנני מבקש מכם, שלא להכנס בויכוחים, שלא לענות על הלעז והחשד שחושדים אותי במה שאין בי; שלא להצדיק אותי ולא לזכות אותי ולא להכחיש שום דבר.

והנימוק הוא: השקפותי ומחשבותי על עניני האמונה, התורה ועתידו של עמנו וארצנו לא בטאתי מעולם ברמזים באתכסיא ובעקיפין. על כל השאלות המנסרות בעולמנו הצבעתי ברור: „כזה ראה וקדש".

כל דברי פרסמתי בקהל בלשון, שאינה משתמעת לתרי אנפין.

את דברי דברתי תמיד בשפה ברורה, ולעיני כל ישראל, במשך כל השנים הרבות שזכיתי לעמוד בשער החיים הפומביים של עמנו.

כל הרוצה לדעת את האמת וכל המבקש לדעת מהלך מחשבותי,

בראשיתו והודה אל האמת המסורה מאז ומקדם: „מואבי ולא מואבית". לא כן האדומי הזה שכל עיקר חפצו לפסול את דוד היתה מטרתו להחזיר עטרת השופטים ליושנה להנאתו ולטובתו, לכן לא שעה אל קול מלחשים בעלי ההוראה בימים ההם, באשר תהום נורא הפריד אז בינו ובין מתנגדיו בענין הזה. ואיש לא ידע את דבר הסתר אשר בלבו פנימה ולכן הוסיפו להוכיח ולהביא מופתים להחלטתם הם, אך את כולם נשא רוחו, כי הוא חפץ רק בהתגלות לבו. ויתרא הישראלי, בראותו את כל הקולות והלפידים ואת קול המורים כהלכה שהנם רק כקול קורא במדבר, הבין הפעם לרעו דואג; ורק הוא האחד שירד לסוף דעתו של האדומי והבין, שכל מה שדואג מתעקש להתוכח אינו מפני יראת ה' טהורה העומדת לעד בלבו רק כסות עינים הוא, לכסות בכנפי הקושיות את ערות תאוותיו. וע"כ לקח לו את מדת כל דאלים גבר להוכיח ביניהם ועמד ונעץ חרב בכהמ"ד ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כי הוא ידע אשר לשוא יעמלו חובשי בית המדרש ברוח פיהם, להמית רשע לבב איש כהאדומי היודע האמת ומכוון למרוד בה להנאתו ולטובתו!...

היוצא לנו מכל מה שכתבו בזה, כי ארבע סבות הפריעו את דוד, בעת ההיא, מעלות על כסא המלוכה בישראל, לרגלי השערוריה הזאת. ואלו הן:

יבוא ויקרא את אשר כתבתי על הענינים הנדונים, הנם פתוחים וגלויים בספרי, ובמאמרי השונים בירחוני „הפלס" ובשבועני „המודיע", ואחר ידון אותי, ולא ידונני על פי מה שכתבו אחרים עלי.

מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, שלא כוונות פרטיות גרמו להשקפותי, ולא לפיהן נאמתי וכתבתי וגם לא לטובת בני־ביתי עשיתי את כל המלחמה הגדולה. כל דברי הפולמוס הגדול, זרמו ממעמקי לבבי הכאובה, וממקור אמונתי והכרתי, שזוהי חובתי. חובת יהודי דתי, וחובת רב להגיד את האמת ולהורות לעם דעת התורה, ואת הדרך הנכונה שבה הוא מאמין.

בשעה שכתב משה רבינו: „נעשה אדם" — מובא במדרש — שאל משה את הקב"ה: הלא אתה נותן מקום לטעות?!

ועל זה ענה לו הקב"ה:

— משה, כתוב! וכל **הרוצה** לטעות יבוא ויטעה.

א) תאות שאול להשאר על ממלכתו ביד חזקה ומלבד שנאתו לדוד בכדי להבנות מחורבנו, עוד היתה שנאתו שנאה הבאה מחמת קנאה וכמו דכתיב: „נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים ועוד לו אך המלוכה" וכבר אמר החכם: „ג' אין להן רפואה למכתן ואחת מהן היא שנאה הבאה מחמת קנאה".

ב) מזמת דואג וסיעתו לשרש ולבטל כלה ממשלת מלך ישראל, ולהחזיר משרת השופטים ליושנה, למען יוכל כל איש לעשות הישר בעיניו, ואולי עוד הרחיק להביט שיעלה בידו לעלות על כסא השופטים, ואשר ע"כ התלבש במסוה של יראת שמים כוזבה, שלא יתערב זרע פסול בזרע כשר.

ג) אם אבי אביו, רות המואביה מלידה ומבטן, אשר באמת נתחבטו בעלי תריסין אודותה, אם מותרת היתה לבא בקהל או לא, ולא נתבררה ההלכה לפשוט עקמומיות שבלב אלה השומעים פירכות דואג, זולתי על ידי החרב הנעוצה בבית המדרש: ותשובה מיראה כזאת לא תוכל בשום אופן להרגיע רוח אלה המסתפקים באמת בהלכתא רבתי כזאת.

ד) הספק העצום שנתעורר ע"י שאול עצמו בראשונה: אי מפרץ אתי ומלכא הוי או מזרח וגברא רבא בעלמא הוי? כל אלה הארבעה אבות נזיקין עמדו לו לדוד לשטן על דרכו, ולא נתנוהו לשום כתר

במדרש הזה הדגישו לנו חז"ל: מי שרוצה לדעת האמת צריך לחקור אחריה, צריך לעיין היטב בכל מה שכתוב, ויגעת ומצאת — תאמין, אבל כשאחד רוצה לטעות והוא ממאן לדעת האמת, אז מה שלא יהיה כתוב ואיך שלא יהיה נאמר יבוא ויטעה, יבוא ויעקם את הכתובים, יבוא ויסרס הכוונות, יבוא ויזייף את האמת.

כוונתי היתה תמיד להגדיל תורה ולהאדירה, וכל מה שעשיתי לא כוונתי לכבודי ולא לכבוד בית־אבא — וממילא אין כבודי מתבזה על ידי מחרפי, אלא כבוד בעל הכרם, שאותו נטרתי. וע"כ אני שונה הפעם ואומר עליכם להכנס בויכוחים על אודותי לצדקני או לזכותני.

הנני נפטר מכם, בני והנני נאסף אל עמי ודברי אליכם הם: את כולכם שלחתי לישיבות להתאבק בעפר תלמידי חכמים: כל אחד מכם שתה מים מים־התלמוד בישיבות חשובות:

מי בראדין ובישיבת „תורת חיים" בירושלים תובב"א,
מי בוואלאזשין ובישיבת „עץ חיים" בירושלים תובב"א,

מלכות בראשו ולקחת שבט מושלים, בידו, אף שכבר נמשח זה ימים בשמן משחת קדש על ידי שמואל החוזה כידוע.

ושמואל הרואה אף כי בעת ההיא לא סבב עוד את הגלגל ומצפה רק התבודד בניות ברמה, בכ"ז ידע היטב את כל הנעשה והנשמע בישראל, ובעינו הצופיה למרחוק ראה היטב, כי מעשה ידיו על פי ה' טובעים בים המריבות, שנאת וקנאת איש לרעהו. ובראותו און כזה התבונן, כי לא לאיש מורם מעם ונביא לה' כמוהו, לשבת בחבוק ידים בעת מהומה ומבוכה כזאת, ולא לפניו להביט בדממה על השערוריה והתועבה שחפצים זאבי ערבות, כדואג וסיעתו, לעשות לכבשה קטנה ותמימה אשר מום אין בה. אף גם זאת ידע והבין היטב. כי קשת גבורים חתו במלחמה לה' כזאת, יען כי לא בחיל ולא בכח, לא בחרב ולא בחנית ינצח וישתיק את הקלא דלא פסיק שהוציא דואג בין העם לפסול את דוד. ע"כ עמד ואזר כגבור חלציו לצאת למלחמת־מגן, מלחמתה של תורה, ברוח פיו, ברוח ה' הדובר בו ובמלתו אשר על לשונו, להכות על קדקד המתהלכים באשמם מוציאי הדבה ולגרש מלב החטאים בנפשותם מזמותיהם זו חשבו, בהראותו לפניהם כי לא יפיקו זממם וכי כל ארחות ה' אמת לנוצרי בריתו ועדותיו!... כחכם העדיף מנביא משך בשבט

מי בישיבת כנסת „בית יצחק" בסלובודקה,
מי בישיבת „תומכי תמימים" אצל האדמו"ר בגור
מי בקופישאק ובישיבת „כנסת ישראל" בסלובודקה,
ומי בישיבת לומזה.

כולכם יצקתם מים על ידי גאוני דורנו, זוהי הדרך היחידה שיכולתי לנהוג אתכם בה והאמת היחידה שהשתדלתי להוריש אתכם כדי להנחיל לכם מורשת אבותינו.

באהלי שם אלה למדתם להכיר דרכי נועם ונתיבות שלום של תורתנו, ואני בטוח שבה תלכו ושאש־דת זו, תשמש לכם זרק־אור בחייכם, כי רק היא חיינו ואורך ימינו, כמו שהיא היתה לאבותינו.

בנים אתם לה' אלוהיכם, ואני מבקש אתכם ומברך אתכם מקרב לבי — יה יושיעכם מעצת המרגלים הדתיים — שתשתדלו ושתזכו להיות באמת מה שאני רוצה שתהיו: בנים לה' אלוהיכם אבל לא כר' מאיר אלא כר' יהודה(1).

---

(1) כאן כיוון אאמו"ר, לדברי ר"זל בקידושין לה ע"ב.

סופרים לחרוט כמו בעט ברזל על לוח לבב בני עמו, צאן מרעיתו, מקרה שקרה זה ימים רבים, בימי שפוט השופטים. והמקרה הזה יהיה תוכחת מגולה לשאול, שבט לנו כסילים כדואג וסיעתו ועד נאמן לדוד וזרעו עד עולם!...

בראשית המגילה הקדים לכתוב, לבל יעלה על לב איש שמשרת השופטים טובה מממשלת מלך, „ויהי בימי שפוט השופטים" וכדרשת רבו־תינו ז"ל: „ויהי בימי שפוט השופטים, אוי לדור ששופט את שופטיו!" כאשר נבאר בעזהשי"ת בפנים דבריהם אלה. כלומר צאו וראו הרעה אשר מצאה את אבותיכם בימי השופטים. ותוכחו לדעת כי אין לכם יותר טובה מממשלת מלך, באשר רק מלך, ולא שופט, במשפט יעמיד ארץ! ואחרי הודיעו לעם את ההקדמה הזאת החל לכתוב מעין המאורע תשובות על כל הארבעה אבות נזיקין הנ"ל:

א) עמד וכתב כי אז בימי ממשלת השופטים יצא אלימלך וביתו
וכל זה עשו רק למען הגיע עי"ז אל המטרה שהציבו להם, לקחת המלוכה
וכל זה עשו רק למען הגיע עי"ז אל המטרה שהציבו להם, לקחת המלוכה
בישראל בחזקת היד ע"י עזרת מואב, כאשר נבאר במקומו אי"ה, וראו

למחרתו בבוקר, כעלות השחר, בשעה 5 בקש את אחי הבכור הרב אברהם בנימין לטול ידיו, ולפתוח חלונות החדר המופנים לגן.

אחרי כן עטפו בטליתו ועטרו בתפליו וכשפני אבא, ז"ל, היו מזרחה קרא אתו קריאת שמע מלה במלה.

זו היתה תפלתו האחרונה.
בשעה שש וחצי בבוקר — כשפניו כלפי העם — נדם.
והלב שדפק ברחמים ואהבה לעמו ובקנאות לתורתו — נשתתק.
רוחו הפקיד לצור מחצבתו בקדושה וטהרה
בכיסופי קדושה, מהיסוד
„גבורה שבגבורה",
שבספירה התשיעית לעומר
ביום כ"ד לחדש ניסן
לשנת הבריאה:
„כי היית „ע ז ר ת" ה לי
ובצל כנפיך ארנן".

*

בא עתה מה עלתה בידם? ותחת חטה חוח! „גמלא דאזיל למיבעי קרני אודניה דהוו לי׳ גזיזו מניה!” ואות היא כי רק לה׳ המלוכה והוא ימשול בגוים ויושיב מלכים לכסא!... ומזה יקח לו שאול מוסר כי אם ה׳ לא יבנה בית מלכותו, שוא כל עמלו לשטום ולרדוף את דוד לקחת בחיל בכח וביד חזקה ממשלת מושלים, אחרי שה׳ מאסו כבר מהיות עוד מלך על ישראל!

ב) אחרי כן שם החוזה־יה פניו אל אלה הרשעים, השולחים לשונם לירות במסתרים חצים שנונים אל לב איש תם, ויספר באזניהם כי כבר קרה שהנער הנצב על קוצרי בעז הוציא דבה על נפש אשה תמימת דרך וברת הלב, בגנותו אותה לקראה בשם מואביה אחרי שנתגירה, ובאמרו שלכן תעמוד מאז הבוקר ועד עתה ועוד כדומה להג הרבה. וראו נא מה היתרון שהיה לבעל הלשון הזה? לה לא הרע מאומה בדבריו אלה, כי מלבד מה שלא גרשה בעז משדהו ולא כהה בה, עוד הוסיף לנחמה בדברי חן שאמר לה לבל תלך ללקוט בשדה אחר, ומחשבתו הרעה שחשב עליה שבה על ראשו, כמבואר בבאורנו שעוד ביום ההוא גרשו בעז מעמוד עוד על קוצריו ומשמרתו נתנה להמכה בלשונו, היא רות התמימה. והספור הזה הוא שבט מוסר לדואג וסיעתו, המפיצים עתה דבת שוא על נקי וצדיק מהם. ואחרי הכותו על קדקד אלה המפיחים זיקי השנאה והקנאה, שם עדות ביעקב ותורה בישראל כי נאמן הוא דוד לה׳!

ג) ולמען לא יאמרו אלה המתעקשים, כי בעז חשק לאהבה את רות

ותזכר כאן בת זוגו, זכת־הנפש וטהורת־הלב, שלותהו בהבנה באחוה ורעות ובקדושה מתוך הכרה מוסרית עמוקה בהליכות ביתו ובדרך עבודתו הדתית, המסורתית והלאומית,

אמי מורתי הרבנית מרים רחל נ״ע

שלשלת היוחסין, בת אחותו של הגאון הפוסק ר׳ יהושע ליב, זצוק״ל, דיסקין ראב״ד דבריסק־רליטא ואח״כ בירושלים, תובב״א.

על אודות חייה הצנועים והאצילים, שבהם התאמצה לבנות ביתה בית עברי, אמסור כאן — כפוף־ראש ובעינים זולגות דמע — המכתב שקבלתי אז, מאחי הרב אברהם בנימין, על הבשורה בדבר היפקדותה, והוא:

„ב״ה, פולטובה, ועש״ק כ״ה סיון, תרפ״א את פצענו.

„לא איש בשורה אנכי היום לכם, יקירי, אבל מה אעשה ומחויב

„אני על פי דתוה״ק לעשות זאת וכשם שמברך על הטובה כך מברך

היפה־פיה ואהבתו אליה קלקלה את שורת דינו, להורות שלא כהלכה ולהתיר לעצמו את האסורה לנו ע״פ תורת משה הכתובה, הקדים החוזה לספר בפרטות ראשית הפרשה השלישית, להראות בזה תוקפו של בעז, כי הגדיל לעשות בלילה ההוא כבא אליו רות הגורנה ושכבה מרגלותיו כל הלילה עד הבקר, ובכל זאת לא רמו עיניו לנגוע בה וכפה את יצרו עד מאד, וזה אות נאמן כי לא נפתה בעז מיצרו לתור אחרי עיניו למלא תאות לבו! ואחרי הודיעו לנו את זאת הוסיף הרואה לספר, כי תיכף ממחרת הלילה ההוא עלה, זה האיש בעז שנשבע ליצרו, השערה ולעיני הסנהדרין, הזקנים והעם אשר בשער לקח את המואביה הזאת בחפה וקדושין כדת משה וישראל ואיש לא עמד בפניו לערער על מעשהו זה ולאמר לו: „מה תעשה?״ אדרבא עוד הוסיפו לברך את הצמד הזה. וגם הנשים השכנות אשר בטבען מקנאות ברעותן הטובה מהן קראו שם בישראל לבנה הנולד לה כמבואר בבאורנו שם. ומכל זאת יוכל כל איש לראות ולהבין, כי מסתמא הלכה קבועה היא בישראל משנות דור: עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית!

ד) ואחרי הוכיחו כי דוד וזרעו על שלומי אמוני ישראל קדושים יתחשבו, בא החוזה והתיר גם הספק הרביעי וכתב: „ואלה תולדות פרץ כו׳ וישי הוליד את דוד״ ואחרי שדוד מיוצאי חלצי פרץ הנהו אם כן לפי דברי שאול עצמו מלכא הוי כי רק מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו. ועתה אחרי שנתברר גם הספק הזה כל הרשעה כעשן תכלה, וסרה תלונת בני ישראל מעל דוד וזרעו משיח לאלהי יעקב! והמגלה הזאת אחר

„על הרעה, ובלב קרוע ומורתח הנני מודיע לכם שביום ה׳ יוד סיון
„העבר, הוא יום המר שבו נפלה עטרת ראשנו ונפטרה לעולמה
„אמנו מורתנו האהובה והיקרה הרבנית, זכרה לברכה, הריני כפרת
„משכבה, והובלה לבית עולמה, למחרת, ביום ועש״ק, י״א סיון.

„רצונה האחרון שהביעה לפני הי׳ שנשתדל להיות יהודים
„שומרי תורה ומצוה, ושנקבל עלינו ללמוד בכל יום שיעור קבוע
„לזכר נשמתה ולכל הפחות במשך השנה, דבר שבלי ספק זכתה
„אצלנו זאת, בעד עמלה הרב שנהי׳ לומדי תורה ושומרי מצותי׳
„וממש את כל חיי׳ הקריבה על זה, דבר הידוע היטב לכל אחד
„ואחד מאתנו.

„עוד גדול ורב הכאב ועמוק הפצע מאוד, שנוכל לחשוב
„ולכתוב ע״ד מצבנו עתה, ומה עלינו לעשות להבא. והננו מייחלים

שכתבה שמואל הרואה בספר הפיצה ברבים, למען דעת כל עמי הארץ כי דוד הוא מלך לה׳ צבאות על עמו!...

וכבר ידוע שדוד מלכנו שכב עם אבותיו בעצרת ומסתמא ככל הצדי־קים נולד גם כן ביום ההוא, ולכן אפשר לומר שתקנו לקרוא את המגלה היא ביום הזה דוקא, למען יזכור כל איש שע״פ תוה״ק הנתנה לנו ביום הזה מותר היה דוד לבא בקהל ולא כאלה הרשעים מוציאי הדבה. (ויעויין בס׳ שערי תשובה לאו״ח סי׳ תצ״ד סק״ז ומג״א בריש הסימן ותלי״ת קיימתי מסברא דנפשאי).

ועוד נראה לי טעם נכון לקריאת המגלה, ביום ההוא וממילא יבואר ג״כ למה קבעוה בין כ״ד כתבי הקדש והוא, כי אנחנו בני ישראל הננו מחוייבים להאמין באמונה שלמה שכל התורה המצויה עתה בידנו היא נתונה למרע״ה, והיינו כי לא רק התורה שבכתב בלבדה קבל משה בסיני, אך גם תורה שבעל פה ודקדוקי סופרים הכל כאשר לכל היה על פי ה׳ ביד משה עבדו והוא מסרה ליהושע וכו׳ וכמו שאמרו בירושלמי פאה פ״ב ה״ד: „ועליהם כל ככל דברים הדברים, מקרא משנה תלמוד ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני״. ולמען לא יעלה על לב איש, בזדון או בשגגה, להטיל ח״ו שום ספק באמתיות תורה שבע״פ, ראו אנשי כנה״ג ורז״ל לקבוע אותה בין כתבי הקדש ולתקן מנהג קריאתה ביום מתן תורתנו דוקא, כי על ידי המגלה הנוכחית תתחזק האמונה בתורה המסורה והיינו כי בשמוע העם מפורש יוצא מפי הקורא, כי בעז גבור החיל ושופט ישראל לקח לו בחפה וקדושין במעמד זקני עירו וכל העם, אשה מואביה מלידה ומבטן, שהמעשה הזה הוא לכאורה

„רק, שאבי יתומים, ינחנו בעצתו ללכת בהדרך הישרה לפנינו
„וינחמנו ממרומים בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ת״ו עד נזכה
„לעת יקיצו כל שוכני עפר בב״י אמן.
„הכותב בידים רועדות ועינים זולגות דמעה,
„אברהם בנימין.״

*

„אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם״ הורו לנו חז״ל ובהמלא עכשיו כ״ה שנה לפטירת אאמו״ר הרב ז״ל וכ״ב שנה לפטירת אמו״ר ז״ל הרגשתי החובה הנעימה למסור דבריהם שהם זכרונם — כדי להשאיר שירטוט דק מדמות דיוקנם הרוחני.

וברגעים הללו כשאני נזכר בדברי אבונא ז״ל האחרונים עולה

סותר למה שכתוב בתורת משה: „לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה׳״ ואיך אם כן קבעו את המגלה הזאת, — ישאל העם, — בין כתבי הקדש, אחרי שהמעשה המסופר בה מתנגד מן הקצה אל הקצה להלכה הכתובה בתורת משה אדות האשה ההיא? ובע״כ יוכרח כל איש, נאמן לה׳, להודות; כי יחד עם התורה הכתובה נמסרה למשה בסיני גם תורה שבעל פה, הכוללת בתוכה כמה הלכות ובאורים ואחת מן ההלכות האלה היא גם ההלכה דמואבי ולא מואבית ומשפטי ה׳ אמת צדקי יחדו! ולפי זה מובן ממילא כי ע״י קביעת המגלה בכתבי הקדש וקריאתה בחג העצרת תתחזק האמונה בתורה המסורה.

כעין זה שמעתי טעם נכון על מה שבחר ה׳ להוציא מלכות בית דוד מאשה מואביה דוקא, והוא שרצה הקב״ה שהאיש היושב על כסא ממלכת ישראל לא יטעה לחשוב שרק התורה הכתובה תורת ה׳ היא ולא המסורה לכל דור ודורשיו בעל פה, וראיה לדבר שלא נתחייב המלך לקרוא רק הכתובה בלבד כדכתיב: „וכתב לו את משנה התורה כו׳ וקרא בו כל ימי חייו״, ואשר על כן יחפוץ להשליך את התורה שבעל פה אחרי גוו, לכן הוציא הקב״ה את גזע המלכות מאשה מואביה, למען תהיה לו ערובה נכונה שכל המלכים בישראל יחזיקו בכל לבבם נפשם ומאדם גם בקדושת תורה שבע״פ. דאם יסורו ממנה, להחזיק רק בתורה הכתובה בלבד, הרי הם אסורים לבוא בקהל וממילא מלכותם בטלה.

ומלבד כל האמור בזה יש לאמר עוד טעם אחד לקריאת המגלה ביום

בזכרוני דברי המשורר:

עקיבא,
למדני את סוד ההשלמה
ומעלת הרוח,
כי אראה פני תלין בשלוה;
ובטרם תגלה אחרונת בת־צחוק על שפתי —
הראה על מזבח־הדם למראשותי
ושתפני במחשבת:
אחד.

בימים הטרופים האלה, ימי פורעניות לאחינו בני ישראל, כחיים כמתים, התחלנו להבין את הפרוש הנכון של תפלתנו העממית לאל מלא רחמים, ואני תפלה:

וינוחו בשלום על משכבם.

ההוא, והוא ע"פ מה שאמרו רבותינו ז"ל: „מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה' —יתרה למה לי? מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשי בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו" (שבת פ"ח, א') ומבואר מזה דע"י קבלת התורה נתקיימו כל מעשי בראשית. וכבר אמרו שעל שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים (אבות פ"א מב. ועיין בטור חשן משפט ריש סימן א' ובב"י שם) וא"כ מהנכון שבכל שנה ושנה ביום קבלת התורה יזכור כל איש שביום ההוא קבלנו עלינו לשמור ולעשות כל השלשה חלקי התורה האלה. וכל המקיים רק חלק אחד מהם לא עשה ולא כלום כאשר כבר הוכחנו בדרוש אחד לפ' זכור. והנה בקראנו ביום הזה בסדר היום יש זכרון „לחלק התורה", ובפרשת המוספים יש זכרון „לחלק העבודה" וחסר לנו עדיין זכר לחלק „גמלות חסדים", לכן תקנו רבותינו ז"ל לקרא את המגילה הזאת למען יהיה חוט המשולש כי מהמגלה הזאת יזכור כל איש גם את העמוד של גמילת חסדים וכמו שאמרו ברות רבה פרשה ב' פסוק „ותאמר נעמי לשתי כלותיה", אמר ר' זעירה: המגילה הזאת אין בה לא טומאה ולא טהרה לא איסור ולא היתר ולמה נכתבה? להודיעך גודל שכרן של גומלי חסדים! ויעויין במפרשים שמבארים: „משום שרוב דברי המגלה מדברים מעניני גמילות חסדים" ועפ"ז אין שום סתירה מדברי המדרש האלה למה שכתבנו למעלה. וע"י קריאתה ביום ההוא נשלם זכרון כל השלשה עמודים שקבלנו עלינו ועל זרעינו לשמור ולעשות ככל התורה הזאת.

פולטובה, אייר, תרנ"ח.

ובלב הולם בזעף
מביט אני בקלסטר פני הורי
הנאהבים והנעימים
שחייהם ומותם, ישארו לנו לסמל
שזכרונם לברכה.

בנם הנושק עפר קדשם

צבי יהודה
בן הרב **אליהו עקיבא** והרבנית **מרים רחל** זצ"ל
לבית **רבינוביץ.**

בואינוס אירים, כ"ד ניסן תש"ג,
יום האשכבה של אבי הרה"ג זצ"ל.

הרב יקותיאל ז"ל וויים.

מה ענין רות אצל עצרת?

(מהקדמתו לספרו „יפה וברה" על מגילת רות)

אמרו במדרש ילקוט, מה ענין רות אצל עצרת, שנקראת בעצרת, בזמן מתן תורה, ללמדך, שלא נתנה תורה, אלא ע"י יסורין, ועוני; וכה"א: חיתך ישבו בה, תכין בטובתך לעני אלהים, „עני" בגמטרי' „סיני".

ואני אמרתי, כי ישראל קבלו התורה במנין מצות יתר על בני נח כמנין: ואנכי נטעתיך „שורק", כן פי' רשי' בירמיה, ואמרתי כי נטעתיך „שורק" הם אותיות: כשעלה משה למרום, מצאו להקב"ה, שהיה „קושר" קשרים קשר של קיימא, וזהו מרומז בפ' „שוש אשיש" בה', כי „אשיש": בגמטרי' „תורה" ובגמטרי' „שוש" הוא „שורק", מנין מצות ישראל יתר על בני נח, שקבלו ז' מצות, מן תרי"ג; „וירם קרן" לעמו במספר שנתן להם המצות הללו; ה' עוז „לעמו יתן", בגמטרי' „שורק", אתה „הראת" לדעת, ולא הגוים; ויען שקבלה רות עול מלכות שמים, ואמרה: עמך, עמי; ואלהיך, אלהי. ובגמטרי' „רות" — מצות ישראל יתר על ז' מצות של בני נח, ע"כ במתן תורה קורין „רות"; ולעתיד לבוא ינהרו הגוים, והלאומים יבואו, לקבל עול מלכות שמים, גם אנחנו, אשר עזבנו את ארץ אבותינו מפני „רעב" אותיות כי „ברע" הוא, ואתנו כל הגרים, אשר יכירו כח מלכות שמים, ואחדות הבורא; וכלם יאמרו לאיש ישראל: עמך עמי, ואלהיך אלהי, ומלאה כל הארץ דעה, כמים לים מכסים, לשמוע, ולעשות, כאשר צוה ה' על ידי משה עבדו, ואז יהיה מעמד הר סיני לכל באי עולם, ומחלון וכליון עוד אינם, וקהל גדול ישובו, ויחנו בבית לחם, בברכת שמים מעל, וכנסת ישראל „נעמי", אותיות ולשמוע „ינעם", השבה משדה מואב, מן הגלות; ובעוה"ר, כשנבוא שמה הר האלהים חורבה, שנחרב בית קדשינו, ותפארתנו; ותמהו, מלאכי מרום משרתי עליון, הזאת היא נעמי, ריקם הלכתי בגולה, וריקם השיבני ה', אל תקראוני נעמי קראן לי מרה, כי שדי המר לי, כל זאת נשמע מכנסת ישראל, כאשר ירחם ה' עלינו לשלוח לנו הגואל, וזאת לפנים בישראל על הגאולה אשר תבואתה לנו בזכות התורה, ושמירת המצות, היום אם בקולו תשמעו.

„ויהי רעב בימי דוד" (שמואל ב' כ"א). עשרה רעבון באו לעולם: אחד בימי אדם הראשון שנאמר: „ארורה האדמה בעבוריך" (בר' ג'). ואחד בימי למך „מן האדמה אשר ארוה ה'" (בר' ה'). ואחד בימי אברהם שנא': „ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה" (בר' י"ב). ואחד בימי יצחק שנא': „ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון" (בר' כ"ו). ואחד בימי יעקב שנא': „כי שנתים הרעב" (בר' מ"ה). ואחד בימי שפוט השופטים (רות א'). ואחד בימי דוד: „ויהי רעב בימי דוד" (שמוא' ב' כ"א). ואחד בימי אליהו שנא': „אם יהיה טל ומטר" (מלכים א' י"ז). ואחד בימי אלישע: „ויהי רעב גדול בשומרון" (מלכים א' ו'). ואחד שהוא מתגלגל ובא לעולם, ואחד לעתיד לבוא שנא': „לא רעב ללחם ולא צמא למים" (עמוס ח').

(בראשית רבה פ' כ"ה).

מגלת רות א

א א וַיְהִי בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לָגוּר
בִּשְׂדֵי מוֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו: ב וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ
נָעֳמִי וְשֵׁם שְׁנֵי־בָנָיו ׀ מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרָתִים מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וַיָּבֹאוּ שְׂדֵי־מוֹאָב

הו"א ויהי בימי. מגלה י בתרא לה: מחלון. בתרא לח:

תרגום

א א וַהֲוָה בְּיוֹמֵי נְגִיד נְגִידַיָּא וַהֲוָה כַּפְנָא תַּקִּיף בְּאַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל עֲשַׂרְתֵּי כַּפְנִין תַּקִּיפִין אִתְגְּזָרוּ מִן שְׁמַיָּא לְמֶהֱוֵי בְעָלְמָא מִן יוֹמָא דְאִתְבְּרֵי עָלְמָא עַד דְּיֵיתֵי מַלְכָּא מְשִׁיחָא לְאוֹכָחָא בְהוֹן דַּיָּירֵי אַרְעָא. כַּפְנָא קַדְמָאֵי בְּיוֹמֵי אָדָם. כַּפְנָא תִנְיָין בְּיוֹמֵי לֶמֶךְ. כַּפְנָא תְלִיתָאֵי בְּיוֹמֵי אַבְרָהָם. כַּפְנָא רְבִיעָאֵי בְּיוֹמֵי יִצְחָק. כַּפְנָא חֲמִישָׁאֵי בְּיוֹמֵי יַעֲקֹב. כַּפְנָא שְׁתִיתָאֵי בְּיוֹמֵי בוֹעַז דְּמִתְקְרֵי אִבְצָן צַדִּיקָא דְּמִן בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה. כַּפְנָא שְׁבִיעָאֵי בְּיוֹמֵי דָוִד מַלְכָּא דְיִשְׂרָאֵל. כַּפְנָא תְמִינָאֵי בְּיוֹמֵי אֵלִיָּהוּ נְבִיָּא. כַּפְנָא תְשִׁיעָאֵי בְּיוֹמֵי אֱלִישָׁע בְּשׁוֹמְרוֹן. כַּפְנָא עֲשִׂירָאֵי עָתִיד לְמֶהֱוֵי לָא כַּפְנָא לְמֵיכַל לַחְמָא וְלָא צַחוּתָא לְמִשְׁתֵּי מַיָּא אֱלָהֵן לְמִשְׁמַע פִּתְגַם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ וְכַד הֲוָה כַּפְנָא הָדֵין תַּקִּיף בְּאַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל נְפַק גַּבְרָא רַבָּא מִן בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וַאֲזַל לְדוּר בַּחֲקַל דְּמוֹאָב הוּא וְאִתְּתֵיהּ וּתְרֵין בְּנוֹהִי: ב וְשֵׁם גַּבְרָא אֱלִימֶלֶךְ וְשׁוּם אִתְּתֵיהּ נָעֳמִי וְשׁוּם תְּרֵין בְּנוֹהִי מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרָתִין רַבְּנִין מִן בֵּית לֶחֶם

רש"י

(א) ויהי בימי שפוט השופטים. לפני מלוך מלך שאול א שהיו הדורות מתפרנסים על ידי שופטים ובימי אבלן היה שאמרו רבותינו אבלן זה בועז: וילך איש. עשיר גדול היה ופרנס הדור ב ויצא מא"י לחוץ לארץ מפני צרות העין שהיתה עינו צרה בעניים ג הבאים לדוחקו לכך נענש: (ב) אפרתים. חשובים וכן בן תוחו בן צוף אפרתי אבגינוס ד' ראה שיבותם שהרי השיא עגלון מלך מואב את בתו למחלון דאמר מר רות בתו של עגלון היתה. ד"א

מתק שהלכו לח"ל לא מגני להם זכות אבות' וז"ש רש"י לקמן ולא הועילה להם זכות אבותם בצאתם מארץ לח"ל: ד אדון ומושל. וכ"פ

שפתי חכמים

א דק"ל למה לא הזכיר המלך לכ"פ לפני מלוך מלך וכו' ואח"כ ק"ל א"כ עדיין לא ידענו באיזו זמן היה ואיזו שופט היה בימים ההם לכ"פ ובימי אבלן היה ואחר כך ק"ל ונהא ידעינן שבימי אבלן הי' לכ"פ שאמרו רז"ל אבלן זה בועז ובועז היה מלא דעו ודא. וראיתי קצת מפרשים דק"ל לרש"י שפוט השופטים משמע שהדור שופטים את שופטיהם וקשה הלא אין דין המלך לכ"פ לפני מלוך כו' וזה אינו מכמה טעמים וכו': ב מדקורהו שהם איש מורה על גדולתו לכן פי' עשיר: ג ה"פ שעינו צרה כו' והראיה שהרי לכך נענש דהלו מפני שיצא לח"ל והלא גדולי' מאלימלך אברהם יצחק ויעקב עשירים מתנו והלך זה למצרים וזה לפלשתים מפני הרעב ולמה נענש הוא אלא מפני שעינו צרה וכ"ה במדרש רות הנעלם. (אהבת ציון) ולרות עין לבד לא גרם דמ"מ היה מן הראוי לרחם עליהם בשביל זכות אבותם אבל

ברטנורה

(א) ויהי בימי שפוט השופטים. הכוונה בזה בזמן שהית' מה"ד שופטת את ישראל שופטים הוא כמו אלהים כמו שנאמר והגישו אדוניו אל האלהים ומיד שהם שופטים יש רעב בארץ שאמרנו שהיא כנסת ישראל מלך שהברכ' נלקחת ממנה וז"ש ויהי רעב בארץ והשכינ' מסתלק' מסכסא בהיות הסתלקות למעל' ג"כ יש הסתלקות למטה במלכי ישראל שמסתלקי' מכסאותם והולכי' בגלו' וז"ש וילך איש מבית לחם יהודה וגו' ואיש רומז להקב"ה כמ"ש ה' איש מלחמה. מבית לחם יהודה וגו'. ר"ל מהבית שממנה בא הלחם והמזון ליהודה ומ"ש לגור בשדי מואב הוא ואשתו ושני בניו הקב"ה איש וישראל אשתו הם וכשהם' בין אומו' העולם שהוא בשדי מואב שהיא ג"כ עמהם כמ"ש חז"ל כ"מ שגלו ישראל שכינה עמהם וכו' ומ"ש ושם האיש אלימלך אני הוא שמו של הקב"ה שלו ראוי המלוכה ומ"ש ושם אשתו נעמי הם ישראל שהם נעימים ומ"ש ושם שני בניו מחלון וכליון כמו פישון וגיחון שהם עשרה אוהיו' כנגד עשר ספי' עד נהר פרת שהוא לשון פירי לכן אמר לשון אפרתים בהוא ג"כ לשון פירי ר"ל מחלון וכליון הם עושים פירות לבית לחם יהודה וכיון שאמרי שכ"מ שגלו גלה שכינה לז"א ויבואו שדי מואב ויהיו שם ויש לשאול כיון שהשכינה עם ישראל כל זמן שהם בגלו' וג"כ פירי מחלון וכליון א"כ לא היה ראוי שיעברו עליהם צרות רעות בהיותם בגלות אלא הטעם הוא שכיון שהם בין האומו' למדים ממעשיה' וכח שהקב"ה נוהם בם מלחמותיה' היא כישני' ביניהם שאינו לוחם מלחמותיהם ורב ריבם כימי קדם ואינו מתלבש בעוז בעבורם שהיא מדה"ד שהוא אלהים כמו הלא אלהים זנחתנו וגו' ומ"ש ויבאו להם נשים מואביות ר"ל שמחלון וכליון שהם המקומו' שמשפיעים בעולם עתה בעונותינו הם משפיעים הברכה ברשעים וישראל מקבלין צרות ורעות על ידם בשביל שהם מרפים ידם מהמצו' ופונים להקב"ה עורף ולא פנים

ובשביל זה הם רווים מצרות ורעות וזה שרומז בשמותם ערפה. ולות ולא יעלה על דעתך שהברכה המשפע' על הרשעים הם ישראל אינם טופים רצונו של הקב"ה הוא כמו הברכה שמושפעת בזכות ישראל כי ג"כ יש שינוי גדול בברכ' וז"ש וימותו גם שניהם מחלון וכליון ואמר גם לרמז שאינו מיתה ממש אלא שהוא דוגמא מת"ש בשכינה שאע"פ שיש ברכה בעולם אין לה דמיון עם המושפע' בזכות ישראל והברכה הבאה לישראל היינו כימי קדם שהיו מקבלים אותה מיד הקב"ה ובהיותם בגלו' מקבלים אותה ע"י השרים שהם רומזים בנערי בועז בבועז הוא רומז להקב"ה שעתיד למלוך על ישראל בעוז וגבור' ויעור משנתו שהכונה שהשתיר כחו ועוזו מהם ואינו לוחם מלחמותיה' ובבועז רמז לנו שיעור משנתו כמ"ש ולנעמי מודע לאישה איש גבור חיל ממשפחת אלימלך ושמו בועז והכונה בשמו של הקב"ה בו העוז לשוב שבות עמו ישראל ומ"ש שישראל מקבלי' הברכ' ע"י השרים הרומזים בנערי בועז הוא רמוז בפסוק וכה הדבקין עם נערותי וג"כ אמר שבתית מספר יהאבון הנערים ומ"ש ל' זכר ונקיבה לפי שיש בהם משפיעים ומושפעים והמשפיע מתיחס בלשון זכר והמושפע לשון נקיבה ולא די ביה אלא אינם מקבלים הברכה מהקב"ה אלא אפי' מהשרים אינם מקבלים אותה אלא ע"י שמלאכים אחרים וזה רמוז לנו בכאן

אבן עזרא

בשם אל יחזיק ידי. וזכרו יעמיד הודי.
בפירוש על מגלת רות. לאברהם ספרדי:

נאום אברהם בעבור היות דוד שורש מלכות ישראל נכתב בספרי הקודש יחס דוד:

(א) ויהי בימי שפוט השופטים. יש אומר כי השם שפט השופטים כי על ידם בא רעב בארץ ישראל. ויש מדקדק שאומר שאיננו שם הפועל כי אם שם כמו חרב שפוט ויתכן היות כמשמעו כי כל פועל עבר או עתיד או פועל לעולם הם נגזרים משם הפועל כי הוא העיקר: מ"ם מבית לחם יהודה. משמש עלמו ואחר עמו בעבור כי שם מקום לא יסמך: (ב) מחלון וכליון. לא ידענו המקרים שהיו על שנקראו כן כמו יששכר גם משה. ובדרש אומר שהם יואש ושרף בעבור שלקחו בנות מואב ושם כתוב אשר בעלו למואב והמואביות מותרות לישראל כי הכתוב לא אסר כי אם עמוני ומואבי שלא יבואו בקהל ושלא יקחו מבנות ישראל ובספר עזרא אבאר זה בטוב. וטעם מבית לחם. פעם אחרת להודיעם שהם אזרחים. ועוד בעבור שאמר אפרתים וזאת המלה פעם הוא ליחס המקום הנקרא אפרת ופעם אחת ממשפחת אפרים ואפרת שם אשת כלב בן

1) און עס איז געווען אין די טעג וואָס די שופטים האָבן געהערשט, איז געווען אַ הונגער אין לאַנד. און אַ מאַן איז געגאַנגען פון בית־לחם־יהודה זיך אויפצוהאַלטן אין פעלד פון מואָב, ער מיט זיין ווייב און זיי־נע צוויי זין.

2) און דער נאָמען פון דעם מאַן איז געווען אלימלך, און דער נאָמען פון זיין ווייב נעמי, און דער נאָמען פון זיינע צוויי זין מחלון און כליון — אפרת׳ער פון בית־לחם־יהודה. און זיי זיינען געקומען אין פעלד פון מואָב, און זיינען דאָרטן געווען.

י פ ה ו ב ר ה

א) ויהי בימי שפוט השופטים ר״ת בושה זהו שאמר ר״י בב״ב טו׳: מאי דכתיב: ויהי בימי שפוט השופטים, דור׳ ששופט את שופטיו: אומר לו: טול קיסם מבין עיניך, ואמרו חכז״ל שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוח־קו, לכך נענש, וכן מביא גם רשי׳ ומרומז בפסוק ויהי „רעב״ ר״ת: רעה עינו בעניים; בארץ ר״ת באים אליו רוצים צידה; הוא ואשתו, ר״ת ושם האיש אלימלך, לרמז על מה שאמרו, ששלט באשתו, והיא היתה טפילה לו.

—

ב) ויהיו שם וימת אלימלך, כי בבית לחם היה עשיר גדול, ופרנס הדור; ובאותה רגע, שבא אל שדי מואב׳ מיד: וימת אלימלך, שלא היו לו החיים, שחיה חי בבית לחם מקדם.

א״ר יצחק: „כתיב „ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה״ — יבואו בני־נשיקה ויפלו ביד בני־הדביקה; דכתיב: „את ארבעת אלה יולדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד״.

דרש רבא: בזכות ארבע דמעות שהורידה ערפה על חמותה זכתה ויצאו ממנה ארבעה גבורים.

ר׳ ביבי בשם רבי ראובן אמר: רות וערפה בנות עגלון היו, דכתיב: „דבר סתר לי אליך המלך; ו י ק ם מעל הכסא״. אמר לו הקב״ה: אתה עמדת מכסאך בשביל כבודי, הריני מעמיד ממך בן יושב על כסאי, שנאמר: „וישב שלמה על כסא ה׳ למלך״.

„ותצא מן המקום״: מה ראה הכתוב למנות יציאתה וביאתה? אלא אמר הקב״ה: תבא רות, שהיא גיורת ו ל א כ ח ש ה בחמותה ותוכיח את ישראל שמרדו בי, שנאמר: אוי להם כי נדדו ממני.

„ילקוט שמעוני״

שואל ומשיב

א׳ (א־ב) בימי שפוט השופטים.. תמוה דבימי השופטים היה לו לכתוב? ורבותינו ז״ל אמרו ע״ז: „אוי לדור ששופט את שופטיו״ ויש להבין כונתם איך תתאים עם הפשט הפשוט. ויהי רעב. ויהי זה מיותר כי מה היה המקרא חסר אלו נאמר ויהי בימי השופטים רעב בארץ? וילך איש — ושם האיש. כבר הקשו כל חכמי לב, מדוע לא אמר תיכף וילך אלימלך מבית לחם יהודה הוא ואשתו נעמי ושני בניו מחלון וכליון, ולמה סתם בכתוב הראשון והדר מפרש בכתוב השני? ובמדרש איתא: רבי

כל היודע לכלכל דבר במשפט השכל הישר, ישתאה וישתומם על הספור הזה ולתומו ישאל ויחקור לדעת איך נהיה כדבר הזה: איש אשר ברכו ה׳ בעשר, נכסים ועבודה רבה, אפרתי ואזרח נכבד בארצו, יעזוב פתאום משכנות מבטחו, עמו, ארצו ומשפחתו וילך לנוע ולנוד אל ארץ נכריה, אל ארץ אשר אנשיה שונאים תכלית שנאה את בני עמו מאז ומקדם; אל עם אשר עוד בימי בלק בן צפור, רצו לעקור כלה גזע ישראל; אל עם מואב אשר עליהם אמרו רבותינו ז״ל „עמון ומואב שבבי בישי דישראל!״ — איך יסכים אפרתי מבית לחם יהודה להתרועע, ולגור בין זאבי ערבות כאלה? ורבותינו ז״ל אמרו שהיה צר עין ורעה עינו באחיו האביונים, אשר בעת הרעב השכימו לפתחו וצעקו אליו ללחם, ולכן שם לדרך פעמיו. אך גם בדבריהם אלה עדיין לא תנוח נפש המשכלת על דבר אמת, דא״כ למה בחר לו לצאת בראש גולים, הלא היה יכול לשבת בביתו ולאטום אזנו משמוע צעקת דל, ככל הכיליים שבזמנינו, הבלתי רוצים להשתתף בצרת הרבים, שאינם בורחים כלל אל ארץ נכריה, ואדרבא יושבים בחצריהם וטירותם ומתענגים על רוב שלום, בה בעת שאחיהם מתגוללים ברעב בראש כל חוצות?! ואל ישיבני הקורא, כי ע״פ משפט הצדקה בישראל, בשבתו על אדמתו, הותרה הרצועה לכוף על הצדקה, וא״כ לו נשאר בארצו היו לוקחים ממנו ביד חזקה, דא״כ יקשה גם עתה ברצותו לצאת מארצו, מדוע לא חסמו שופטי ישראל את הדרך בעדו לבל יוכל לצאת בעת צרה כזאת? ומדלא עכבו ההליכה עצמה, שמע מינה דלפי מצב הממשלה בישראל בעת ההיא, בלתי אפשר היה ללכת בעקיפין עם אפרתי כאלימלך, וא״כ למה הוצרך דוקא לצאת? (ועיין תוס׳ כתובות (מ״ט, ב׳) ד״ה אכפיה דלתירוצם השני שם, דקודם שקצבו אין כופין אפשר שלכן ברח מארצו בכדי שלא יקצבו עליו שעדיין אי אפשר לכופו. אך לאינך תירוצי התוס׳ שם קשה) ולבד זה יהיה איך שיהיה, עדיין קושיתנו במקומה עומדת למה דוקא את ארץ מואב אוה למושב לו? ולתרץ כל אלה, לדעתי, בא כותב המגילה והודיע לנו בשני כתובים הראשונים מתי קרה הדבר הזה, וממילא נדע הסבה שהניעתו לצאת, והכל על מקומו יבא בשלום, כאשר נבאר:

שואל ומשיב

מאיר היה דורש שמות: אלימלך שהיה אומר אלי תבא מלכות, ושם אשתו נעמי שהיו מעשיה נאים ונעימים, ושם שני בניו מחלון וכליון. מחלון שנמוחו מן העולם וכליון שנכלו מן העולם (ועיין בבבא בתרא צ"א, ב' שם איתא שנתחייבו כליה למקום). ויש להבין למה דרש ר"מ דוקא אלה השמות ולא יתר השמות שבמגלה הזאת כמו בעז עובד וכדומה? וכן יש להבין מאין ידעו אביו ואמו בהולדו שכאשר יגדל ויהיה לאיש יאמר אלי תבא מלכות שבשביל זה יתנו לו שם אלימלך? וכן בנעמי ובניה מחלון וכליון מאין ידעו ביום הקראם בשמות אלו

הנה כל ממשלות עמי הארצות תתחלקנה לשתים: א') ישנן ממלכות וארצות אשר מושליהן האדירים, המה מלכים מלידה ומבטן, המושלים בכחם וגבורתם כל ימי הייהם ומורישים כתרם לבניהם אחריהם, כמו שירשו הם מאבותם. ב') וישנן ממלכות וארצות חפשיות, אשר אין להן קצין שוטר ומושל תמידי ע"פ משפט הירושה, ואף לא לכל ימי חייו רק מעת לעת, אחת לשלש או לשבע שנים, כפי חוקי הקאנסטיטוציא אשר להן, יבחרו מושליהן מקרב העם ע"פ דעת הקהל. וכבר ידוע שבהגיע מועד הבחירות, לבחור איש אשר רוח בו למשול במדינה, תהיה תמיד מהומה ומבוכה בקרב הארץ, כי, כידוע, ימצאו אנשים רבים המתאוים למשול בעמם, וכמו שבכעין זה ספרו רז"ל בשם ר' אלעזר בן עזריה שאמר לאשתו: „לשתמש אינש חדא יומא בכסא דמוקרא והדר לתבר!" (ברכות כ"ח א') ועל כן כל אחד מאלה האנשים המתאוים, בונה במה לעצמו: קונה אוהביו בכסף, ומשלח סרסרים לפתות את המון העם לבחור בו, וכל קרוביו גואליו ומיודעיו יעמלו לפתות ולאסוף אנשים תחת דגלו. ובעת ההיא יתחלק העם לכמה מפלגות, כמספר המתאוים, וכל מפלגה ומפלגה יש לה נבחר אחר, אשר אותו תחפוץ להושיב בראש על כסא הממשלה ואשר בעבורו היא נלחמת עם רעותה שיש לה נבחר אחר, והמחלוקת תגדל בימים האלה: המפלגה האחת תחרף ותגדף בראש כל חוצות את האיש, אשר רעותה חפצה ביקרו או בכספו, והמפלגה השניה גם כן יש לה פה ולשון, ובאשר איננה חפצה להיות מהנעלבים ואינם עולבים, לכן תשליך שקוצים על האיש המורם מהראשונה; על פלוני הנבחר ימצאו מגרעות קטנות עם גדולות, וכעבות העגלה יראו חטאי השני; ועל חטאי הנבחרים אפילו בדברים שבצנעה ימצאו עדים רבים, הסובבים מעיר לעיר לתקוע בשופר שפיו מצופה זהב, להודיע ולפרסם, לבזות ולחלל שם אנשים מכבדים, למען הסב מהם לב העם ביום הבחירות, ויש גם הדורשים דרשות של דופי בראש כל חוצות ומהללים ומשבחים את משלחם לבחור בו. ופעמים רבות תבאנה המפלגות בעריהן והדורשים בחוצותיהם גם לידי שפיכות דמים כידוע לכל היודע פרק בדברי ימי הארצות האלו.

ולדעתי לממשלה חפשית כזו כונו רז"ל באמרם: „אוי לדור ששופט

ש ו א ל ו מ ש י ב

את מעשיהם בימים הבאים? ועיין יעי"ש. ו י ה י ו ש ם. מיותר בהגאות הגאון ר' צבי הירש חיות דהא אם באו שם פשיטא שהיו ומאי ז"ל לרש"י ברכות ו' ב' ד"ה רות קמ"ל בזה?

את שופטיו" והיינו שהדור הוא דור עקש ופתלתל, דור חפשי הבלתי חפץ בממשלת מלך רק שופטיו המה מושלי ארצו, יבחרו ע"פ דעת הקהל, ואז בעת הבחירות הלא ישפוט הדור את שופטיו: מי לקרב ומי לרחק, מי להשפיל ומי להרים; כי כל אחד ואחד מבני המדינה, כקטן כגדול, כעבד באדוניו רשות בידו לחוות דעתו על אדות ראש המדינה ולשקול בפלס ומאזני משפט — שכלו הגם — מעשי נשיא המדינה לשבט או לחסד, ונמצא שגם האספסוף שופט את שופטיו, וגם איך יוכל שופט כזה, אשר בעד בצע כסף עלה לקחת בידו שרביט הממשלה, לשפוט לאומים בצדק, וכמו שאמר הכתוב מ ל ך רק מלך, המושל מדעת עצמו ב מ ש פ ט י ע מ י ד א ר ץ, וזה הוא כונת רז"ל: „אוי לדור ששופט את שופטיו ואוי לדור ששופטיהם צריכים להשפט"!...

וכבר שמעתי, בשם אחד מגדולי עמנו בדור העבר, לבאר דברי שמואל, בעת בוא אליו זקני ישראל לבקשו לתת להם מלך, שבחמתו אמר: „חטא העם באמרם תנה לנו מלך" ותמהו המפרשים מה חרי האף הגדול שחרה לו לחוזה יה על עדת ה' שבאו לקיים מצוה הכתובה בתוה"ק: „שום תשים עליך מלך" (דברים י"ז ט"ו)? ושמעתי לבאר: דבתורה כתיב שם תשים עליך מלך והיינו שהמלך יהיה עליך, מושל תמידי מדעת עצמו בכחו וגבורתו. וזקני ישראל באו אל שמואל ואמרו: ת נ ה ל נ ו ולא עלינו מ ל ך והבין שמואל שכונתם במלת ל נ ו היא, שהמלך יהיה שייך להם ע"פ דעתם דעת הקהל לקרבו או לרחקו וזה באמת חטא גדול, כי אוי לדור ששופט את שופטיו. ועל כן כתיב: „וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמר העם תנה ל נ ו מלך" (שמואל א' ח', ו' ודפח"ח).

והנה אם נתבונן היטב אל משרת השופטים לפנים בישראל נראה, כי ממשלת ישראל היתה אז ממלכה חפשית, והשופטים לא היו מושלים תמידים רק היו תלוים ועומדים בדעת הקהל, וכמו שמצינו ביפתח הגלעדי שבעת בוא אליו זקני גלעד אל ארץ טוב, לבקשו, אחרי הגרשו מנחלת אבותיו, לשוב אליהם וכבר אמרו לו פעמים שהוא יהיה להן לקצין ולראש, חזר יפתח ושאלם: „אם משיבים אתם אותי להלחם בבני עמון ונתן ה' אותם לפני אנכי אהיה לכם לראש"? (שופטים י"א, ט') שלכאורה שאלתו זאת מיותרת אחרי שכבר אמרו שהוא יהיה להם לראש, אך לדעתנו אנו שאל כענין והיינו שאמר להם הן אמת כי עתה בחרתם לשימני ראש עליכם, אך מה יהיה אחר אשר יתן ה' את בני עמון לפנינו וישראל ישב בטח בדד ויבא התור לבחור ראשי העדה או שתהיה סבה אחרת, האם אהיה לכם גם אז לראש? אחרי שכהונתי לפי מנהגכם תלויה בדעת הקהל, וא"כ יש לי לפחוד פן ידחני הקהל ממשמרתי? וע"ז

השיבוהו: „ה׳ יהיה שומע בינותינו אם לא כדברך כן נעשה" והיינו שהתחייבו עצמם לשמוע תמיד בקול דברו ולא יהיה תלוי בדעת הקהל. וכן לא מצינו בין כל השופטים שופט בן שופט, זולתי אבימלך בן ירובעל, שבעזרת הריקים והפוחזים ששכר בשבעים הכסף, מלך או שר על ישראל בשכם שלש שנים (שופטים ט׳) ומכל זה אות נאמן שמשרת השופטים היתה ממש כמו משרת נשיאי הממלכות החפשיות בעתותינו אלה, אם היו סדרים בהבחירות או לא, לא נוכל לשפוט. אך זה ברור כי נבחרו השופטים ע״פ דעת הקהל. ואחרי כל אלה לא רחוקה היא השערתי, שגם מקרה אלימלך וביתו, המספר כאן, היה בימי הבחירות או סמוך אחריהן, וזה שהודיע לנו כותב המגילה בכתבו בראשיתה:

א׳) „ויהי בימי שפט השפטים". פירוש בעת הבחירות, שאז שופט הקהל את שופטיו מי לרחק ומי לקרב, ובעת ההיא היתה עוד מהומה אחרת בישראל כי „ויהי רעב בארץ", ואז כאשר תקפו על ישראל שתי הצרות: בחירת השופט והרעב „ויצא איש" חשוב, כדרך כל איש שבמקרא, יצא „מבית לחם יהודה לגור בשדה מואב". בין אלה הרשעים ושונאי עולם לעם ישראל, ולא האיש בלבדו יצא רק „הוא ואשתו ושני בניו". הכל כאשר לכל יצאו מארץ מולדתם לגור בין טורפי עמם. ולבל יפלא בעיני הקורא מדוע דוקא עתה בעת הבחירות והרעב יצאו? וכן למה הלכו דוקא ארצה מואב? בא כותב המגלה ויספר לנו בכתוב השני שמות היוצאים ומהם נדע מטרת וסבת היציאה הזאת.

וזה הוא לדעתי דברי המדרש שהערנו עליהם, והיינו שהוקשה להם קושית המפרשים: למה סתם בכתוב הראשון ומפרש בכתוב השני היה לו לכתוב תיכף בכתוב הראשון את שמות היוצאים? וע״ז אמרו: „ר׳ מאיר היה דורש שמות" היינו שר׳ מאיר היה דורש את השמות האלה שבכונה נכתבו לבדנה, להודיע סבת היציאה ומטרת ההליכה, כאשר נבאר:

ב׳) „ושם האיש אלימלך". „שהיה אומר אלי תבא מלכות" פירוש בעת הבחירות התאוה גם אלימלך למשול על ישראל, ולא לבד שרצה להיות שופט ככל השופטים, אלא שגם הרחיק להביט גם על המלוכה, להיות מלך ככל משפטי המלוכה בישראל הוא וזרעו אחריו, ברית ממלכת עולם! והרבה להשתדל בזה ולפתות את המון בני עמו, שלכל הפחות יבחרוהו הפעם לשופט, ואחרי שבתו על כסא ראש ממשלת עמו יעלה בידו ממילא לשום גם כתר מלכות בראשו, כמו שראינו כן בקורות ארצות חפשיות, וזהו שאמר „אלי תבא מלכות" כי ע״פ השתדלותו הרבה חשב שבודאי יבחרוהו לשופט ואז ממילא תבא אליו במשך הזמן גם המלוכה, או אפשר שתיכף השתדל עצמו על ידי ריקים ופוחזים להיות מלך על עמו, כמו אבימלך בן ירובעל, ולכן אמר אלי תבא מלכות, כי בטח בכח אגרוף רשע של הפוחזים האלה, שכבר המליכו את אבימלך בשעתו. אך מאשר לא נמצא את שמו בין השופטים נראה כי כל תחבולותיו לא הועילו לו

ביום הבחירה, וסוף מעשה הכזיבה תוחלתו בתחלה, ותקות שוא שלו היתה לו למפח נפש. ולא זו בלבד שנכזבה תוחלתו להיות מלך בישראל, אלא שגם שופט ככל השופטים לא בחרוהו. ומסתמא בחרו בני ישראל תחתיו איש אחר הטוב ממנו. ומובן ממילא כי היטב חרה לו הדבר הזה שמאסוהו בני עמו מהיות נגיד עליהם, ולכן בצר להם, כאשר תקפה עליהם הצרה השניה, הוא הרעב ועיני עמו היו נשואות אליו להושע על ידי עשרו הגדול, רצה להנקם מהם, ועל כן גמר בדעתו לבלתי תת להם מאומה מכל אשר ברכו ה'. וזה שאמר כותב המגלה הסבה ליציאתו בעת הרעב היתה: „שם האיש אלימלך" שהיה אומר אלי תבא מלכות ונכזבה תוחלתו ולכן יצא כי גדולה נקמה! ולבל יקשה למה יצא הלא היה יכול להשאר בעירו וארצו ולקפוץ ידיו מתת להם? בא הדורש ר' מאיר ודרש גם השם השני שכתב הכותב לבדנה, והוא:

„ושם אשתו נעמי". „שהיו מעשיה נאים ונעימים" טובה לה' ולבריות, ולכן אלו היה יושב בארצו לא היתה נקמתו נקמה כלל, כי אשתו נעמי לא היתה יכולה להתאפק ולראות אחיה האביונים מתגוללים ברעב בראש כל חוצות וצועקים ללחם, ולבלתי תת להם. ובטח היתה נותנת לכל גויה וגויה די מחסורה, בין מדעת אישה ובין שלא מדעתו. ועל כן אלימלך ברצותו לעשות נקמה בעמו ובדעתו טוב לבב אשתו, לא היתה לו עצה אחרת להוציא נקמתו אל הפועל, זולתי ע"י היציאה הזאת, כי בהיותם בארץ רחוקה ובפרט בין שונאי עמם, אשר בטח לא יתנו את עניי ישראל לבא בארצם, לא תוכל גם נעמי להושיע לבני אביון אלה ואז תמלא סאת נקמתו. ולבל יפלא בעיני הקורא מדוע באמת לא בחרוהו זקני ישראל אחרי שהיה אפרתי ועשיר גדול, בא הדורש ודרש את יתר השמות שנכתבו בכתוב הזה לבדנה, והוא:

„ושם שני בניו מחלון וכליון". „שנמוחו ונתחייבו כליה למקום" וסופם מוכיח על תחלתם שהיו רעים לה' ולבריות ובגללם, היינו בגלל רעתם, מאסו בני ישראל גם את אביהם. ובפרט בהודע להם מה שהיה אומר אלי תבא מלכות, וכשיהיה הוא מלך ולא שופט הלא גם בניו אחריו יהיו מלכים כמשפט המלוכה בישראל, שהיא כירושת נחלה לו ולזרעו אחריו, והם לא היו הגונים למלוך ע"כ מאסו גם באביהם.

ובהיות כן מיושבת גם כן הערתנו למה הלך דוקא ארצה מואב שהם שונאי עמו? כי אחרי שכל יציאתו היתה בשביל כסא המלוכה בישראל שלא הניחוהו לעלות עליו, אפשר לומר שהחל עתה לעשות תחבולות אחרות להגיע על ידם אל המלוכה, ורצה לעלות עליו ביד חזקה ע"י אמצעים שונים, אשר אחד מהם היתה מטרת בואו ארצה מואב, כי ידע אותם לשונאי בני עמו וקוה שהם יעזרוהו ויתנו לו כתר מלוכה בישראל, כי כן הוא דרך כל האנשים המתיחשים למלוך בעמם, ע"פ איזה משפט הקדימה, ובני עמם ישטמו אותם ולא יתנום למלוך ולפעמים עוד יגרשום מן הארץ, דרך האנשים האלה, ללכת לגור בין עם השונא ארצם, בתקותם כי על ידי

הממלכה ההיא אויבת ארצם, בהצותה לפעמים על עמם, יעלה בידם לעלות על כסא המלוכה בארצם, ורבות מצינו בדברי הימים במקרים כאלה וכן מצינו בדוד שבברחו מפני שאול, שלח את כל בית אביו לגור בארץ מואב. ולדעתי יוכל להיות, שלכן העביר אז מלך מואב את כל משפחת דוד בחרב (במדבר רבה פי"ד) מפני כי דוד בטח בו שהוא יושיעו מכף שאול גם לרשת המלוכה, והשי"ת נתן בלב מלך מואב פחד, פן יהיה אחרית המשפחה הזאת, שבאה לבקש עזרתו בענין המלוכה, כאחרית משפחת אלימלך שבאה ג"כ ארצה מואב למטרה זו, שאז שבה נעמי לארצה ושללה ממשפחת המלך נפש אחת, היא רוח המואביה שהלכה עם נעמי ונתגיירה, ובקנאתו, קנאת הדת, כי עזה העביר את כל המשפחה בחרב. ויד ה' עשתה זאת למען הראותו כי שוא תשועת אדם ובטחונו במלך מואב מפני שהוא בא מרות המואביה נהפך לו לרועץ, כי רק לה' הישועה.

„ויבאו שדי מואב ויהיו שם". בטרם נבאר את הכתוב הזה אמרנו להביא פה ביאור נפלא במאמר חז"ל (ברכות נ"ה ב') זה לשונו: האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא, לנקוט זקפא דידא דימינא בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי: אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטה ביה עינא בישא שנאמר בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' עכ"ל הגמרא. וכל העובר על המאמר הזה, אשר כחדה סתומה הוא בעיניו, ישתאה וישאל: מה הוא התועלת בזה שילחש אל הרוח שהוא מזרעא דיוסף? ואף אם יועיל הלחש הזה לכל בני יוסף, מה יעשה האיש אשר באמת משבט אחר הנהו, היאמר גם כן שהוא מזרע דיוסף? הלא דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו! וכי עביד קוב"ה נסא לשקרא? וכן מה הוא ענין זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה ודשמאליה בימינא? החליפין האלה מה יתן ומה יוסיף על לשון רמיה? וכל קורא ישר בע"כ יענה ויאמר שהיתה לרבותינו ז"ל איזו כונה אחרת בדבריהם אלה ואותה נחשוב לבאר בזה, והוא:

עינינו רואות תמיד, אשר אם ירומם העליון איזה איש על בני גילו, בעושר, בחכמה או בשם טוב ירבו מקנאיו, אשר מבלי שום סבה אחרת, זולתי קנאתם בו, ישנאוהו ויחפצו בתקלתו, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה, פרשה י"ט: „על ידי שאדם מרבה חכמה מרבה עליו כעס", ומכש"כ אם היה דל ואביון וה' הרימהו מעפר להושיבו בין נדיבים, כי ידוע שמקנאי העושר רבים הרבה ממקנאי החכמה. ובפרט אם יבא איזה עני לגור בעיר נכריה, שאין לו בה שום קרוב גואל ומודע וה' הצליח חפצו ויברך מעשי ידיו עד שנתעשר עושר רב, אז אין מספר לאויביו בנפש, אשר כל שנאתם הוא רק מקנאתם בו. כל בני העיר ישטמוהו וכל היום יהגו בו, לחשוב מחשבות להרע ולהציק לו, באשר לפי דעתם הנבערה, כל יהבו, כספו, זהבו, עסקיו וקניניו רק להם הוא, באשר המה תושבי העיר שגרו בה אבותיהם ואבות אבותיהם משנים קדמוניות, ומשלהם יעשה את כל הכבוד הזה, וכמו שמפורש אמר כן אבימלך, מלך פלשתים אשר קנאו

בו ביצחק אבינו, אל יצחק: „לך מעמנו כי עצמת ממנו", משלנו, כלומר מהמוכן בעדנו „מאד" כי לולא אתה היה לנו כל העשר הזה. ואשר על כן העצה היעוצה לאיש זר הבא מחדש להשתקע בעיר נכריה לו מתמול שלשום, להנצל מרשות בעלי דעה מטורפת כאלה המקנאים, היא, כי בתחלת בואו העירה אל יהיה נבהל להון. אדרבא ימעט בעסק וירבה לעשות טוב וחסד עם בני העיר הזאת, למען קנות בזה את לבבם לאהבה אותו, עד אשר לאט לאט יחשב גם הוא כאחד מתושבי העיר, ואז לא יצור איש אותו בהצליח ה' את עסקיו שיעשה אז. וזה הוא שאמר יעקב אע"ה בברכו את יוסף בנו: (בר' מ"ט, כ"ב), „בן פורת" חן כפירש"י מלשון אפריון, וליתר המפרשים מלשון פוריה, יתכן גם כן לומר שהוא בן שיעשה פירות, כי רבים ילמדו ממנו לעשות כמוהו „יוסף, בן פורת" בן חן או בן עושה פרי כמוהו הוא „עלי עין" למעלה מן העין, כלומר שאין העין רגילה לראות כמוהו, כי בארץ אשר בה נמכר לעבד ונאסר בבית הסוהר וא"כ היה שפל ונבזה ובכל זאת זכה לעלות לגדולה עד אשר „בנות צעדה עלי שור" לראותו, אל תדמו בנפשכם בני היקרים, כי על נקל עלתה בידו לטפס ולעלות מבירא עמיקתא לטורא רמא, ונקל הוא לו לעמוד על משמרתו עד היום, אדרבא „וימררוהו ורבו וישטמוהו בעלי חצים", בעלי עין רעה ולשון הרע שהם בעלי חצים שטמוהו והמרו את רוחו מאז ועד עתה מקנאתם בו, אך בכל זאת „ותשב באיתן קשתו" ונצח הוא את המלחמה ונשאר בחוזק על משמרתו מפני כי „ויפזו זרעי ידיו" שידיו היו נקיות וטהורות כאלו היו מוזהבות בפז, והיינו שמאז עלה לגדולה לא השתדל להרבות כבוד ביתו בעושר בנכסים וכדומה, כדרך אנשים שאינם מהוגנים בעלותם למשרה רמה כמוהו, רק השתדל להטיב עם בני עמו והרבה לעשות צדקה וחסד, כדכתיב: „וישבר לכל מצרים" וכלכלם בלחם בכל שנות הרעב, וזאת היא שעמדה לו כתרים בפני הפורעניות, למען יוכל להחזיק מעמד נגד שוט לשון הבעלי חצים; ומאין למד יוסף לדעת העצה הטובה הזאת? „מידי אביר יעקב משם רעה אבן ישראל" כי מאביו יעקב למד זאת, שגם הוא בבואו אל לבן לא אץ להתעשר, רק לאט לאט אחרי לקחו את בנותיו עשה גם לביתו במשפט, ואף שלבן החליף את משכרתו עשרת מונים לא סר יעקב מתומתו ולא יצא לריב עמו, רק את עניו ויגיע כפו ראה אלהים ויוכח. וכן במלחמתו עם עשו אחיו, לא בחיל ולא בכח נצח רק בידיו המופזות, היא המנחה שהלכה לפניו לכפר פני מבקש נפשו וכמו שאמר החכם מכל אדם: „אם רעב שנאך האכילהו לחם" (משלי כ"ה, כ"א), וכן בבוא יעקב עירה שכם „ויחן את פני העיר" בתחלה, התחיל משלח להם דורנות, והתחיל מעמיד הטליסין ומוכר בזול (בר' רבה פ' ע"ט) ואח"כ „ויקן את חלקת השדה". ומכל זה למד יוסף ללחום עם בעלי החצים והצליח במלחמותיו, „ותשב באיתן קשתו".

והנה נודע לכל כי יד השמאלית תשושה מיד הימנית שהיא העיקרית בכל מעשי אנוש. ולכן גם המליצה תשמש בלשון ימין על כל הדברים והפעולות שהם עקריים בחיי האדם, ולהיפך הדברים הטפלים במעשי האדם תכנה המליצה בשם שמאל. וכן ידוע ששתי מטרות יש לו לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש: א') לכלכל רוחו וגויתו, ביתו וכל אשר לו. והיינו שיהיה להם לחם לאכול ובגד ללבוש וכדומה. ב') לטובת זולתו, שיוכל להטיב עם זולתו, לעשות צדקה וחסד עם כל בני אדם הסובבים אותו. וכבר נודע שאצל רוב האנשים המטרה הראשונה היא העיקר בכל פעלו ועבודתו. והמטרה השניה, טובת זולתו, היא רק טפלה אל הראשונה. וכן אמרו רז"ל: „אפס כי לא יהיה בך אביון" „שלך קודמת לשל כל אדם" (בבא מציעא ל"ז, א' וע"ש ס"ב, א') ונמצא לפי זה שהמטרה הראשונה, היינו עמלו לטובת עצמו, תכונה בשם „ימין" והשניה, עמלו לטובת זולתו, תכונה בשם „שמאל", אחרי שהיא אחוזה רק בעקב הראשונה.

מעתה יאירו לפנינו דברי רבותינו ז"ל, והם: „האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא" של תושבי העיר המביטים, בקנאתם, לרעה על הזר הבא להשתקע בעירם „לנקוט זקפא דידא דימינא" כח ידו הימנית, פירוש המטרה העקרית שבשבילה בא העירה, דהיינו עסקיו ומשלח ידיו להנאתו ולטובתו, יקח עתה „בידא דשמאליה" יחשוב למטרה טפלה. „וזקפא דידא דשמאליה" והמטרה הטפלה, דהיינו טובת זולתו, שבשבילה בטח לא בא אל העיר החדשה, כי חזון בלתי נפרץ הוא שיתעורר אדם לצאת מעיר לעיר מפני שלא היה לו בעירו עם מי להטיב ופשיטא שהיא טפלה אצלו, יקחנה עתה „בידא דימיניה" והיינו שתהיה אצלו עקרית, ואז יונח לו וישב בטח בעיר הזאת. ואף כי דבר קשה הוא על האדם למעט בעסק ולהרבות צדקה וחסד, בכל זאת אל יסור מדרך זה „ולימא הכי" פירוש שיאמר כן אל לבו המסיתו לבלי הבט על העינים רעות, אנא „מזרעא דיוסף" כי „כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו" (סנהדרין י"ט ב') „קאתינא דלא שלטה ביה עינא בישא" שיוסף גם כן עשה ככה והיא שעמדה לו להצליח בדרכיו שלא ישלוט בו עינא בישא שנאמר „בן פורת יוסף" וכו' ולכן אעשה כן גם אני (הבאור הזה עיקרו שמעתי מדו"ז הרב הגאון ר' נח יצחק שליט"א ראבדק"ק לאמזא, ונופו הוספתי אנכי בעזר השי"ת החונן לאדם דעת).

ועתה נקום ונעשה מלאכתנו לבאר הכתוב „ויהיו שם". והוא כי כותב המגלה, לפי השערתנו, בא להודיע בזה עד כמה חרה אף אלימלך על עמו, ועד כמה גדלה תשוקתו לקחת כתר המלוכה בישראל ביד חזקה, כי בבואו ארצה מואב החל תיכף להשתדל ולחבל תחבולות להיות אהוב לבריות בני מואב, למען יעלה בידו ע"י עזרתם להגיע אל המטרה שהציב לו. ולכן בבואו שם לא עשה שום מקנה וקנין, וכל הכסף שקמץ מאחיו האביונים, הסובלים חרפת רעב בארץ מולדתו, הוציא עתה לטובת שונאי

וַיִּהְיוּ־שָׁם׃ ג וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נָעֳמִי וַתִּשָּׁאֵר הִיא וּשְׁנֵי בָנֶיהָ׃ ד וַיִּשְׂאוּ לָהֶם
נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים׃
ה וַיָּמֻתוּ גַם־שְׁנֵיהֶם מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן וַתִּשָּׁאֵר הָאִשָּׁה מִשְּׁנֵי יְלָדֶיהָ וּמֵאִישָׁהּ׃ ו וַתָּקָם
הִיא וְכַלֹּתֶיהָ וַתָּשָׁב מִשְּׂדֵי מוֹאָב כִּי שָׁמְעָה בִּשְׂדֵה מוֹאָב כִּי־פָקַד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ
לָתֵת לָהֶם לָחֶם׃ ז וַתֵּצֵא מִן־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיְתָה־שָׁמָּה וּשְׁתֵּי כַלֹּתֶיהָ עִמָּהּ וַתֵּלַכְנָה
בַדֶּרֶךְ לָשׁוּב אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה׃ ח וַתֹּאמֶר נָעֳמִי לִשְׁתֵּי כַלֹּתֶיהָ לֵכְנָה שֹּׁבְנָה אִשָּׁה
לְבֵית אִמָּהּ יַעֲשֶׂה יעש קרי יְהוָה עִמָּכֶם חֶסֶד כַּאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם עִם־הַמֵּתִים וְעִמָּדִי׃
ט יִתֵּן יְהוָה לָכֶם וּמְצֶאןָ מְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִישָׁהּ וַתִּשַּׁק לָהֶן וַתִּשֶּׂאנָה קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה׃
י וַתֹּאמַרְנָה־לָּהּ כִּי־אִתָּךְ נָשׁוּב לְעַמֵּךְ׃ יא וַתֹּאמֶר נָעֳמִי שֹׁבְנָה בְנֹתַי לָמָּה תֵלַכְנָה

תו"א וימת. סנהדרין כב: ערפה. סוטה מב: רות. ברכות ז. בתלה יד: ותבאנה. סוטה מב.

תרגום

יְהוּדָה וַאֲתוֹ עַד חֲקַל מוֹאָב וַהֲווֹ תַּמָּן רוּפִילִין׃
ג וַיָּמָת וּמִית אֱלִימֶלֶךְ בַּעְלָהּ דְּנָעֳמִי וְאִשְׁתְּאָרַת
הִיא אַרְמְלָא וּתְרֵין בְּנָהָא יַתְמִין׃ ד וַיִּשְׂאוּ וַעֲבָרוּ
עַל גְּזֵירַת מֵימְרָא דַיְיָ וּנְסִיבוּ לְהוֹן נְשִׁין נוּכְרָאִין מִן
בְּנַת מוֹאָב שׁוּם חֲדָא עָרְפָּה וְשׁוּם תִּנְיֵיתָא רוּת בַּת
עֶגְלוֹן מַלְכָּא דְמוֹאָב וִיתִיבוּ תַּמָּן כִּזְמַן עֲשַׂר שְׁנִין׃
ה וַיָּמֻתוּ וְעַל דַּעֲבָרוּ עַל גְּזֵירַת מֵימְרָא דַיְיָ וְאִתְחַתַּנוּ
בְּעַמְמִין נוּכְרָאִין אִתְקְטַעוּ יוֹמֵיהוֹן וּמִיתוּ אַף
תַּרְוֵיהוֹן מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן בְּאַרְעָא מְסָאֲבָתָא וְאִשְׁתְּאָרַת
אִתְּתָא מִתְכַּלָּא מִתְּרֵין בְּנָהָא וְאַרְמְלָא מִבַּעְלָהּ׃
ו וַתָּקָם וְקָמַת הִיא וְכַלָּתָהָא וְתָבַת מֵחֲקַל מוֹאָב
אֲרוּם אִתְבַּשְּׂרַת בַּחֲקַל מוֹאָב עַל פּוּם מַלְאָכָא אֲרוּם
דְּכַר יְיָ יַת עַמֵּיהּ בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמִתַּן לְהוֹן לַחְמָא
בְּגִין זְכוּתֵיהּ דְּאִבְצָן נְגִידָא וּבִצְלוֹתֵיהּ דְּצַלִּי קֳדָם יְיָ
הוּא בּוֹעַז חֲסִידָא׃ ז וַתֵּצֵא וּנְפַקַת מִן אַתְרָא דִּי
הֲוַת תַּמָּן וְתַרְתֵּין כַּלָּתָהָא עִמָּהּ *)׃ ח וַתֹּאמֶר וַאֲמַרַת
נָעֳמִי לְתַרְתֵּין כַּלָּתָהָא אֱזֵילְנָא תּוּבְנָא אִתְּתָא לְבֵית
אִמָּהּ יַעֲבֵיד יְיָ עִמְּכוֹן טֵיבוּ כְּמָא דִי עֲבַדְתּוּן עִם
בַּעֲלֵיכוֹן שְׁכִיבַיָּא דְּסָרֵיבְתּוּן לְמִסַּב גּוּבְרַיָּא בָּתַר
מוֹתֵיהוֹן וְעִמִּי דְּזַנְתּוּן וְסוֹבַרְתּוּן יָתִי׃ ט יִתֵּן יְהַב יְיָ
לְכוֹן אֲגַר שְׁלִים עַל טֵיבוּתָא דִּי עֲבַדְתּוּן לִי וּבְהַהוּא
אֲגַר תִּשְׁכְּחוּן נְיָחָא כָּל חֲדָא וַחֲדָא לְבֵית בַּעְלָהָא
וּנְשִׁיקַת לְהוֹן וּנְטַלִין קָלֵיהוֹן וּבְכִיאָן׃ י וַתֹּאמַרְנָה
וַאֲמַרָנָא לַהּ לָא נְתוּב לְעַמָּנָא וְלִדְחַלְתָּנָא אֲרוּם
אֱלָהִין עִמִּיךְ נְתוּב לְעַמִּיךְ לְאִתְגַּיָּירָא׃ יא וַתֹּאמֶר וַאֲמַרַת
נָעֳמִי תּוּבְנָא בְּרָתַי לְמָא תֵיזְלוּן עִמִּי הַעוֹד כְּעַן אִית

*) בספרים שלפנינו חסר כאן התרגום מסוף הפ'

שפתי חכמים

בוי"ר פ"ב על נ' אפרתי אבגיום: ה והורה לנו בזה שאם היה מת בגם טוב היה מת להורו אבל עכשיו לא מת אלא לאשתו: ו במדרש רבה איתא מתו סוסיהם חמוריהם גמליהם ולמה תפס רש"י האי ניבוא והפשר כי רש"י כיון נמלת גם שהוא ר"ת גמליהם מקניהם.

רש"י

אפרתים בית להם קרויה אפרת: (ג) איש נעמי. למה נאמר מכאן אמרו אין איש מת אלא לאשתו (ואמר איש נעמי כלומר לפי שהוא היה איש נעמי ושולט עליה והיא טפלה לו לכן פגעה בו מדת הדין ולא בה): (ה) גם שניהם. מהו גם בתחלה לקו בממונם ומתו גמליהם ומקניהם ואח"כ מתו ו גם הם: (ז) ותצא מן המקום. למה נאמר הרי כבר נאמר ותשב משדי מואב ומהיכן תשוב אם לא תצא מן המקום שהיתה שם אלא מגיד שיציאת צדיק

ברטנורה

בכאן שהרי נעמי רומז' היא לישראל ולא היתה מקבלת מן הנערים הרומזים לשרים אלא היתה מקבלת באמצעית רות שהיא רומז' בכ"י בזמן שישראל בגלות לפי שבכנס' יש ימין ושמאל וישראל מושפעים מן הימין וזולתם מן השמאל וכשישראל הם בגלות הם מושפעים ג"כ מהשמאל כאומו' ולזה היתה נעמי משפע' ע"י רות שהיתה מאומות לרמוז לנו זה ומזה הלך אין הברכה שליטה שהוא ממותר השפע' שהשפיעו השרים על האומו' ובמקום שהיה ב"ה לישראל ארץ זבת חלב ודבש שכן היה מושפע על הכנס' מיד הקב"ה וכאן לא היה כי אם פתך שבול בחומץ שהוא היפך הדבש והחלב כמ"ש ואכלת מן הלחם וטבלת פתך בחומץ ותשב מצד הקוצרי' ויצבט לה קלי וגו' כמו לא הדין שנגע לישראל ומ"ש ותאכל ותשבע ותותר שהע"פ שישראל הכלו ושבעו צרות ורעות ואכלו פתם בחומץ מאותו כום שאתו הותירו שיתו זולתם ותשוב החלב והדבש לישראל כשישוב הימין לכסא וישובו ישראל לארצם שישראל הם אחים עם הכנסת מצד שכמו שהשכינה באה אצל הכנס' כך היא לישראל וזש"ה באתי לגני אחותי כלה רז"ל באומרים ישראל שבאו לגן שלהם שהיא ארץ ישראל לפי שאחותי היא הכנס' היא הכלה שבא האיש אליה וכיון שכן שוא אריתי מורי עם בשמי אכלתי יערי עם דבשי וגו' ולא יהיה כמו הגלות שהית' מתרעמ' רות ואומר' ואנכי לא אהיה כאח' שפחותך ועל אהיה יש זקף קטן לרמוז לנו שאהיה הוא שם של הקב"ה שהוא בכתר עליון ואומר' רות כשאין עמי שם אהיה שהוא רחמים פשוטים אני נשאר' כאחת שפחותיך מה שבא ראוי להיות כן ולכן ישובו הרחמים הפשוטים לכנסת כמש"ה כי ירחם ה' את יעקב ובחר עוד בישראל והטעם שאמר עוד שיש לו שתי שמעו' פעמים משמש בל' יותר ופעמים משמש בלשון עדיין וכאן יש לו השתים שעדיין יזכור הקב"ה לעמו לרחם עליהם ותהיה הגאולה יתירה על הגאולות אחרות שבגאולה שעשה מרע"ה כתיב ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור הכוונה אע"פ שיצאו מן הגלות עכ"ז נגאלו בחצי לילה שהוא הגלות שנמשל ללילה ובשמשון הגביר ג"כ הגבורה הגדולה שעשה בימיו היתה כשאחז בדלתו' השער ושם כתיב ויקם בחצי הלילה ויאחז בדלתו' השער וכשראה יעקב ברוח הקודש את הגבורה וראה שעכ"ז יהיו ישראל בתוך הגלות בהיותם מתשוע' בני אדם ובטח בהקב"ה וזהו שאמר לישועתך קויתי ה' אחר דן ידין בשמשון היה משבט דן שהתשוע' שתהיה נעשית ע"י הקב"ה

אבן עזרא

הצרון ונקרא המקום על שמה כמו מצרים ולא יתכן שיקחו מחלון וכליון אלו הנשים עד שנתגיירו והעד אל עמה ואל אלהיה: (ה) ותשאר האשה. לבדה משני ילדיה ומאישה והזכיר' הכתוב כי כן משפט כאשר יזכיר שני דברים יאמר על האחרון או הזכירם בעבור רוב מכאוביה על בניה שהיו בחורי' כי אישה זקן מת: (ו) ותשב משדי מואב. במחשב' כמו וילחם ישראל עם בלק: (ח) עם המתים. הם בניה: (ט) יתן ה' לכם. בעל: (יא) העוד לי בנים. רבים מחברינו חשבו כי זאת התשובה על המכחישים ולא ידעו כי אבותינו העתיקו כי הייבו' לאחים מן האב ולא מן האם רק אמרה להם אילו היו לי בנים במעי הייתי נותנת אותם לכם תחת

3) איז געשטאָרבן אלימלך, נעמי׳ס מאַן, און זי איז איבערגעבליבן מיט אירע צוויי זין. 4) און זיי האָבן גענומען מואב׳ער ווייבער: דער נאָמען פון איינער איז געוועזן ערפה און דער נאָמען פון דער צווייטער רות, און זיי זיינען דאָרטן געזעסן אַרום צען יאָר.

5) און זיי ביידע, מחלון און כליון, זיינען געשטאָרבן, און די פרוי איז געבליבן פאַרעלנדט פון אירע ביידע, קינדער און איר מאַן. 6) און זי איז אויפגעשטאַנען מיט אירע שניר, און האָט זיך אומגע־קערט פון פעלד פון מואב, וואָרום זי האָט געהערט אין פעלד פון מואב אַז גאָט האָט געדאַכט אָן זיין פאָלק, זיי צו געבן ברויט. 7) און זי איז אַרויס פון דעם אָרט וואָס זי איז דאָרטן געוועזן, און אירע ביידע שניר מיט איר, און זיי זיינען געגאַנגען אין וועג, כדי זיך אומצוקערן צום לאַנד יהודה.

8) האָט נעמי געזאָגט צו אירע ביידע שניר: גייט קערט אייך אום איטלעכע צו איר מוטערס הויז. זאָל גאָט טון מיט אייך חסד אַזוי ווי איר האָט געטון מיט די געשטאָרבענע און מיט מיר. 9) זאָל אייך גאָט געבן איר זאָלט געפינען מנוחה איטלעכע אין הויז פון איר מאַן.
און זי האָט זיי געקושט; און זיי האָבן אויפגעהויבן זייער קול און האָבן געוויינט. 10) און זיי האָבן צו איר געזאָגט: ניין, נייערט מיר וועלן מיט דיר זיך אומקערן צו דיין פאָלק. 11) האָט נעמי גע־זאָגט: קערט אייך אום, טעכטער מיינע, צו וואָס זאָלט איר גיין מיט

יפה וברה

ה) וימותו גם שניהם, ודרשו חכ״זל שמתו גמליהם, וחמוריהם, וכל בהמתם, וצאנם; ובר״ת „ג ם״ הוא מרומז ג ז י ר ו ת מ י ת ה, ותשאר האשה, הכ׳ רצה לרמז, כי התנהגה כמו אותה הצדקת בבית לחם, בכל תהלוכותיה, ובכל דרכיה; ותשאר האשה משני ילדיה ומאישה, שכולה וגלמודה ובכל זאת.

ו) ותקם, אף כי יד ה׳ נגעה בה, ולא עשה רושם כלל באמונה שלה, ובבטחון בחסדי שמים, וטובות ד׳ מה שקרה לה עצב, ויגון, ואנחה, ותשאר, ותקם.

ז) ותצא מן „המקום אשר היתה שמה״ ר״ת „האשה״ ואמרו חכז״ל ומובא ברשי׳ שיציאת צדיק מן המקום ניכרת, פנה זיוה, פנה הדרה פנה שבחה של עיר, וכן ויצא יעקב מבאר שבע, היות הנשארים במקום מואב נבדלים, ומשונים מן צדקת זו בנימוסיהם ומדו־תיהם, כרחוק מזרח ממערב, ביראת שמים ובאמונה, ע״כ ותצא מן המקום, שהיא לא למדה כלל ממואב, ולא לקחה עמה המדות של המקום שהיתה שמה; ותצא מן המקום, שיציאת הצדיק עושה

רושם, מן המקום שהיתה שם, ופנה זיוה והדרה של עיר.

ח) „ותאמר נעמי לשתי כלותיה" ר"ת „ו נ ל ד", כי בדרך היו עמה; יעשה ה' עמכם חסד, כאשר עשיתם עם המתים, ועמדי; במדרש ילקוט: המגלה הזאת אין בה לא טומאה, ולא טהרה; לא היתר, ולא איסור; ולא נכתבה ללמדך שכר גומל חסדים; חז"ל אמרו: כל מי שמרחם על הבריות, מרחמין עליו מן השמים, שנאמר: ונתן לך רחמים, ורחמך; ומרמז בפסוק שלפנינו: יעשה ה' עמכם חסד, מדה כנגד מדה; כאשר עשיתם; לא לבד ברכה, כי אם ההבטחה, אשר קבלה היא מאבותינו בידינו, כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, ולכל איש, ואיש יש בקשה, ושאלה, ותפילה להקב"ה, שימלא כל משאלותינו לטובה, ולפניו עניים ואביונים אנחנו; על כן אנכי מצוך לאמור: פתח תפתח את ידך גם אתה, ממש, את ידך, מה שיש לך צורך אחר, לענייך ולאביונך; כן במה שאתה מבקש מן הקב"ה פתח תפתח את ידך לצורך עצמך, עשר, בשביל שתתעשר; ובעצרת כתוב מפורש בתורה באר היטב: מסת נדבת ידך, אשר תתן, השכר מסת כאשר יברכך ה' אלהיך; ובחנוני נא בזאת, אם לא אפתח לכם ארובות השמים, שלא יהיה גשם ומטר, ובכל זאת חוץ לדרך הטבע, בלי ארובות השמים גם כן, והריקותי לכם ברכה, עד בלי די, כי היד ה' תקצר, לצוות את ברכתו; ופירשתי מאמרם ז"ל: כל השקפה היא לרעה חוץ: מהשקיפה ממעון קדשך מן השמים; גדולה מתנת עניים, שמהפכת מדת הדין לרחמים. כי בשמים הגם ישנם שרפים, ואופנים, ומלה"ש; אבל שם אין גמילות חסדים, וצדקה לעניים; השקיפה ממעון קדשך מן השמים, מן מלאכי מעלה וברך את עמך; גדולה מתנת עניים כשעניים נותנים, והם בעצמם סובלים מחסור פרנסה; אשרי משכיל אל דל ביום רעה, שלעצמו יש יום רעה, והוא משכיל אל דל, אז ימלטהו ה'; מלוה ה' חונן דל, אם ההונן הוא דל, ובכלל זאת הנה עושה ג"ח, אז: מלוה ה'; כי גדולה מתנת עניים, שמהפכת מדת הדין שנגעה בבני אדם ברוע מצבם, לרחמים, שהם מרחמים על הנחשלים; ושכר רות וערפה כתוב במדרש ילקוט: ד' מילין הלכה ערפה עם חמותה, ועמדה ממנה ד' גבורים. ורות זכתה: ויצא ממנה דוד, ושלמה המלך, בזכות ג"ח שלהם; יתן ה' „לכם", אותיות „מלך" הם אותיות לקיים מסת נדבת ידך אשר תתן, מאשר „ל כ ם"; וע"כ קורין רות בשבועות, לקיים מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך, ושבר ג"ח כתוב כאן מפורש.

ו) ותאמרנה „לה כי אתך נשוב" ס"ת „ב כ י ה" זה שאמר הכתוב אח"ב ותשאנה קולן ותבכינה עוד.

כי „זקנתי מהיות לאיש" בר"ת; מזל כי אמרתי יש לי כבר תקוה כאשר נהייתי לאשתו אלימלך, וילדתי, בנים אז אמרתי יש לי תקוה לעתיד: בבני, חיי, ומזוני, גם הייתי לאיש אחרי זקנתי, וגם ילדתי בנים.

במדרש ילקוט: כל מקום שנאמר: יד ה', לבר; ובנין אב לכולם: הנה יד ה' הויה במקנך, רמז למה שאמרו חכז"ל במנחות: עליונים שנבראו בימין, אין בהם מיתה; תחתונים שנבראו בשמאל, יש בהם מיתה, שנאמר: אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים; ופירשתי בזה הפסוק: ימינך ה', שנתת חיים, והצלה, וישועה לישראל, להציל ממות יורדי חים נאדרי בכח, יען

עמו, ומלבד מה שהגדיל כבוד ביתו להתנהג כאחד הפרתמים, פזר נתן לאביונים ועשה חסד עם כל העם, למען יראו הם ושריהם כי כתר המלוכה הולמתו וירצו להיות לו לעזר. והם, בני מואב, השיבו אהבה אל חיקו, עד אשר גם בראשית בואו לא היה ככל הגרים הבאים אל ארץ נכריה, אשר כצל בנטותו ילכו שחוח בראשונה, רק תיכף בבוא אלימלך וביתו ארצה מואב היו נחשבים כאזרחים גמורים והיה להם הויה ואחיזה בארץ כאלו היו שם כבר ימים רבים וזהו „ויבואו שדי מואב ויהיו שם" מלות ויבואו, ויהיו, הן מלות מהפכות מעתיד לעבר על ידי הא"ו (ועיין באו"י פ' שמיני שלכן „ויהי" היא צרה, מפני שכן רוצה אדם שהצרה העתידה לבא עליו תעבור כבר ויפטר ממנה, לכן נכתבה במלה מהפכת מעתיד לעבר. ולהיפך בשמחה מתאוה האדם שהשמחה שכבר עברה תתמשך עדיין גם בעתיד, לכן כל „והיה" היא שמחה, מפני שהיא מלה מהפכת מעבר לעתיד) כי הם בהנהגתם ובהשתדלותם הפכו גם כן את העתיד לעבר, ומה שאיש אחר היה צריך להיות ולהתמהמה ימים רבים בארץ מואב עד שיהיה לו הויה ואחיזה בארץ, השיגו הם תיכף בבואם כאלו כבר דרו שם זה זמן רב, והכל עשו למטרתם להשיג מלוכת ישראל בעזרת מואב.

שואל ומשיב

ג) „איש נעמי" למה נכתב? ועיין רש"י מה שדרשו רז"ל מיתרון זה:

ג) „וימת אלימלך". בנוהג שבעולם הוא שאם הבעל חשוב יותר מהאשה ייחסו את האשה על שם בעלה ואת רחל יקראו בשם: „אשת יעקב" ואם האשה חשובה מבעלה יקראו אותו על שמה, את נבל יקראו בשם: „איש אביגיל" וכדומה ואם יקרה לפעמים שהבעל הוא באמת רע מעללים כנבל ואשתו היא אשת חיל כאביגיל, אזי כל עוד שהאיש חי, כאשר ישאל עליו איזה איש זר מי הוא? יענוהו: שהוא „איש אביגיל" כי בכל ימי חייו המה מקושרים יחדו. אבל כאשר ימות, ואבד גם שם „איש אביגיל" עמו, יחדו יסופו. לא יזכר ולא יפקד עוד שמה עליו כי כבר נתפרדה החבילה; ומלבד מה שאביגיל עצמה תבוש מלהזכיר שהיה לה איש רע מעללים, עוד גם אחרים בחוסם על כבודה לא יזכירוהו עוד בשם „איש אביגיל", אחרי כי באמת רב המרחק ביניהם.

והנה טבע הענין מחייב, כי בצאת אלימלך מעירו בעת הרעב, נעשה למשל ולשנינה בין בני עמו, ובעברתם כי קשתה חשבוהו לרע מעללים, לרודף אחר הכבוד, לצר עין ששחת רחמיו מאחיו האביונים וכדומה, עד שיצא מארצו למען לא תוכל גם אשתו שנאים ונעימים מעשיה להושיע לבני אביון! ולפי זה כל זמן שאלימלך היה חי מסתמא קראוהו בני עמו בשם „איש נעמי" כי הלא היא היתה חשובה ממנו עשרת מונים. ומספר כי „וימת אלימלך" וימת „איש נעמי" כלומר כאשר נשמע בארצו שמת אלימלך מת עמו גם השם „איש נעמי". ומלת וימת מושכת עצמה ואחר עמה כדרך הכתובים, ומספר שכל כך היה לבוז בעמו עד שהיו בושים לומר עליו אחרי מותו שהוא איש נעמי!

ובזה יבוארו דברי רז"ל במדרש „ותשאר האשה — נעשתה כשירי מנחות" שלכאורה דבריהם סתומים, ובדברינו מיושבים היטב, דכונתם היא: כמו שהמנחה בטרם שיפרישו ממנה הקומץ אחת היא, וכל פתיתיה יש להם יחס והתקשרות ביניהם, כי כולה מנחה אחת היא, אפס לאחר שהפרישו ממנה הקומץ, אין עוד שום יחס בין הקומץ ובין השירים, כי את הקומץ יקטיר הכהן המזבחה והשירים נאכלים, כן נשארה נעמי אחרי מות אלימלך אישה, שבתחלה בעודנו חי היתה התקשרות ביניהם כמו הקומץ והשירים, ואחרי מותו נתפרדה ביניהם החבילה לגמרי עד שלא קראוהו עוד אפילו בשם איש נעמי ג"כ כמו הקומץ והשירים אחר שנקמצה המנחה, שאין ביניהם עוד שום יחס כלל, אף שבתחלה היו יחדו.

שואל ומשיב

(ד) להם נשים. מלת „להם" מיותרת, כי מי ישא אשה לא לו — „מואביות" — במדרש: „תני בשם ר' מאיר לא גיירום ולא טבלום ולא היתה הלכה עמוני ולא עמונית" ויפלא מאד התינח שלא גיירום קודם הנשואים, משום שיוכל היות שלא רצו להתגייר ואהבתם אל המואביות קלקלה את שורת דינם, אבל אחר שכבר נשאו אותן למה לא השתדלו לפעול אצלן שתתגיירנה? וישבו שם כעשר שנים. למה התמהמהו עשר שנים ולא שבו אל ארצם?

(ד) „וישאו להם" — לפי באורנו שמטרת אלימלך בלכתו ארצה מואב היתה רק המלוכה בישראל, הונח לנו מה שמחלון וכליון לא לקחו הנשים האלו בעוד אביהם חי, כי יוכל היות שהוא לא הניחם לעשות כדבר הזה, ודבר המלוכה לא נגע אז כל כך אל לבם, באשר ידעו היטב שיש להם על מי לסמוך, כי אביהם לא ינוח ולא ישקוט מלהשתדל אצל אצילי מואב ושריה עד אשר יעלה בידו לבא אל מטרתו ואז כאשר כבר יהיה רסן הממשלה ביד אביהם, הלא ממילא יהיו גם הם מלכים ושרים אחריו, וא"כ למה להם להתערב בגוים ולקחת מבנות הערלים שלא ברצון אביהם? אפס אחרי מות אלימלך, בירשם לפי רוח־דמיונים, את זכות המלוכה ראו, כי הגיעה העת שרק עליהם בעצמם לדאוג לאחריתם, כי אם לא הם להם מי יעמול למענם? ואם לא עכשיו אימתי? ולכן בהחילם לחשוב מחשבות אדות המלוכה מצאו לטוב לפניהם בראשונה לקחת לנשים את ערפה ורות, שהיו, לפי עדות רבותינו ז"ל, בנות עגלון מלך מואב או ממשפחתו, ותקותם היתה משחקת לפניהם כי באשר יהיו מקורבים אל מלך מואב קרבת משפחה, בטח יקרא מלחמה על ישראל עמם וימליך אותם שם. וזה שאמר „וישאו להם" כלומר למטרתם, ולמחשבותיהם ומזימותיהם נשאו „נשים" ולכן נשארו גם אחר הנשואין „מואביות" שלא טבלום ולא גיירום כלל אף אחר הנשואין, בפחדם לבלתי העלות על עצמם חרון אף חותנם המלך, בראותו כי הם פתו את בנותיו לעזוב את אלוהיהן ולהתגייר, ואז הלא תשאר תקותם להבנות ממנו מעל! וספר הכתוב כי למען קנות לב יתר בני מואב ולב שרי ורבי המדינה שירצו גם הם לצאת למלחמה ולהיות להם לעזרה כשיצטרכו, כי מלך מואב לבדו איננו יכול לעשות דבר אם השרים והעם אינם רוצים בזה, „וישבו שם כעשר שנים", ובמשך הזמן

הזה עשו כל מה שעשו לקנות אהבת בני מואב, למען יגיעו על ידם אל המטרה שהציבו להם בתחלה:

שואל ומשיב

(ה) גם שניהם. גם רבויא הוא בכל מקום ומה בא לרבות? ועיין במפרשים. משני ילדיה. למה בתחלה אמר „ושני בניה" וכאן „ילדיה"?

(ה) „וימתו גם שניהם" מספר הכתוב, כי כל תחבולותיהם לא הועילו להם מאומה, באשר לה' המלוכה והוא ימשול בגוים ואם הוא לא יבנה בית המלכות שוא יעמלו בוניו בו. ומשענתם על חותנם המלך ועל אהבת בני מואב היתה משענת קנה רצוץ, וכמו שאמר המנעים זמירות: „אל תבטחו בנדיבים כו' תצא רוחו" כו' ומספר שבני אלימלך ישבו שם כעשר שנים ולא שבו אל ארץ אבותיהם כאחד העם, ולא רצו לגייר נשותיהם וכל זאת עשו רק למען יעלה בידם לקחת כתר מלוכה ביד חזקה, ולבסוף נכזבה תוחלתם ועצת ה' קמה, כי בין כך מתו גם שניהם מחלון וכליון. ויוכל היות כי במשך העשר שנים מת כבר חותניהם המלך אשר עליו בטחו בישועתם וכמו שכתבנו לקמן (פסוק ה' ופרשה ב' פסוק י"א) ולכן כתב „וימתו גם שניהם" במשך העשר שנים כשל עוזר ונפל עזור כי גם חותנם העוזר מת ולא הפיקו זממם. „ותשאר האשה" מספר הכתוב כי לא נחה דעתה של נעמי ממעשי בניה שעשו אחרי מות אישה כמו לקיחת הנשים נכריות וכדומה, כי בתחלה, בטרם עשותם הדבר הזה, היתה מחזקת אותם לבנים וכמו שנאמר לעיל ותשאר היא ושני בניה, כי אז עדיין לא עשו שום עול. אבל לאחר מות אביהם, שלקחו נשים נכריות לא היו חשובים עוד בעיניה כבנים, רק במותם נכמרו רחמיה ובכתה עליהם רק מצד הטבע, שהיא ילדה אותם ועצמה ובשרה הנמו, לכן הצטערה עליהם. וזהו „משני ילדיה" ולא בניה, שלא חשבה אותה לבנים, כי בן כסיל תוגת אמו, (וכמו שכתבו המפרשים משום דלא נצטותה על פו"ר כמו האב שאצלו גם בנים סכלים נקראו בנים (קדושין לו א). ולמען הודיע שבאמת היה אלימלך נכבד, ולא כמו שאמרו בני עמו שעמו מת גם השם איש נעמי, הוסיף כותב המגלה לכתוב כאן שנשארה משני ילידה „ומאישה" כלומר שהיא לא בושה כלל גם אחרי מותו לומר עליו שהיה אישה.

שואל ומשיב

(ו) ותקם וגו' לתת להם לחם. לתת לו לחם היה לו לומר, ותו דהיה לו לכתוב בקצרה: „כי פקד ה' את עמו בלחם" ובמדרש איתא „ממי שמעה? שמעה מרוכלין המחזירין בעירות" ויפלא מה הוקשה להם לרז"ל ממי שמעה, היתכן שמבלעדי הרוכלין המחזירין בעירות לא ידעו בשדה מואב מהנעשה והנשמע בערי ישראל?

(ו) „ותקם היא וכלתיה ותשב משדי מואב" מספר הכתוב בתחלה בדרך כלל שקמה היא וכלתיה משדי מואב ותשב לבית לחם, ויען שנעמי היתה העקרית בההליכה הזאת ורות רק נטפלה אליה לכן אמר ותשב. ומספר כי מה ששבה עתה ולא קודם, לא היה בשביל אהבתה לבניה, כי כבר היו אצלה ילדיה ולא בניה ומה שישבה שם עד עתה היה מפני שני טעמים: א) כי ידעה שבארץ יהודה שולט עדיין הרעב ומה תעשה שם בימי

בצורת? ב) כי יראה לבא שם בחסר כל, כי מי יחמול עליה עתה, ויוכל היות שעוד תעבור על לפני עור לא תתן מכשול, באשר רבים יעברו על לאו דנקימה ונטירה ויפקדו עליה עון בעלה שברח מהם בעת צרתם. ומספר כי עתה שבה משדי מואב מפני שבטלו הטעמים הנ"ל „כי שמעה בשדה מואב" שני דברים שמפניהם פחדה עד עתה לשוב, והם: א) „כי פקד ה' את עמו" וחדל הרעב מן הארץ, ב) כי פקד ה' את עמו בטובה רבה עד שמרוב כל, הנם נכונים בני יהודה „לתת להם לחם" שגם לנעמי וכלותיה רוצים עם ה' לתת לחם. והוקשה להם לרבותינו בעלי המדרש, בשלמא הדבר הראשון שהוא הפסק הרעב היתה יכולה לשמוע, כי מסתמא ידעו אז דברי המדינות הסמוכות, אבל את הדבר השני, שבני יהודה נכונים לתת גם לנעמי וכלותיה לחם, ממי שמעה כי זה הוא ענין פרטי ומי הגיד לה? ותירצו ששמעה מרוכלי ארץ יהודה המחזירין בעיירות והם הגידו לה ששמעו בני יהודה אומרים: לו באה עתה נעמי וכלותיה הנה היינו משביעים גם אותם לחם. ודייקו כן מדכתיב כי שמעה, דמשמע שהיא בלבדה שמעה, וקשה וכי כל העולם לא שמע מזה שפקד ה' את עמו? וע"כ תירצו שזה קאי על מה ששמעה מרוכלין המחזירין בעירות, דהיינו הא דלתת להם לחם, שזה לא נשמע רק לנעמי בלבדה, כי לאחרים מסתמא לא ספרו הרוכלים את הדבר הזה, באשר איננו נוגע להם דבר זה רק לנעמי לבדה הגידו, למען תדע את אשר לפניה:

שואל ומשיב

(ז) ותצא מן המקום כבר הקשו המפרשים למה כתב שנית ותצא מן המקום הלא כבר כתב ותקם היא וכלתיה ותשב משדי מואב. ותלכנה בדרך לשוב. איך שייך עליהן לשון לשוב אחרי שהן לא באו בראשונה מארץ יהודה ולשון לשוב הוא דוקא כשהולך אל המקום אשר היה שם בתחלה:

(ז) „ותצא מן המקום אשר היתה שם". בתחלה כתב בדרך כלל שקמה נעמי ושבה משדי מואב, ואח"כ מתחיל לספר בפרטות מעשה היציאה וההליכה והביאה לבית לחם, כי כן דרך הכתובים לכתוב תחלה הכלל ואח"כ לספר בפרטות. כמו ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה שהוא הכלל ואח"כ מספר בפרטות: ויפגע במקום. וכן מצינו במקומות רבים, והוא מדה י"ג מהל"ב מדות דר"י שהתורה נדרשת בהן היינו: „מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון" והנה בצאתה מן המקום אשר היתה שמה „ושתי כלותיה עמה" לא דברה להן דבר כי חשבה שרק לעזוב המקום הרע הזה מגמתן ותלכנה למקום אחר בארץ מואב, כי מאן דביש ליה בהאי מתא ליזיל למתא אחריתא אפס „ותלכנה בדרך" בלכתן בדרך שמעה מהן כי הן הולכות גם כן „לשוב אל ארץ יהודה" ויוכל היות כי שמעה אותן מדברות ביניהן „לשוב" אל ארץ יהודה ובאשר על הליכתן לא שייך לשון לשוב, כי הלא הן לא היו מעולם בארץ יהודה, לכן מלבד מה שהתפלאה נעמי על עצם הדבר למה הנן הולכות דוקא לארץ יהודה? עוד התפלאה על לשון לשוב, ועל כן עלה מורא על ראשה וחשדת פן תלכנה אל ארץ יהודה, בעצת שרי מואב, שעמהם עסקו תמיד על אדות מטרת

בעליהן, להרבות מהומה ולעשות שערוריה בארץ יהודה לרשת זכות בעליהן או לרגל את הארץ וכדומה, ולכן מדברות בלשון לשוב, כי אל זכות בעליהן או למטרתם הן שבות עתה לדאוג, והזכות הזה הוא דוקא בארץ יהודה. ויוכל היות שחששה ג"כ פן מעברות הן, ועי"ז תעלה בידן לרשת זכות בעליהן, ובאשר לא ידעה נעמי בבירור אם צדקה במשפטה זה או טעתה, כי הלא יוכל היות שרק בשביל שהן טפלות אליה מדברות בלשון „לשוב", אבל באמת אין בלבן שום מחשבה רעה, לכן לא רצתה לשאול אותן מפורש אדות הדבר הזה, ורק בשפה אחרת החלה לדבר עמהן ובהמשך הדברים תדרשן ותחקרן לדעת את אשר בלבן. וזהו:

שואל ומשיב

(ח) ותאמר נעמי. מדוע לא דברה נעמי את דבריה אלא בטרם יצאו מן המקום שהיו שם רק בלכתן כבר בדרך? לכנה שבנה. כבר דקדקו המפרשים איך שייך הליכה ושיבה בבת אחת? וכן למה כאן הקדימה לומר לכנה ואח"כ שבנה ולהלן אמרה שבנה בנותי. וכן „אשה לבית אמה" מדוע לא אמר אשה לבית אביה כמו דכתיב: „ושבה אל בית אביה" ואף שיש לדחות דשם קמ"ל דחוזרת לתרומת בית אביה אבל בכל מקום דרך הבת להיות עם אמה, ועיין כתובות ק"ב, ב' בגמרא ד"ה א"ר חסדא, וברש"י שבת ס"ו, ב' ד"ה געגועין, ובבראשית רבה פרשה ס' אר"י אין האשה רגילה אלא לבית אמה, בכל זאת יפלא כאן למה פרטה כלל שתשובנה לבית אמן?

(ח) „ותאמר נעמי" — אמירה רכה ונעימה למען תתראה לפניהן כאם רחמניה לבל תסתרנה ממנה מצפוני לבבן, ולהורות זה אמרה ללא צורך מלות „לשתי כלתיה" כאומרת עדיין הנכן כלותי, וכל זה אמרה להכנס אתן בדברים. ואמרה להן „לכנה" לעיר אחרת בארץ מואב, כי יוכל היות שתבושנה לבא למקום שמכירין אתכן מקדמת דנא, באשר ירדתן מנכסיכן ומכבודכן, שעד עתה חשבו מכיריכן שעתידות אתן לעלות לגדולה ועתה נכזבה תוחלתכן, ולכן עצתי שתלכנה אל מקום חדש שלא נתפרסם שם עדיין הדבר, אפס אם לא תבושנה אזי „שבנה אשה לבית אמה". ובאשר כבר כתבנו למעלה שאביהן כבר מת, לכן אמרה לבית אמה. והזכירה להן זאת לרמז להן לבל יתאמרו לשוב אל נכסי וזכות בעליהן, אחרי כי אביהן העמוד הימיני בענין הזה כבר איננו, ומי יושיע אותן לבא אל המטרה? והוסיפה לברכן ולהזכירן דרך אגב החסד שעשו עם המתים, והיינו מה שאמרו רז"ל שמחלו את כתובתן וכל טענות ותביעות שהיו להן על בעליהן, ואיך תוכלנה להחל לרדת לנכסי בעליהן בכדי לרשת ג"כ את זכותן? וזה שאמרה „יעשה ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי". ומה שאמרה „עמכם עשיתם" שהוא לשון זכר במקום שהיה לה לומר „עמכן עשיתן" הוא, מפני שכן דרך לשון עברי בכל מקום שרוצה להראות מעלת איזו נקבה, או להודיע פעולה חזקה שעשתה הנקבה ההיא, משמש הכתוב לנקבה זו בלשון זכר, (עיין בס' זרובבל להחכם ריב"ל חלק ד', טענה ומענה מ"ה צד 69, וציין שם לעיין בספרו שרשי לבנון מחברת א' שרש כמר, ואיננו ת"י). ונכון שפיר לעניננו, כי גם כאן באה נעמי להזכירן גודל

פעולתן שמחלו לגמרי את כל הטענות ותביעות שלהן במחילה גמורה כאנשים שיכולים לפרנס את עצמם מבלי שום עזר מזולתם וכל מה שעושים ומותרים מזכותם הם עושים בדעה מיושבת, ולא כנשים שדעתן קלות, וא״כ אינן יכולות עתה לשוב ולערער עליהם:

(ט) והוסיפה לרמז להן בברכתה כי אם תחשובנה לרדת לנכסי בעליהן ועל ידם לבא גם אל זכותם יגרמו לעצמן שתים רעות: א) כי רק ריב ומדנים יהי׳ מנת חלקם בחיים, כי מובן ממילא שאף בעזרת מואב לא תוכלנה רק לעשות שערוריה אבל לא לשבת במנוחה. ב) שלא תוכלנה להנשא לאיש לעולם, כי מכיון שתנשאנה לאיש אחר הלא תאבדנה זכות בעליהן הראשונים כידוע שהאלמנה יושבת בבית אישה רק עד שנשאת לאחר. ולכן אמרה נעמי „יתן ה׳ לכן״ כלומר טוב שד׳ יתן לכן אבל לא שרי מואב. והטעם הוא „ומצאנה מנוחה״ כי אם ה׳ יתן לכן תמצאנה מנוחה, וגם תהיינה „אשה בית אישה״ לא כן אם שרי מואב יתנו לכן לא יהיו לכם שני הדברים האלה. ובטרם ועד שמעה תשובתן החלה להתפרד מהן „ותשק להן״. ומספר הכתוב שכלותיה הבינו תיכף תוכחת נעמי הנסתרת בדבריה הנעימים. וכבר אמרו ביומא י״ט, ב׳ שבשעה שהשביעו זקני ב״ד את הכהן גדול הוא פורש ובוכה מפני שחשדוהו צדוקי, כי כן הוא דרך הטבע שבשמוע איש איך שחושדין אותו במה שאין בו, יחם לבבו ובוכה; והן פורשין ובוכין על שחשדוהו בחנם, וכל החושד בכשרים לוקה בגופו. וגם כאן ערפה ורות בהבינן תוכחת חמותן שחשדה אותן בדבר שאין בהן התחילו לבכות, ונעמי גם היא בראותה דמעות עיניהן הבינה שגגתה, כי חשדתן חנם ולכן „ותשאנה קולן ותבכינה״ שלשתן יחד. ובאשר הבינו שנעמי דקדקה בלשון לשוב שדברו ביניהן, וכן יפלא בעיניה מדוע הנן הולכות דוקא לארץ יהודה ועל כן חשדתן מה שרמזה להן, לכן.

שואל ומשיב

(י) כי אתך נשוב. כבר דקדקו המפרשים בלשון כי האמור כאן וכן יש לדקדק בלשון נשוב שאיננו שייך על הליכתן כלעיל בכתוב ז׳.

(י) „ותאמרנה לה״ תשובה אחת שהיא שתים: „כי אתך״ כלומר מפני שהננו הולכות אתך ואת העיקר ואנחנו טפלות אליך „נשוב״ לכן נדבר בלשון שיבה ובמה שנשוב אתך אין כונתנו לשום מטרה אחרת זולתי „לעמך״ לגור ולחיות בין עמך כאחת מבנותיו. והנה נעמי בשמעה תשובתן ז׳, אף שכבר הבינה היטב שבחנם חשדה אותן ושאינן משקרות בזה שאומרות שהולכות לארץ יהודה לחיות שם כאחת מהן, בכל זאת לא רצתה שתלכנה עמה יחד בית הלחמי, פן תהיה לבוז בעיני בית לחם, בראותם כי מכל מחמדיה שהיו לה בימי קדם לא הביאה עמה רק שתי נשים נכריות מבנות מואב! ולהגיד להן שתתגיירנה קודם בואן בית לחם לא יכלה, כי מלבד מה שעוד לא הגידו מפורש שחפצות להתגייר, דלשון לעמך אפשר לומר שרק לגור שם כגר תושב תחפוצנה, עוד אם גם היו אומרות מפורש שבדעתן להתגייר מצוה עלינו בני ישראל לדחותן, כמו שאמרו רבותינו

ז"ל גר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת כו' (יבמות מ"ז, א'). ומה יאמרו הבריות בהביאה אותן אל עירה בטרם נתגיירו? ולכן גמרה בדעתה לנסות עוד הפעם דבר עמהן להשיבן מדעתן זו חשבו:

שואל ומשיב

(יא־יב) שבנה בנתי — למה תלכנה — דברים ללא צורך, וכן למה הקדימה שבנה בנתי לכן. לכאורה יש בזה כפל שבנה ואח"כ לכן?

(יא) „ותאמר נעמי" אחרי כי אין לכן שום מטרה בלכתכן עמי „שבנה בנתי" מדעתכן זו חשבתן, כי באמת „למה תלכנה עמי" דוקא? „העוד לי בנים במעי והיו לכם לאנשים" ועל כן הנני חוזרת עוד הפעם לעצתי הראשונה והיא:

יב) „שבנה בנתי" מדרככן זה אל איזו עיר בערי מואב, (כי נגד ארץ יהודה שבדעתן ללכת גם ההליכה לעיר חדשה במואב שיבה נקראה, לא כן לעיל נגד בית אמה ההליכה לעיר חדשה בארץ מואב איננה נקראת בשם שיבה). ואם בשום אופן אינכן חפצות לשוב ארצה מואב, לכל הפחות „לכן" אל עיר אחרת מערי יהודה ולא עמי דוקא. והנה לעיל בכתוב ח' הסברא מחייבת, שיותר תרצינה ללכת למקום שאין מכירין מלשוב אל בית אמן, לכן אמרה נעמי בתחלה לכנה ואח"כ שבנה אשה לבית אמה, לא כן כאן הסברא מחייבת שאם לא תלכנה עם חמותן תחפוצנה יותר לשוב אל ארצן מלדור בארץ נכריה ולכן אמרה שבנה בנותי ואח"כ לכן, והוסיפה לבאר להן מלתא בטעמא מדוע איננה חפצה שתלכנה עמה, ובאשר לא היתה ביכולתה לומר להן כי יראה לבל תהיה לבוז בעיני בני עירה בהביאה עמה כלותיה הנכריות, כי א"כ תאמרנה לה שתתגיירנה קודם בואן העירה, לכן אמרה להן טעם אחר והוא כי לכן אין שום תועלת במה שתלכנה דוקא יחד עמי ולי תרעמה בזה הרבה, וכיון שזה לא נהנה וזה חסר למה תלכו עמי, ואמרה לכנה לעיר אחרת בארץ יהודה והטעם „כי זקנתי מהיות לאיש". כי אף אלו „אמרתי יש לי תקוה" ללדת עוד „גם הייתי הלילה לאיש וגם ילדתי" ולא הפלתי כמיעוט נשים המפילות את עובריהן „בנים" ולא בנות אף אלו כל הספקות האלה היו כבר לודאי, בכל זאת היא שאלה גדולה „הלהן" לבנים גרועים כאלה (כי כן דרך לשון העברי כשבא להשפיל מעלת הזכר מכנהו בלשון נקבה כמש"כ הרד"ק ביחזקאל ט"ז, ל': „מה אמלה לבתך — כנה לב נקבה לגריעות") „תשברנה עד אשר יגדלו" היתכן להיות כן? ומכל שכן שלא נולדו עדיין ולא הייתי לאיש ואין לי תקוה, כי זקנתי! „הלהן תעגנה" ואף אם באמת תעגנה עליהם, מטעם „לבלתי היות לאיש" שכבר גמרתן בדעתכן לבל תנשאנה עוד לאיש, וא"כ אין לכן שום היזק בזה שתעגנה להם, בכל זאת „אל בנתי" אל תלכנה עמי יחד, כי לי תרעמה מאד בהיותכן נגדי תמיד „כי מר לי מאד" כל מה שמר לי מאד הוא „מכם" מאתכם, (המם כאן הוא מם הסבה כמו משוד עניים מאנקת אביונים ולא מם היתרון) ובאורו הוא

עִמִּי הַעוֹד־לִי בָנִים בְּמֵעַי וְהָיוּ לָכֶם לַאֲנָשִׁים׃ יב שֹׁבְנָה בְנֹתַי לֵכְןָ כִּי זָקַנְתִּי מִהְיוֹת
לְאִישׁ כִּי אָמַרְתִּי יֶשׁ־לִי תִקְוָה גַּם הָיִיתִי הַלַּיְלָה לְאִישׁ וְגַם יָלַדְתִּי בָנִים׃ יג הֲלָהֵן ׀
תְּשַׂבֵּרְנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדָּלוּ הֲלָהֵן תֵּעָגֵנָה לְבִלְתִּי הֱיוֹת לְאִישׁ אַל בְּנֹתַי כִּי־מַר־לִי
מְאֹד מִכֶּם כִּי־יָצְאָה בִי יַד־יְהוָה׃ יד וַתִּשֶּׂנָה חסר א' קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה עוֹד וַתִּשַּׁק עָרְפָּה
לַחֲמוֹתָהּ וְרוּת דָּבְקָה בָּהּ׃ טו וַתֹּאמֶר הִנֵּה שָׁבָה יְבִמְתֵּךְ אֶל־עַמָּהּ וְאֶל־אֱלֹהֶיהָ
שׁוּבִי אַחֲרֵי יְבִמְתֵּךְ׃ טז וַתֹּאמֶר רוּת אַל־תִּפְגְּעִי־בִי לְעָזְבֵךְ לָשׁוּב מֵאַחֲרָיִךְ כִּי אֶל־

תו"א הלהן. בתרא עג: ותשק. שבת קיג סוטה מב: אל אשר. יבמות מז:

תרגום

לי ולדא במעי ויהון לכון לגוברין: יב שבנה הובנא ברתי מבתרי אזילנא לעמכון ארי סבית מלמהוי מבעלא לגבר ארום אמרית אלו אנא ריבא אית לי סבר ברם הויתי מבעלא בליליא לגבר וברם הויתי ילדה בנין: יג הלהן דלמא להון אתון מתינן עד די ירבון כאתתא דנטרא ליבם קליל למסבה לגבר הבדילהון אתון יתבן עגימן בדיל דלא למהוי מתנסבן לגבר בבעו ברתי לא תמררון נפשי ארום מריר לי יותר מנכון ארום נפקת בי מחא מן קדם יי: יד ותשנה ונטלן קלהן ובכיאן עוד ומנא אוחרנא ונשיקת ערפה לחמותה ורות אתדבקת בה: טו ותאמר ואמרת הא תבת יבמתך לות עמה ולות דחלתה תובי בתר יבמתך לעמך ולדחלתיך: טז ותאמר ואמרת רות לא תקניטי בי למשבקיך למיתב מן בתרך ארום תאיבא אנא לאתגיירא אמרת נעמי אתפקדנא למטר שביא ויומי טבא בדיל דלא להלכא בר מתרין אלפין אמין אמרת רות לכל מן די את אזלא איזל אמרת נעמי אתפקדנא דלא

רש"י

מן המקום ניכרת ועושה רושם פנה זיוה פנה הדרה פנה שבחה של עיר וכן ז ויצא יעקב מבאר שבע: (יב) כי זקנתי מהיות לאיש. שאכנס לו ואוליד בנים ה ותנשאו להם שאינם אסורים לכם ואינכם אסורות להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו ט שאינה זקוקה ליבם לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו ועכשיו הן באות להתגייר כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך מעתה נהיה לעם אחד: כי אמרתי יש לי תקוה. כי אפי' אמר לי לבי י יש לי תקוה לינשא עוד וללדת בנים: גם הייתי הלילה לאיש. ויותר מכן אפי' הריתי הלילה זכרים: וגם ילדתי בנים. או אפי' כ כבר ילדתי בנים: (יג) הלהן תשברנה. בתמיה שמא להם תצפנה עד אשר יגדלו. לשון שברו על ה' אלהיו: תעגנה. לשון אסור וכלוא כמו עג עוגה ל ועמד בתוכה. ויש פותרין ל' עיגון. ולא יתכן שא"כ היה לו לינקד הנו"ן דגש מ או לכתוב שני נוני"ן: כי יצאה בי יד ה'. אמר רבי לוי כל מקום שנא' יד ה' מכת דבר הוא ובנין אב לכולם הנה יד ה' הויה: (טו) הנה שבה יבמתך. זה טעמו למעלה תחת השי"ן לפי שהוא לשון עבר. ובבקר היא שבה טעמו למטה בבי"ת לפי שהוא לשון הווה וכן כל כיוצא בהם: (טז) אל תפגעי בי. אל תפצרי בי: כי אל אשר תלכי אלך. מכאן אמרו רבותינו ז"ל גר שבא להתגייר מודיעין לו מקצת

שפתי חכמים

(השבת לבון) וא"ל דגם קאי על אלימלך שמת תחלה דא"כ שניה' ל"ל הנ"ל וימותו גם מחלון וכליון אלא דגם קאי על שניה' שבתחל' נקו' שניה' במתנו' וא"כ מהו גם שניה': ז וקש' דבויצא יעקב מביא ראי' מהכא והנ"ג הקשו התוס' בפ"ק דע"ז בד"ה אין שיחה אלא תפל' ע' בפ' ויצא: ח ק"ל מה השיבה אמריה להם בזה ומאי איכפת להו אם תהי' להים או לא לכ"פ שאכנס לו כו' וא"כ ק"ל ואיך הותרו להם לינשא הלא אסורים להם לכ"פ שאינכם אסורות להם כו': ט ולאע"פ שגם אסורים להם מפני שהיו אחים מן האם ולא מן האב שאינם ראוים ליבם חדא מינייהו נקט. (השבת לבון) וא"ת למה לא הקשה רש"י לעיל על העוד לי בנים וגו' עוד הקשה לי אחד מן המשכילים והלא במד"ר היתה להיפך וה"ל העוד לי בני' במעי וגו' וכי יש אדם מייבם אשת אחיו שלא הי' בעולמו דמשמע מזה זה א"א לינשא להם. ואמרתי לפום ריהטא דבזה יתורץ קושיא הקשונה דלהכי לא מרשים רש"י לעיל ביה לפרש כמו שפי' אותו המדרש העוד לי בנים וגו' ופירושו ואפי' היה לי בנים במעי והיו לכם להנשים בתמיה בהרי האסורים כו' אבל בסופו דכתיב כי זקנתי מהיות להים דא"א לפרש הכי לכ"פ שאינם אסורים וכו': י דק"ל מתחלה אמרה כ זקנתי מהיות להים וא"כ סתרה דבריה ואמרה כי אמרתי יש לי תקוה לכ"פ כי אפי' אמר לי לבי כו' וכן ק"ל גם גבי וגם הייתי הלילה לאיש: כ ק"ל דהל"ל וגם אלד בנים לכ"פ או אפי' כבר ילדתי: ל פי' גבי חוני המעגל שהיה חופר חפירה ועמד בתוכה וגו' בעומד בחפירה הוא אסור וכלוא בה: מ פי' כי הדגש מביא עוד נו"ן או לכתוב שתי נוני"ן פי' אחת [illegible]

אבן עזרא

המתים וזאת דרך היבום ולא על דרך יבום: (יג) הלהן תשברנה. הנו"ן תחת המ"ם והפך כי מר לי מאד מכם והמה כמו בית לחם: מלת תשברנה. דבוקה עם אות למ"ד או עם מלת אל כמו עיני כל אליך ישברו: תעגנה. מבנין נפעל ואין לו חבר: לבלתי היות לאיש. היות כל אחת מהן לאיש כמו ויתלו שניהם על עץ: אל בנותי. כלומר אל תלכנה עמי: כי יצאה בי. גזירת השם שיצא מלפניו או שהיתה נמסרת ויצאה בי עד שנראתה: יד ה'. מכה כי ביד היא כלשון בני אדם דבר הכתוב: (טו) שבה יבמתך. מגזרת יבמה כבר פירשנוה בתורה: אל עמה ואל אלהיה. לעד שהתגיירו: (טז) אל תפגעי בי. הטעם פיום ולעולם הוא דבוק עם אות בי"ת כמו ופגעו לי בעפרון ואין מלה

ברטנורה

הקב"ה לא תהיה בלילה אלא בבקר ובשביל זה התשועה בעשה הקב"ה לחזקיהו כתיב ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וישכימו בבוקר והנה כלם פגרים מתים ולפי שזה הבוקר לא הי' שנס לישראל שלא יחזרו עוד לגלות בשביל זה בספר מלכים הוסיף וכתב ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' וגו' לרמוז בעכ"ז נשארו בלילה כמו שאנו עתה עד שיאיר הבוקר בישועתו של הקב"ה וזה רומז בפ' שאמר ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת אים רמז להקב"ה ומ"ש והנה אשה שוכבת מרגלותיו רמז לכנ"י כמ"ש והאשה מספרת עם בעלה שבכל הלילות כנ"י מדברת עם הקב"ה ואומרת ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה הכונה בזה כיון שיעקב אבינו ע"ה אמר לישועתך קויתי ה' שהתשועה האמיתית תהיה בידו ית' והוא הגואל האמיתי רמזו שיפרוש כנפיו עליה ומשיב הקב"ה ואומר ברוכה את לה' בתי היטבת חסדך האחרון מן הראשון ר"ל רצית ותפלת בזאת הגאול' האחרונה חסים יותר שלמות מההשבות בתעבה על ידי לבלתי לכת אחרי הבחורים מלך שהכח והגבורה תלוי בבחורים כשמשון וגדעון והאחרים כאלו לא רצית שתהיה הגאולה על ידיהם אם דל ואם עשיר ר"ל באפשר שיהיה גבור ודל או אפשר אע"פ שלא יהיה גבור יהיה עשיר ויזכור חיל ואמר' שהיה לא רצתה אחת משתי תשועות האלה אלא תשועת הקב"ה ומ"ש ועתה בתי אל תיראי כל אשר תאמרי אעשה לך ר"ל שמה שהיא שואלת שתהיה גאולה ישבה אותה כי יודע כל שער עמי כי אשת חיל את שעמדה שבה הכנסת היא פתח לישראל להשיב אותם לבוראם וכמ' שהדברים המתחילים כמו תפלות ובאר דמים צריך שיכנסו באותו פתח נעלות נמצא כך הדברים עלונים הצריכים לפעול נמצא והיינות נמצא צריך שילא באותו שער לפעול נמצא ועתה

מיר? האָב איך דען נאָך זין אין מיין ליב, אַז זיי זאָלן אייך ווערן פאַר מאַנען? 12) קערט אייך אום, טעכטער מיינע, גייט, וואָרום איך בין צו אַלט צו האָבן אַ מאַן; לאָמיך שוין זאָגן, איך האָב אַ האָפענונג, איך זאָל נאָך די נאַכט האָבן אַ מאַן, און זאָל אויך געבערן זין, 13) וועט איר דען אויף זיי אויסקוקן ביז זיי וועלן גרויס ווערן? וועט איר צוליב זיי בלייבן זיצן ניט צו נעמען קיין מאַן? ניין, טעכטער מיינע! וואָרום מיר איז פיל ביטערער פון אייך, ווייל גאָטס האַנט איז אויסגעגאַנגען אויף מיר.

14) האָבן זיי אויפגעהויבן זייער קול און האָבן ווידער געוויינט, און ערפה האָט זיך צעקושט מיט איר שווינער, אָבער רות האָט זיך באַהעפט אָן איר. 15) האָט זי געזאָגט: זע, דיין שוועגערן האָט זיך אומגעקערט צו איר פאָלק און צו איר גאָט; קער זיך אום נאָך דיין שוועגערן. 16) האָט רות געזאָגט: זאָלסט מיך ניט בעטן דיך צו פאַרלאָזן, זיך אומצוקערן פון הינטער דיר, וואָרום וואוהין דו וועסט גיין

יפה וברה

ימינך ה׳, שאין בה מיתה, תרעץ אויב פרעה, וכל חילו וכל עמו.

בראשית רבה. אף לא הביאה: פין הכשילו אר׳ חנינא בר פפא: ד׳ שהתחילו באף, ואבדו באף; הנחש: אף כי אמר אלהים, רמז: אף ידי יסדה ארץ, שיש בה מיתה, לא מות תמותון ושר האופים: אף אני בחלומי; קרח: אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש וגו׳; המן: אף לא הביאה אסתר; וע״כ נאמר: אף ידי יסדה ארץ; אמנם בהשארת הנפש לחיי עולמים שתשוב הנשמה למקור חוצבתה, וימיני טפחה שמים; ע״כ ס״ת אף ידי יסדה ארץ — צפיה, וצריך לקרות: אף ידי יסדה ארץ וימיני, כמה״כ: ידיך עשוני, גם שניהם, ודהע״ה אמר: ימין ה׳ רוממה, ימין ה׳ עושה חיל, שאין בה מיתה רק חיים וע״כ: לא אמות לעולם, כי אחיה בעוה״ב; ובזה יבואר קרי וכתיב סוף דניאל. לקץ הימים לקץ הימין כי בתחיית המתים יגיע העת שאין מיתה

בכל בעולם; וז״כ ויסמוך משה את ידיו וגו׳, פי׳ רשי׳ בעין יפה בשתי ידיו, ימין ושמאל, שיצליח גם בעניני הגוף, בחיי עולם עובר; וגם בחיי הנפש, החיים הנצחיים; וז״כ: שמע ה׳ קול יהודה, ואל עמו תביאנו לאחר אריכת ימים, ידיו רב לו, כי איננו מספיק לו חיי עוה״ז בהצלחה, כי אם גם בעוה״ב „ועזר מצריו תהיה” ר״ת „מות”, גם אחרי מות קדושים, יצפה לישועה, ולתחיה.

יד) ותשק ערפה לחמותה, ורות דבקה בה „ורות” בגמטרי׳ „ברית” שבאתה להתגייר.

גמרא יבמות מז׳ איתא ת״ר: גר שבא להתגייר וגו׳, ומודיעין אותו עונשין של מצות וגו׳ וכשם שמודיעין אותו ענשו של מצות, כך מודיעין אותו שכרן; אומרים לו: הוה יודע, שעוה״ב אינו צפון אלא לצדיקים וגו׳; ופירשתי פסוק בתהלים: מה רוב טובך, אשר צפנת ליראיך, צפנת

עפ"י מה שאמרו רבותינו בפסחים נ"ד, ב': שלשה דברים עלו במחשבה להבראות ואם לא עלו ידין הוא שיעלו ואחד מהם הוא „על המת שישתכח מן הלב" וכן הננו רואים מעשים בכל יום שנשכח המת מן הלב, אמנם במה דברים אמורים, כשאין דבר המעורר להזכיר את המת, אבל כשיש דבר אחד המעורר את האדם לזכור, אזי מכאובו נגדו תמיד ולא יוכל לשכוח. וזאת אמרה להן נעמי אלו לא אתן הייתי יכולה לשכוח מעט מעט את מכאובי, לא כן עתה בהיותכן נוכח פני תמיד לא אוכל לשכוח ומר לי מאד מכם, והנני יודעת זאת בבירור שבשבילכן מר לי מאד „כי יצאה בי יד ה'" כבר, כמו שדרשו רז"ל במדרש אני מלאה בבנים ובבנות הלכתי וריקם השיבני כי מתו כלן, ובכל זאת שכחתי מכאובי ועתה אינני יכולה לשכוח ובע"כ הוא בשבילכם. ואמרה מכם בלשון זכר ג"כ להגדיל פעולת המרירות כלעיל כתוב ח'. ולכן אף אם כבר גמרתן לבלתי היות לאיש אל נא תרענה לי ללכת עמי יחד!

שואל ומשיב

(יג) הלהן תשברנה — לבלתי היות לאיש, לכאורה דבריה אלה אך למותר, כי מכיון שלהם תעגנה פשיטא שלא תהיינה לאיש ולמה לה להגיד זאת? ותו דכך היתה לה לומר: הלהן תעגנה לבלתי היות לאיש עד אשר גודלו? אל בנותי! ולמה זה סרסה דבריה? כי מר לי מאד מכם. לדברי המפרשים שכונת נעמי היתה לומר להן שלה מר יותר מהמר אשר להן, קשה דהלא יכולות להשיבה אדרבא: לכך הנן הולכות עמה לנחמה מעצבונה ויגונה, ואיך תאמר להן נעמי דברים כאלה שיש עליהם תשובה גלויה?

(טו) שובי אחרי יבמתך. מלות אחרי יבמתך מיותרות הנה כי מדוע לא אמרה בלשון קצר: שובי גם את או שובי עמה או אחריה?

(יד) „ותשנה כו' ותשק ערפה לחמותה" כאן לא החלה נעמי לנשקה, כי בגר שבא להתגייר תהא ימין דוחה ושמאל מקרבת, ובאשר חשבה נעמי אולי רצונה באמת להתגייר וללכת אל עיר אחרת בארץ יהודה, וא"כ הלא תלכנה עוד ביחד עד בואם אל העיר הראשונה מישראל ואז תפרדנה, לכן לא החלה נעמי לנשק לה רק ערפה עצמה, שלא כמחשבות חמותה היו מחשבותיה, ולא רצתה ללכת הלאה נשקה לחמותה והתפרדה ממנה ורות דבקה בה:

יפה וברה

בגמטרי' כתר, תרי"ג מצות וז' דרבנן; אם קבל, מקבלין אותו מיד, ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו; אר' אלעזר, מאי קראה: ותרא, כי מתאמצת היא ללכת אתה, ותחדל לדבר אליה; א"ל: אסור לנו ייחוד, באשר תליני אלין; אסור לנו תחום שבת, באשר תלכי אלך; מפקרינן אתרי"ג מצות, עמך עמי אסור לנו ע"ז, ואלהיך אלהי; ור"ת שובי — שבת ועבודה זרה, באיסור יחוד;

ותחדל לדבר אליה, שמות: אליה, רמז לגמרא שם: אמר ר' אבוה: כמה חביבין גרים לפני המקום, כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה הכ' אותה לנעמי,

(טו) „ותאמר" עתה נודע לה כי מה שאמרה רות בתחלה „נשוב לעמך" היתה כונתה לא לחיות כגר תושב, רק להתגייר ואולי אמרה לה כן בפירוש ונכלל במה שכתוב ורות דבקה בה, ומסתמא הדביקות הזאת היתה ע"י דברים שנדברו ביניהם והשמיטם הכותב כי ממילא נבין, וכמו שהשמיט לכתוב מלת „ותלך" אצל ערפה. וכבר כתבנו למעלה שמצוה לדחות את הבא להתגייר ולכן אמרה לה „הנה שבה יבמתך אל עמה" ומסתמא „ואל אלהיה" תשוב לעבוד שם גם את אלהיה, ולפי המבואר אצלנו בשואל כענין, שאף שמצוה בזה"ב לדחות את הבא להתגייר, בכל זאת אסור לומר לו שוב לעבוד אלהיך שעבדת עד עתה, דהיינו את האלילים והגלולים שעבדו העמים בימים הקדמונים, בעוד חשך הבערות כסה ארץ, משום דעבודת גלולים היא אחת מן השבע מצות שעליהן נזהרו גם בני נח. ולכן לא אמרה נעמי שובי גם את או שובי עמה או אחריה, משום דלשון זה משמע: כשם שהיא שבה אל עמה ומסתמא גם אל כמוש אלהיה כן שובי גם את עמה אל עמה ואל אלהיה, והיה זה דומה כאלו היתה אומרת לה מפורש: שובי לעבוד גלוליך. וע"כ בחרה נעמי לשון ערומים ודקדקה בדבריה לאמר „שובי" רק „אחרי יבמתך" אבל אבל לא אחר אלהיה, כי לשוב אל אלהיה אסור גם לך. וכן מצאנו באבינו אברהם, כשנפרד מעל לוט בן אחיו, היה נזהר ג"כ בלשונו לומר לו „הפרד נא מעלי" כלומר רק מעלי הפרד נא אבל לא מאלהי.

שואל ומשיב

(טז) לעזבך לשוב מאחריך. כפל הדברים בכתובים האלה למה? כי המות יפריד ביני ובינך. יפלא דבתחלה אמרה: „כאשר תמותי אמות" ולשון זה משמע שגם במותם לא תפרדנה ותיכף מסיימת שהמות יפריד ביניהן? ותו קשה דהיתה לה לומר בקצרה: „יפריד בינינו" ולאיזה צורך דקדקה לומר דוקא ביני ובינך?

(טז) „ותאמר רות אל תפגעי בי" — אל תפצרי בי ודקדקה לומר בלשון זה, לרמז לה שההפצרה הזאת בנפשה היא וכאלו אמרה אל תהרגיני, כמו ויפגע בו, כי בזה שתפצרי בי לבלתי לכת עמך הוא דומה כאלו תחפצי להרגני, כי גדול המחטיא את חברו יותר מההורגו. ולכן אל תפגעי בי „לעזבך" עגיבה עולמית, כי באופן זה הלא בודאי אשובה אל עמי ואל אלהי, ואפילו לזמן קצר „לשוב" רק „מאחריך" ולא מאחר עמך ואלהיך, דהיינו להשאר בארצך, שבאופן זה אפשר שבשביל חפצי להתראות אתך לאחר זמן אשאר נאמנה לדתך ואלהיך, בכל זאת אל תפצרי בי ואל

יפה וברה

שנאמר ותלכנה שתיהם: ואמרתי דוקא: עד בואנה בית לחם, השוה הכתוב אותה לנעמי, אבל — ויהי כבואנה בית להם. ותהם כל העיר עליהן, שתהיינה שוות, ותאמרנה בניחותא: הזאת, לבד, נעמי, שנשארה בחיים, ובעונות וחט־אים מתו בניה, ואישה: "ותהם" אותיות „המות", ואותה צדקת נשארה בחיים.

אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ וּבַאֲשֶׁר תָּלִינִי אָלִין עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי׃ יז בַּאֲשֶׁר תָּמוּתִי
אָמוּת וְשָׁם אֶקָּבֵר כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִי וְכֹה יֹסִיף כִּי הַמָּוֶת יַפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֵךְ׃
יח וַתֵּרֶא כִּי־מִתְאַמֶּצֶת הִיא לָלֶכֶת אִתָּהּ וַתֶּחְדַּל לְדַבֵּר אֵלֶיהָ׃ יט וַתֵּלַכְנָה שְׁתֵּיהֶם
עַד־בּוֹאָנָה בֵּית לָחֶם וַיְהִי כְּבוֹאָנָה בֵּית לֶחֶם וַתֵּהֹם כָּל־הָעִיר עֲלֵיהֶן וַתֹּאמַרְנָה
הֲזֹאת נָעֳמִי׃ כ וַתֹּאמֶר אֲלֵיהֶן אַל תִּקְרֶאנָה לִי נָעֳמִי קְרֶאןָ לִי מָרָא כִּי־הֵמַר שַׁדַּי

תו"א ותרא כי. בב עג: ותהם כל. בתרא לא.:

○א' במקום ה'

תרגום

לְמִבַת כַּהֲדָא עִם עַמְמַיָא אֲמָרַת רוּת לְכָל אֲתַר דִּי תְּבִיתִי אֲבִית אֲמָרַת נָעֳמִי אִתְפַּקַדְנָא לְמִנְטַר שִׁית מְאָה וּתְלַת עֲסַר פִּקוּדַיָא אֲמָרַת רוּת מָה דְנָטְרִין עַמִּיךְ אֵיהָא נָטְרָא אֲנָא כְּאִלוּ הֲווּ עַמִּי מִן קַדְמַת דְּנָא אֲמָרַת נָעֳמִי אִתְפַּקַדְנָא דְלָא לְמִפְלַח פּוּלְחָנָא נוּכְרָאָה אֲמָרַת רוּת אֱלָהִיךְ הוּא אֱלָהִי׃ יז בַּאֲשֶׁר אֲמָרַת נָעֳמִי אִית לָנָא אַרְבַּע דִּינֵי מוֹתָא לְחַיָּבַיָּא רְגִימַת אַבְנָא וִיקִדַת נוּרָא וּקְטִילַת סַיְפָא וּצְלִיבַת קֵיסָא אֲמָרַת רוּת לְכָל מָה דְתְמוּתִי אֵמוּת אֲמָרַת נָעֳמִי אִית לָנָא בֵּית קְבוּרְתָּא אֲמָרַת רוּת וְתַמָּן אֲהֵא קְבִירָא וְלָא תוֹסִיפִי עוֹד לְמַלָּלָא כְּדְנַן יַעֲבֵיד יְיָ לִי וּכְדְנַן יוֹסִיף עֲלַי אֲרוּם מוֹתָא יְהֵא מַפְרִישׁ בֵּינִי וּבֵינָךְ׃ יח וַתֵּרֶא וַחֲזַת אֲרוּם מְאַלְמָא הִיא לְמֵהַךְ עִמָּהּ וּפְסָקַת מִלְמַלָּלָא לָהּ׃ יט וַתֵּלַכְנָה וַאֲזַלָן תַּרְוֵיהֶן עַד דְּעָלָן בֵּית לֶחֶם וַהֲוָה כַּד עָלָן לְבֵית לֶחֶם וְאַרְגִּישׁוּ כָּל יָתְבֵי קַרְתָּא עֲלֵיהוֹן וַאֲמָרָן הֲדָא נָעֳמִי׃ כ וַתֹּאמֶר וַאֲמָרַת

שפתי חכמים

ואחת לפעולה: נ ק"ל למה אמרה לה דוקא אלו וע"ק למה אמרה איסור תחומים ויחוד שהם מדרבנן אע"ג דאמרו בהאולן מודיעים להם מקלת מלות קלות ומקלת מלות חמורות מ"מ איסורי דרבנן לא מלינו ועוד כשאמרה לה התרי"ג מלות בכלל למה אמרה לה הפרט אף אם נאמר שאמרה דרך כלל מובדלים אנו בתרי"ג מלות ולא פרטה לה מכל מקום השיא למה פרשה דווקא אלו. ונלא' לומר שהסיפור דבריה כך היה ביניהם מתחלה אמרה אם תלך עמי ותרלה לפעמים לשוב אל בית אביך ואל ארץ מולדתך ואנו אסורים לילך בשבת חוץ לתחום אמרה לה באשר תלך אלך כלומר לא אלך בשבת אז אמרה לה אף אם תלך בחול ולפעמים תתעכב בדרך וטרם שיאתך שמא יבא יום השבת ותשבות ביום השבת בשדה יחידה ואסור לנו להתייחד אמר' לה באשר תליני אלין אשמור את עלמי שלא אבא לידי יחוד אז אמרה עכ"פ אם תלך תמיד שמא א"א שתזהר מכל המלות והחוקים שעמנו מובדלים משאר העמים בתרי"ג מלות אמרה עמך עמי ולא אלך תמיד אז אמרה אף אם תלך פעם אחת בשנה ביום איד שלהם והוי כאלו תלך לעכו"ם אמרה אלהיך אלהי כלומר אף אם אלך לא אלך לשם עכו"ם אז אמרה אף אם כוונתך לטובה אם תלך בכל שנה יהי' נראה כאלו לעכו"ם כוונתך וד' מיתות נמסרו לב"ד פי' והם דנים לפי מה שעינם רואות כמו דאמרינן הכל לפי ראות עיני הדיין אז אמרה באשר תמותי אמות כלומר אני אמות בתום וביושר לבבי ואם ידינוני לפי ראות עיניהם הטוב בעיניהם יעשו אז אמרה ואף אחרי מותך שני קברים נמסרו אז השיבה ושם אקבר: ם דקשה לרש"י איך תהום שפי' לכ"פ נעשית הומיה מהומיות בני אדם אבר בהוכה. והא"כ ק"ל והיאך הזדמן לביאתה כל העיר. לכ"פ נתקבלו כו' ומ"ש לקבור אשתו של בועז דק"ל וכל זה למ"ל ומה בא הכתוב להודיענו בזה בנתקבלו בהיותי שם כל העיר אלא בא להודיענו שבו

רש"י

עונשים שהם בא להזור בו יהזור שמתוך דבריה של רות אתה למד מה שאמרה לה נעמי. אסור לנו לצאת חוץ לתחום נ בשבת אמרה לה באשר תלכי אלך. אסור לנו להתייחד נקבה עם זכר שאינו אישה אמרה לה באשר תליני אלין. עמינו מובדלים משאר עמים בתרי"ג מלות עמך עמי. אסור לנו עבודת כוכבים אלהיך אלהי. ארבע מיתות נמסרו לב"ד באשר תמותי אמות. שני קברים נמסרו לב"ד אחד לנסקלין ונשרפין ואחד לנהרגין ונחנקין אמרה לה ושם אקבר: (יז) כה יעשה ה' לי. כאשר התחיל להרע שילאה בו ידו להמית אישי ולירד מנכסי: וכה יוסיף. אם יפריד ביני וביניך כי אם המות: (יח) ותחדל לדבר אליה. מכאן אמרו אין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו: (יט) ותלכנה שתיהם. אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקב"ה כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה אותה הכתוב לנעמי: ותהום כל העיר. נעשית הומיה כל העיר כולם ם נתקבלו לקבור אשתו של בועז שמתה בו ביום: הזאת נעמי. הה"א נקודה חטף מפני שהיא בתמיה הזאת נעמי

ברטנורה

עתה כי אמנם כי גואל אנכי וגם יש גואל קרוב ממני אמר הקב"ה דאי אני גואל כי עלי המלאכה לגמור ולגאול ולהופיע את בני אבל גאולה המוטלת עלי היא רחוקה כי כשאני גואל יהיה אם ישראל יהיו רשעים ולא יהיה בהם זכות ליגאל הנה אעשה למען שמי אבל יש גאולה אחרת קרובה מהגאולה שלי שהוא שאעש' בזכות ישראל אם ישובו בתשובה שאות' גאולה אפשר שתהיה בכל יום כמ"ש היום אם בקולו תשמעו ולכן ליני הלילה ר"ל שב עתה בגלות כמו שאתה יושב והיה בבקר והיה לך הגאולה שתלא מהגלות שהיא לילה: אם יגאלך טוב יגאל. ר"ל אם תעשה שיהיה זה הבוקר בתשובה ומע"ט אז יהיה הגאולה קרובה. ואם לא כו' וגאלתיך אנכי בהכרח הוא שאגאלך בשביל השבועה שיש לי ואעשה למען שמי אבל לריך שתישן בגלות עד הבקר

אבן עזרא

זרה רק לא אפגע אדם ובמקומה אפרשנה: עמך עמי. לעולם לא אעזוב תורת ישראל וייחוד השם: (יח) מתאמצת. מבנין התפעל: (יט) ותהם. מבנין נפעל מפעלי הכפל: הזאת נעמי. כי אלימלך ואשתו היו מגדולי ישראל: (כ) אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא. אע"פ שהוא כתוב באל"ף בא כדרך בעלי הה"א הנעלם בסוף אל"ף מרא תחת ה"א וכמוהו כעגלה דשא על דעת ר' יהודה ולפי דעתי הנועם דבר תענוג והמר הפך תענוג והנועם הוא המאכל הוא

שיאיר למען שמי והגאולה שיהיו ראוים ישראל ליגאל בזכות מעשיהם שאמר עליה אם יגאלך טוב כבר היה להם זאת הגאולה כמ"ש חז"ל פרק חלק אמר ר' הלל אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה וכו' הכונה שאמרו אין להם הוא לו' שלא יבא משיח בזכותם שאותם שהיו ראוים שיבא בזכותם כבר בא להם בימי חזקיהו שהי' צדיק ובזכותו עשה הקב"ה תשועה בימיו כמ"ש ויצא מלאך ה' וגו' ואע"פ שהאיר להם הבוקר אחר כן חזר להעריב עד שיבא הבקר שיאיר להם הקב"ה שבזה לא יהיה עוד ערב וזה רמוז לנו בפסוקים ואני אמרתי אגלה אזנך לאמר וגו' אם תגאל גאל ואם לא הגידה לי אמר הקב"ה לישראל בא' משני פנים אפשר שתגאל אי בשביל מעשיך הטובים או אע"פ שתהיה מעשיך רעים תגאל למען שמי ואם יגאלך הטוב שלך אדע שאין אתה צריך לגאולתי וז"ש ואדעה כי אין זולתך לגאול הכונה כי הגאולה שאפשר בתעשה מלבד הגאולה שלך שהיא גאולתי איננה צריכ' כי גאולתי היא אחר גאולתך וז"ש ואנכי אחריך והשיב ישראל ואמר אנכי אגאל ואמר הקב"ה דע שזאת הגאולה שאני רוצה היא גאולה שלימה שלא ישובו עוד בגלות וז"ש ביום קנותך את השדה מיד נעמי וגו' להקים שם המת על נחלתו ר"ל שמו של הקב"ה שאינו מתנהג עתה עם גבורותיו והוא כיבן אני רוצה שיקום על נחלתו שהם ישראל כמ"ש כי חלק ה' עמו וגו' וכתיב והיה ה' למלך על כל הארץ וגם זה תמיל כאן ואמר ביום קנותך השדה וגו' שמיום הגאולה ואילך יודע שמו של הקב"ה שהוא א' וישראל גוי א' בארץ וקנית הוא לשון גאולה כמ"ש עד יעבור עם זו קנית והשיב ישראל ואמר שה"א שיעשה מעשים שיגאל בזכותו וז"ש לא אוכל נגאול לי לפי שאם תעשה הגאולה בזכותי יבא כ"כ לרות בעולם שנחלתי תהי' נשחתת וזהו שאמר פן אשחית את נחלתי כמו שמלינו בבן כוזיבא שהיה לו להיות משיח שכן הי' מבית דוד ולא היה יכול להושיע את ישראל ולא נחה עליו רוח ה' לפי שישראל אכלו כבר את זכותם

י ה ו א ש

וועל איך גיין, און וואו דו וועסט נעכטיקן, וועל איך נעכטיקן; דיין פאָלק איז מיין פאָלק, און דיין גאָט איז מיין גאָט. 17) וואו דו וועסט שטאַרבן, וועל איך שטאַרבן, און דאָרטן וועל איך באַגראָבן ווערן. זאָל מיר גאָט טון אַזוי און נאָך מער! נאָר דער טויט וועט פאַנאַנדער־שיידן צווישן מיר און צווישן דיר.

18) און זי האָט געזען, אַז זי האַלט זיך פעסט צו גיין מיט איר, און זי האָט אויפגעהערט זי אָפּצורייידן. 19) און זיי זיינען ביידע געגאַנגען ביז זיי זיינען געקומען קיין בית־לחם. און עס איז געווען, ווי זיי זיינען אָנגעקומען קיין בית־לחם, אַזוי האָט די גאַנצע שטאָט געטומלט מיט זיי, און (די ווייבער) האָבן געזאָגט: איז דאָס נעמי? 20) האָט זי צו זיי געזאָגט: איר זאָלט מיך ניט רופן נעמי, רופט מיך מרה, וואָ־

י פ ה ו ב ר ה

(כ) ותאמר אליהן. שמות: אל אדני, כי די היה בפסוק: ותאמר: אל תקראנה לי נעמי; אבל הכונה הזכירה שמות הללו, בהודאה להקב"ה על חסדו, שעשה עמה, ששבה לא"י, קראן לי מרא, כי המר אותיות מרה שם זה מצאנו בתורה: ויבואו מרתה, ולא יכלו לשתות מים, על כן קרא שמה מרה: ע"כ אמרה היא: קראן לי מרא, ולא מרה; אמנם ברמז יש לפרש „על כן" בגמטרי' „נעמי" קרא שמה מרה, כי מרים הם ימיה, וקורותיה, כי המר שדי-לי מאד ר"ת למשה, ויורהו ה' עץ, וימתקו המים; ובמ"ר שם: בו"ד במתוק מרפא את המר, אבל הקב"ה אינו כן, במר מרפא המר, כי יסורין ממרקין העונות ותשובה מאהבה מהפך הזדונות לזכיות: והנביא אמר: כי רע ומר עזבד את ה'; וחטא עזיבת ארץ הקדושה, ללבת משם לחוץ לארץ, היה צריך כפרה; ומה שגרם מיתה לאלימלך, ולמחלון, ולכליון, גרם לנעמי יסורין, במר מרפא המר;

ורש"י פ' על הפסוק: ואל שדי יתן לכם רחמים, מי שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די, ע"כ אמרה נעמי: כי המר שדי לי מאוד, על כן קרא שמה מרה, וימתקו המים.

אני מלאה הלכתי ר"ת „האם"; אם הבנים שמחה ר"ת „אשה" רמז למה שאמרו: אין אשה אלא לבנים; ובמדרש רבה: וה' ענה בי, ושדי הרע לי, ד"א: ה' ענה בי, כל עניניו לא היה אלא בי, לפי שבעוה"ז וה' ענה בי; אבל לע"ל מה כתיב: וששתי עליהם להטיב אותם (ירמיה לב'); ובמתנות כהונה דחק עצמו לפרש, לסיים בדבר טוב: וברוך, החוגן לאדם דעת שמצאתי פי' לדברי המדרש כי אמרינן במשנת ברכות חייב אדם לברך על הרעה, כשם שהוא מברך על הטובה, על כן אמרה נעמי: וריקם השיבני ה' במדת הרחמים שאינו פוגע בנפשות תחלה, לקח נפשות ביתה, והונה ורכושה, אמנם כן אמרו בגמרא ברכות: רבי חביבין עליך יסורין, אמר: לא הן, ולא שכרן; כן גם היא אמרה: למה תקראנה לי נעמי, שיהיה צורך לי לסבול כל הרע, למען אזכה אח"ב לע"ל בעוה"ב, וה'

תהרגיני כי לא אוכל להפרד ממך אפילו רגע אחד. והוסיפה לבאר דבריה אל „כי" אם „אל אשר תלכי אלך" ביום, כדרך ההולכים בדרך שאינם הולכים רק ביום, כמו שאמרו בפסחים (ב', א') לעולם יכנס אדם בכי טוב וכו' „ובאשר תליני אלך" בלילה, כלומר אם אהיה עמך תמיד בין ביום ובין בלילה, אז „עמך" יהיה „עמי" בדברים שבין אדם לחברו „ואלהיך" יהיה „אלהי" במצות שבין אדם למקום, משא"כ בשתתפרדי ממני לא יוכל היות עוד עמך עמי ואלהיך אלהי, כי לא יהיה לי מורה דרך ה':

(יז) ולבל תשיבנה נעמי: מה תעשי אחרי מותי, הלא אנכי כבר זקנתי כלומר דעי לך כי כל כך אני תלויה בך עד שאם תמותי את תיכף „אמות" ושבתי ואת הנך מלאה כח עולמים, הוסיפה רות להגיד לה „באשר תמותי" כלומר דעי לך כי כל כך אני תלויה בך עד שאם תמותי את אמות גם אני מיתת הנפש, ככל הרשעים שעוד בחייהם קרואים מתים. ולמען לא תחשדנה נעמי, שלכן היא אומרת שבמות נעמי תמות גם היא, מפני שבדעתה לשוב אז לארצה ומולדתה, אבל אלו תשאר בארץ יהודה גם אז לא תמות מיתת הנפש, הוסיפה לומר „ושם אקבר" כלומר אף ששם בארץ ישראל אקבר ולא אצא ממנה לעולם, בכל זאת אהיה חשובה כמתה, ולאמת את דבריה קפצה ונשבעה או אפשר שהתפללה לה' ואמרה „כה יעשה ה' לי" שלכל הפחות אקבר שם בארץ הקדושה ולא אצטרך לצאת ממנה, כי לזה צריכין סייעתא דשמיא, כמו שאמרו רגלוהי דבר נש ערבין ביה לאתר דמתבעי, מן השמים, תמן מובילין יתיה, ולכן התפללה לה' שכה יעשה „וכה יוסיף" שעוד יוסיף להטיב עמי „כי המות יפריד" שהמות יעשה פרוד בינינו, אבל „ביני ובינך" שאנכי אמות תחלה, ואז יעשה המות פרוד בינינו, כי אנכי אמות ואת תחיי, באשר את יכולה לחיות גם בלעדי, משא"כ אם תמותי את תחלה לא יפריד כלל המות בינינו, כי אינני יכולה לחיות בלעדך, ובאותו רגע שתמותי את אמות גם אני. ואחרי שכל כך נפשי וחיי קשורה בך אל תפגעי בי עוד.

והנה רבותינו ז"ל דרשו ביבמות (מ"ז, ב) שכל דברי רות בכתובים האלה, היו תשובותיה שהשיבה לנעמי על פרטי דיני ישראל שהציעה לפניה וכמו שהביא רש"י ז"ל בפירושו. וכבר תמהו המפרשים: א) מה ראתה נעמי לפרוט לה רק אלה המצות: תחומין, יחוד, כלל תרי"ג מצות, ע"ז וארבע מיתות? ב) הלא גם אלו בין התרי"ג מצות הם ולמה יצאו מן הכלל? ג) איך אמרה אסור לן עכו"ם, והלא גם לב"נ אסור ע"ז, דהא ע"ז היא אחת מהשבע מצות שנצטוו בני נח?

ומה שנראה לי לומר בזה הוא, שנעמי לא הגידה לרות רק דברים כאלה שאפשר לרות לטעות ממעשי נעמי ולחשוב שמותרים הם. והיינו: שרז"ל אמרו במדרש: „ותלכנה בדרך אר"י שעברו על שורת הדין והלכו ביום טוב" ולכן לבל תטעה רות לחשוב שהותר הדבר אמרה לה נעמי „אסור לן תחום שבת" והשיבה רות „באשר תלכי אלך!" עוד אמרו במדרש שם: „ד"א ותלכנה בדרך שהוצרה עליהן הדרך שהלכו ביחף" ולדעתי ביאור דבריהם הוא, שהיה קשה להם לשון ותלכנה בדרך, דמאי קמ"ל

בזה כותב המגילה ומתרץ שלהורות בא שרק הן בלבדן הלכו בדרך, היינו שהדרך הכבושה לרבים הוצרה עליהן מפני שהלכו ביחף והיו בושים ללכת בדרך שבה הולכים כל העוברים ושבים, לכן נטו מדרך המלך והלכו בדרך היחיד, בארחות עקלקלות שאין רבים מצויים שם. והואיל כי כן אם פגע בהן איש היה יחוד גמור ולבל תטעה אמרה נעמי „אסור לן יחוד" והשיבה רות „באשר תליני אלין!" ובאשר ידעה נעמי שמעולם לא ראתה רות אותה מקיימת המצות התלויות בארץ וכדומה, לכן לבל תחשוב רות שיותר מאלה המצות שראתה בבית אלימלך לא נצטוו בני ישראל, אמרה לה נעמי „מפקדינן תרי"ג מצות" והשיבה רות „עמך עמי!" וכבר אמרו רז"ל בכתובות (ק"י, ב') „כל הדר בחו"ל כאלו עובד ע"ז והביאו ראיה מדוד מלך ישראל. ומסתמא מסורת קדומים היתה זאת ביד דוד, ולכן אפשר שגם נעמי הסיחה לפי תומה בשבתה בארץ מואב, כי היא דומה כעובדת ע"ז ובעבור זה חששה עתה, פן תחשוב רות שמותר לעבוד ע"ז בשתוף והראיה שנעמי עבדה ג"כ בשתוף, שישבה בחוצה לארץ ועבדה גם אלהי השמים, וע"כ אמרה „אסור לן ע"ז", לגמרי ואפילו בשתוף שהותר לבני נח, לנו ב"י אסור. והשיבה רות „ואלהיך אלהי!" ולמען לא תטעה רות לחשוב שכל התרי"ג מצות לא נתנו רק לצורך חברת המדינה וקשר הלאום ולכן כשאין איש רואה ויודע הותר לעשות כל מה שהלב רוצה, ובפרט בחוץ לארץ הכל צריכים להתנהג כמנהג המדינה שבה הם יושבים, כדעת רוב המתפרצים היום, אמרה לה נעמי „ארבע מיתות נמסרו לב"ד" כלומר הארבע מיתות עצמן נמסרו לב"ד אבל דין ארבע מיתות לא נמסרו ולא בטלו לעולם, (סנהדרין ל"ז, ב', ויעויין סוטה ח', ב' ובמדבר רבה פי"ד) והשיבה רות „באשר תמותי אמות!" ולמען תדע רות שלא כל המצות שוות וישנן קלות וחמורות אמרה לה ששתי קברות נמסרו לב"ד ואמרו בסנהדרין שהם למען לא יקברו רשע חמור אצל רשע קל וא"כ מוכח מזה שישנן עבירות קלות וחמורות!

שואל ומשיב

(יח) כי מתאמצת היא. „התאמצה" היה לו לכתוב: (יט) עד בואנה בית לחם ויהי בבאנה בית לחם. למה לא אמר בלשון קצר: „ותלכנה שתיהן ותבאנה בית לחם ותהם כל העיר עליהן"? ותו למה הוצרך כלל כותב המגלה לספר לנו חליפת הדברים שבין נעמי ובין נשי בית לחם? הזאת נעמי. יפלא וכי כך היא המדה לזרות מלח על פצעי לב אשה קשת רוח ומסובלת ביסורין? וכי כן הוא מדת דרך ארץ להזכיר ולומר לאיש שירד מנכסיו את כבוד עשרו לפנים ולתמוה על עניו? הלא בזה יגדילו מכאובו שבעתים! ואיך יעשו כל בנות העיר עול כזה?

(יח) „ותרא". שמעתי בשם הגאון האזולאי זללה"ה, ביאור נחמד, עפ"י דרך הדורש, בכתוב הזה והוא: בב"מ כ"ד, א, מסופר בר"ש בן לקיש שבראותו בפעם הראשונה את ר' יוחנן רוחץ בירדן קפץ אבתריה ואח"כ כשקבל כבר על עצמו ללמוד „בעי למהידר ולאתויי מאניה ולא מצי" ופירש"י שם: „דלא יכול למקפץ כבראשנה, דמשקבל עליו עול תורה תשש

כחו" ומספר כותב המגילה שכן קרה גם עם רות, כי מתחלה היתה הולכת בשוה עם נעמי מבלי שום התאמצות, אבל אחר שקבלה על עצמה עול תורה מיד תשש כחה ולא היתה יכולה עוד ללכת בשוה עם נעמי ובכל פעם היתה צריכה להתאמץ ולהתחזק. וזהו שאמר „ותרא נעמי כי מתאמצת" לא אמר כי התאמצה רק מתאמצת להורות שבכל פעם היתה מתאמצת „היא" רות „ללכת אתה" בשוה; ומזה אות נאמן שקבלה על עצמה דת ישראל בלב תמים, לכן „ותחדל לדבר אליה". ונכון הוא מאד בדרך דרוש:

(יט) „ותלכנה שתיהם" במהירות ובחוזק כזכרים „עד בואנה בית לחם" ולא עמדו לנוח ולהנפש בכל הדרך הרב הזה, כי נחפזות היו לבא לארץ הקדושה. ומכאן מתחיל כותב המגלה שמואל החוזה, לספר ענין חדש, והוא ודוי נעמי שהתודתה בבואה בית לחם, למען יהיה הענין הזה תוכחת מוסר לשאול המלך, הרודף אחד דוד להורגו, בכדי להשאר על ממלכתו ביד חזקה, כמו שבארנו בפתיחתנו, שרק לתכלית זה כתב את הפרשה הזאת, והכתובים האלה הם כעין סיום הפרשה והיוצא ממנה, והוא: ידוע כי בשוב איזה איש אל העיר שכבר יצא ממנה ימים רבים, הוא יכיר תיכף את בני העיר שידע בטרם צאתו, כולם בשם יקרא תיכף בהביטו עליהם, והם לא יכירוהו תיכף עד אשר יתבוננו בו זמן מה. סבת הדבר היא פשוטה: כי באשר הוא יודע שאלה האנשים נמצאים בעיר הזאת, לכן כאשר רק ישים עינו עליהם יתעורר כח זכרונו להכירם ולקראם בשם, משא"כ בני העיר שכבר הסיחו דעתם ממנו ולא יעלה על דעתם כלל שהוא בא העירה, לכן לא יכירוהו תיכף עד שיתמהמהו זמן מה להסתכל בו ולהזכר מי הוא, ולפעמים יקרה שמסתכלים בו איזה זמן ובכל זאת אינם יכולים להחליט כי הוא איש פלוני, וכמשתאה יאמרו לו בלשון שאלה, בהסתכלם בפניו: „האין אתה איש פלוני?" ומספר הכתוב שכן היה גם עם נעמי, כי „ויהי כבאנה בית לחם ותהם כל העיר עליהן", כי רשמי פני נעמי הפליאו את כל בנות העיר. כל אחת ואחת בהשקפתה הראשונה על שתי ההולכות נצבה כמו נד לזכור מי הן ואנה ראתה אותן, ובתמהון הביטו פעם על נעמי ופעם על רות חליפות אולי תוכלנה להכיר אחת מהן, כי כן הוא דרך הטבע להסתכל בשתיהן, ואחר שהסתכלו בתמהון זמן מה „ותאמרנה הזאת נעמי" שאלו אותה בניחותא אם באמת היא נעמי, כי לא היו יכולות להחליט שהיא נעמי, באשר מלבד הזקנה שקפצה עליה בדרך הטבע בזמן הזה, עוד גם הרעות והצרות שעברו עליה שנו פניה וגם לא היו יכולות לשער שנעמי תבא במצב כזה, ובעבור כל אלה לא הכירו אותה בהחלט. ויוכל היות שלזה כונו רז"ל במדרש באמרם: „לשעבר היתה מהלכת באספקטיות שלה, היתה מכסה בבגדי מילתין והיו פניה מאדימות מתוך מאכל ומשתה ועכשיו היא מהלכת יחפה ומכסה בסמרטוטין ופניה מוריקות מן רעבון ואת אמרת הזאת נעמי!" בניחותא, כלומר שהוקשה להם לרז"ל איך לא הכירוה בהחלט ותירצו כי בעבור כל אלה הסבות שלא היו יכולות להעלות על הדעת שכן יהיה אחרית נעמי, שמעשיה נאים ונעימים ואיננה ראויה לעונש כזה, אלו

היית אתה הקורא שם גם כן היית אומר „הזאת נעמי?" בלשון ספק ולא בהחלט, ואין שום פלא מה שלא הכירוה בנות בית לחם.

(כ) „ותאמר להן". נעמי בשמעה המית בנות העיר האומרות „הזאת נעמי" לא הבינה כי מאשר לא תכירנה בהחלט תשאלנה בניחותא אם היא נעמי? ולכן חשבה שבתמיה אומרות ככה, והיינו שכבר ידוע שלכן קראוה נעמי, מפני שמעשיה היו נאים ונעימים, וחשבה שהם מתמיהות עצמן על דרכי השי"ת איך עשה כן לנעמי? כאומר זו תורה וזו שכרה? וכבר שנינו באבות פ"ד מ"ה „כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי" ולכאורה תמוה איך יתכן חלול השם בסתר, עיין תוי"ט שם, ומבארים המפרשים שיתכן באדם המתחסד לעיני כל ומוחזק לצדיק גמור בעיני הבריות ובסתר הוא עושה כל תועבה שלבו חפץ וא"כ בשעה שהקב"ה משלם לו כרשעתו וכל העם מהרהרים אחר מדותיו של הבוי"ת ואומרים הצדיק אבד בצדקו, הרי האיש ההוא חלל שם שמים בסתר, כלומר במעשיו שעשה בסתר הנהו מחלל השם. עיין בתפא"י שם אות כ"ה. וגם נעמי בשמעה המית בנות העיר ובחשבה שעל משפטי ה' הן תמהות וא"כ הלא שם שמים מתחלל על ידה, פחדה לבל, „יפרעו" ממנה בגלוי ולכן אמרה להן „אל תקראנה לי נעמי" אף אם לא אגיד לכן אין אתן צריכות לקרוא אותי נעמי על שם מעשי, ואדרבא קראן לי „מרה" כי מסתמא מעשי מרים, והראיה „כי המר שדי לי מאד" ובודאי לא עביד קוב"ה דינא בלא דינא! כל זה הייתן צריכות לקרוא אותי אף אלו לא הגדתי לכן מאומה רק בראותכן מצבי האמלל ומכש"כ כאשר אגיד לכן גם מעשי וחטאי שבגללן באו עלי כל התלאות האלה, כאשר תשמעו.

שואל ומשיב

(כא) אני מלאה הלכתי. הלא כבר אמרה כי המר — לי מאד ולמה כפלה דבריה? ותו דמלת אני מיותרת לכאורה	דמה היה מקרא חסר אלו אמרה „מלאה הלכתי"?

(כא) „אני מלאה". ידוע הוא שבמדה שאדם מודד מודדין לו. הוא מצווה ועומד שבעשותו חיל אל יאמר בלבו שכחו ועצם ידו עשו לו את כל הכבוד הזה, רק יזכור את ה' הנותן לו כח לעשות חיל, כי שקר הסום לתשועה ואם ה' לא יבנה בית שוא יעמול האדם לפיהו ומאומה לא ישא בעמלו. ולכן אם ישכח האדם את הכלל הזה והתברך בלבבו להשתחות לאליל כספו וזהבו, כי יאמר שידיו עשהו בכחו וגבורתו, היושב שמים ישחק עליו ויביא יומו אשר בו פתאם יבוא אידו לשלול ממנו כל קניניו שבטח בהם, למען ידע מעתה שזה שיש לו אינו שלו! והאפ"י מבאר בזה דברי איוב, ל"א, כא־כה, כי בראותו את שברו התאונן, לפני רעיו, על ה' אלהיו מדוע עשה לו ככה: „אם שמתי זהב כסלי ולכתם אמרתי מבטחי? אם אשמח כי רב חילי" האם הנני שמח בעת רב חילי? „וכי כביר מצאה ידי כו' ויפת בסתר לבי" האם נפתה לבי בסתר „ותשק" מלשון „ועל פיך ישק כל עמי „ידי לפי"? האם נפתה בסתר לבי לחשוב שהיד מפרנסת

לִי מְאֹד׃ כא אֲנִי מְלֵאָה הָלַכְתִּי וְרֵיקָם הֱשִׁיבַנִי יְהוָה לָמָּה תִקְרֶאנָה לִי נָעֳמִי
וַיהוָה עָנָה בִי וְשַׁדַּי הֵרַע־לִי׃ כב וַתָּשָׁב נָעֳמִי וְרוּת הַמּוֹאֲבִיָּה כַלָּתָהּ עִמָּהּ הַשָּׁבָה
מִשְּׂדֵי מוֹאָב וְהֵמָּה בָּאוּ בֵּית לֶחֶם בִּתְחִלַּת קְצִיר שְׂעֹרִים׃ ב א וּלְנָעֳמִי מְיֻדָּע
מודע קרי לְאִישָׁהּ אִישׁ גִּבּוֹר חַיִל מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ וּשְׁמוֹ בֹּעַז׃ ב וַתֹּאמֶר רוּת
הַמּוֹאֲבִיָּה אֶל־נָעֳמִי אֵלְכָה־נָּא הַשָּׂדֶה וַאֲלַקֳטָה בַשִּׁבֳּלִים אַחַר אֲשֶׁר אֶמְצָא־חֵן

תרגום

לְהוֹן לָא תֶהֶוְיָין קָרֵן לִי נָעֳמִי קְרוּ לִי מְרִירַת נַפְשָׁא אֲרוּם אַמְרִיר שַׁדַּי לִי לַחֲדָא׃ כא אֲנִי אֲנָא מַלְיָא אֲזָלִית מִבַּעֲלִי וּמִבְּנַי וְרֵיקָנְיָא אֲתִיבַנִי יְיָ מִנְּהוֹן לְמָא דֵין אַתּוּן קָרֵן לִי נָעֳמִי וּמִן קֳדָם יְיָ אִסְתְּהִיד לִי חוֹבְתִי וְשַׁדַּי הַבְאִישׁ לִי׃ כב וַתָּשָׁב וְתָבַת נָעֳמִי וְרוּת מוֹאֲבִיתָא כַּלְּתַהּ עִמַּהּ דִּי תָבַת מֵחֲקַל מוֹאָב וְאִינוּן אֲתוֹ בֵּית לֶחֶם בְּמֵעֲלֵי יוֹמָא דְפִסְחָא וּבְהַהִיא יוֹמָא שָׁרִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִחְצַד יָת עוּמְרָא דַּאֲרָמוּתָא דַּהֲוָה מִן שְׂעוֹרִין׃ ב א וּלְנָעֳמִי וּלְנָעֳמִי אִשְׁתְּמוֹדַע לְגַבְרָא גְּבַר גִּבָּר תַּקִּיף בְּאוֹרַיְתָא מִן יְחוּס אֱלִימֶלֶךְ וּשְׁמֵיהּ בּוֹעַז׃ ב וַתֹּאמֶר וַאֲמַרַת רוּת מוֹאֲבִיתָא לְוַת נָעֳמִי אֵיזִיל כְּעַן לַחַקְלָא וְאֶבְנוֹשׁ

רש"י

שרגילה לצאת בכלים ע ובפרדים חזיתם מה עלתה לה על אשר יצאתה לחוצה פ לארץ: (כא) מלאה הלכתי. בעושר ובנים. דבר אחר שהיתה מעוברת: ענה בי. העיד עלי שהרשעתי לפניו. ד"א ענה בי מדת הדין כמו (הושע ה') וענה גאון ישראל: (כב) בתחלת קציר שעורים. בקצירת העומר צ הכתוב מדבר: (א) מודע. קרוב בן אחיו של אלימלך היה. אמרו רז"ל אלימלך ושלמון ואבי בועז ופלוני אלמוני הגואל ואבי נעמי כולם בני נחשון בן עמינדב היו ולא הועילה ק להם זכות אבותם בצאתם מארץ לחוצה לארץ: (ב) אלכה נא השדה. לאחד משדות אנשי העיר אחרי אחד מהם אשר אמצא חן בעיניו שלא יגער בי:

שפתי חכמים

ביום מתה אשתו של בועז ואין הלדיק מת עד שבא אחר במקומו ובמסכת ב"ב פרש"י להשמועינן אתא שהקב"ה מקדים רפואה למכה ויש לו לאדם לבטוח בהקב"ה: ע פירוש כמו עגלות צב: פ אבל אין לפרש משום לרות עין כי אין לה רשות ליתן בלתי רשות בעלה וא"כ לא חטאה בזה ולמה נענשה אלא על שיצאת לח"ל וא"ת הרי הותר לילך לח"ל מפני הרעב כדלעיל י"ל הייני באיש אבל באשה הבעל מחויב לפרנסה שם כי אין מוציאים האשה מא"י לח"ל אפי' מנוה רע לנוה טוב ואפ"ה יצאת לכך נענשה: צ דק"ל הל"ל בתחלת קציר ומנ"מ אם קציר בשורים אם קציר חטים. לכ"פ בקצירת העומר כי' פי' והעומר בא מן השעורים: ק פי' איתא בפרק המוכר את הספינה ופליג אמדרש רבה ונדרש רות הנעלם דסברי דלא נענש אלא מפני לרות עין כדפי' רש"י לעיל ורש"י אין כוונתו פה לפרש למה נענש רק להביא

ואלקטה בשבלים אחר אשר אמצא חן בעיניו .

אבן עזרא

המתוק: (כא) מלאה. בנים וממון: וה' ענה בי. יש אומרים מגזרת לענו' מפני ולפי דעתי שהוא מגזרת לא תענה ברעך כעע' תחדש עדיך נגדי: ושדי הרע לי. כמו נגע וכמוהו ובורא רע או הרע לי על מעלי או על דרך לשון בני אדם דבר הכתוב והוא הנכון: (כב) ה"א השב'. ה"א הדעת כמו הנמצא פה: וטעם ותשב נעמי. פעם אחרת לדבק הזמן שבאו בתחלת קציר שעורים בעבור לקוטי רות: (א) מודע. קרוב ידוע. כמו ומודע לבינה תקרא: לאישה. מאת אישה והנה הלמ"ד כמו אמרי לי אחי הוא: בועז. אמרו רבותינו ז"ל שהוא אבצן שהיה שופט את ישראל: (ב) אחר אשר אמצא חן בעיניו. י"א כי הוי"ו שב אל בועז הנזכר והטעם אולי יהיה ולפי דעתי שהוי"ו שב אל בעל השדה ואם לא

ברטנורה

זכותם בימי חזקיה כמ"ש במאמר רז"ל וכיון שאין להם זכות אם לא היה הקב"ה עושה למען שמו הגדול היו ראוים שיפרע מן הרשעים כמ"ש וברוח פיו ימית רשע ובהיות שרובם היו כולם מתים והיתה נחלה נשחתת וז"ש לא אוכל לגאול פן אשחית את נחלתי וכל הדברים הנוגעים בגאולת ישראל נגלו לדניאל ואמר על בן כוזיבא כהם: הפושעים יעמיד מלך עז פנים ומבין חידות והטעם שאמר עז פנים אז"ל באיכה רבתי מה כחו של בן כוזיבא אמרו בשעה שהי' יוצא למלחמ' הי' מקבל אבני בלסטראו' באחת מן ארכבותיו והיתה נתזת ממנו והורג כמה נפשות א"ר יוחנן ר"ע כד הוי לבן כוזיבא אמר דרך כוכב מיעקב אל תקרי כו' זה מלך המשיח ועליו נאמר בדניאל מלך עז פנים ועלם כחו ולא בכחו והכוונה שיעלם ויתחזק כחו של בן כוזיבא אבל לא בכחו של הקב"ה בזה יתגדל שמו כמ"ש כי יד על כס יה וע"ז כשהנו אומרים קדיש אנו אומרים ועתה יגדל נא כח ה' בזה הפסוק יש כ"ה אותיות וצריך י"ד להשלים שם של מ"ב שעתיד למסור למלך המשיח ומה שאמר אח"כ ונפלאות ישחית וגו' הם כל המלחמות והנפלאות שעשה בן כוזיבא ומ"ש והשחית עצומים ועם קדושים הוא מה שאחז"ל שהי' לו ק"ן אלף מטיפי דם באצבעו שנהו לו הכמים עד מתי אתה עושה בעלי מומין בישראל שהיה עושה שישימו האצבע על שלהבת עד שהיה מטיף, ממנו דם לראות אם יש להם גבורה ואותם שלא היו יכולים לסבול לא היה מוליכן עמו למלחמ' ובזה השחית רבים מישראל ועליהם נא' והשחית עצומים ועם קדושים שהיו הולכין עמו למלחמה והקדושים שלא היו יכולין לסבול ומ"ש ועל שכלו והצליח מרמה כמארז"ל על ר"א המודעי שהיה מתפלל על ביתר שלא תחרב ולא היו יכולין לכבשם עד שעשה אותו כותי מרמה והרג בן כוזיבא לר"א המודעי ונכבשה העיר ועל זה אמר והצליח מרמה בידו ובלבבו יגדיל שהיה חושב בלבו שר"א קושר עליו והרגו ומ"ש בשלוה ישחית רבים ר"ל בשלותה שלוה שעשה עם כותי וקבל דבריו השחית העיר שתכבש ועל שר שרים יעמוד בהיות שהוא היה ראוי להיות משיח אם היה זכות לישראל והיה מושל על כל השרים ומחריבם ולא החריב' בשביל שלא נתן לו היכולת ולא היתה נכונה עליו ידו וכחו של הקב"ה ועז"א ובאפס יד ישבר שאם היה לו יד היה מושל על כל השרים ולא היה נכנע והקב"ה הכניעו שלא להשחית נחלתו וכשהתחיל דניאל לדבר בזה הענין אמר ויאמר אחד קדוש מדבר לפלוני המדבר עד ערב בקר וכן כשמגלין לו זה הסוד ברזת אמר סורה שבה פה פלוני אלמוני א"כ נראה שהגאולה שלימה הוא ביד הקב"ה בעצמו כדי שיהא שמו נודע וניכר בין האומות וז"ש גאל לך אתה ר"ל אתה בהיות גואל את שמך התגאל גם אני וז"ש גאל לך אתה את גאולתי כי לא אוכל לגאול אמר ישראל אין בי כח שתהיה הגאולה באופן שאתה רוצה וזו היתה סיבה שלא נחה רוח ה' על בן כוזיבא לפי שלא הי' לישראל זכות והיה צריך שיעשה למען שמו ית' ושיפרע מרשעים ולרחם על ישראל האריך זמן הגאולה עד הבקר שלא יחזור להעריב לישראל ועד שיבא האור שהלם מיד הקב"ה ומלאה הערב והבקר אשר ראית אמת הוא ר"ל שאע"פ שהגאולה של בן כוזיבא שהראיתיך למעלה לא היתה אמיתית הגאולה ביד הקב"ה תהיה שלימה ואמיתית ואם תקשה ותאמר עתה אנו רשעים כמו שהיו בימי בן כוזיבא הצרות שעברו מאז ועד עתה ואותם שעברו הם מרוב עונותינו ומה שאמרו חז"ל אין בן דוד בא עד שיבקש דג לחולה ולא נמצא שנאמר ואז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך וכתיב בתריה ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל כוונת המאמר דע שמעת שאנו בגלות אנו חולים מחולי נהש הקדמוני ומזה נרמז לנו בבן כוזיבא שנמלא כחש באותו ארכובו' אבני בליסטראות להורו' שמה שאמר דניאל עליו ועלם כחו ולא בכחו שלא נמסר לנו כח של הקב"ה בעון שנמלא בישראל שהיה גורם לנו מיתה וצרות וזה החולי עד עתה לא יכול להרפא וזה שמעכב בלא תגיה רוח של הקב"ה על משיח בן דוד שבכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה בכוח ראוי להיות משיח לישראל אם היו מרפאים

רום דער אלמאַכטיקער האָט מיך זייער פאַרביטערט. 21) אַ פולע בין איך אַרויסגעגאַנגען, און ליידיק האָט מיך גאָט אומגעקערט. נאָך וואָס רופט איר מיך נעמי? אַז גאָט איז מיין קלעגער געוואָרן, און דער אַל־מאַכטיקער האָט מיר שלעכטס געטון.

22) אַזוי האָט זיך אומגעקערט נעמי, און איר שנור רות, די מואָב'ערן, מיט איר, די וואָס האָט זיך אומגעקערט פונם פעלד פון מואָב. און זיי זיינען אָנגעקומען אין בית־לחם אין אָנהויב גערשטן־שניט.

ב. 1) און נעמי האָט געהאַט איר מאַנס אַ קרוב, אַ וואוילפאַרמעג־לעכן מאַן פון אלימלך'ס משפחה, וואָס זיין נאָמען איז געווען בועז.

2) און רות די מואב'ערן האָט געזאָגט צו נעמי'ן: לאָמיר גיין, איך בעט דיך, אין פעלד, און איך וועל אויפקלייבן זאַנגען הינטער דעם

יפה וברה

ענה „בי", ר"ת „ברוב יסורים", כמד"א לשון המדרש: אם ענה תענה אותו, ושדי הרע „לי", ר"ת „לסבול יסורים", זה מביא המדרש פסוק בירמיה, שכאן לא יבוא האדם אל עונג, ואל כל הטובה, רק אחר הרע, אשר סובל תחלה; אבל לע"ל מה כתיב: וששתי עליהם להטיב אותם; ואתה אמרת: הטיב אטיב עמך, לא שאסבול רדיפות עשו הרשע, ואח"כ אזכה להצלה גם לישועה, כי אם הטיב, אטיב, וז"כ וששתי עליהם תמיד, להטיב אותם.

ולנעמי מודע לאישה איש ר"ת „מלא" ברכת ה';

ב) אלכה נא השדה בגמטרי' שם שדי; ותאמר לה לכי בגמטרי': שם סלה ובגמטרי': יהיה אדני;

יא) ויען בועז ויאמר לה: הגד הגד לי כל אשר גמטרי' בתר"יג;

ותהי משכרתך שלמה מעם הויה אלהי ישראל בגמטרי' תר"יג כי הקב"ה ואורייתא חד הוא; ובמדרש רבה: אשר באת להסות תחת כנפיו, אמר רב חסא, אשר באת: והכונה עם דברי התוס' ספ"ק דקידושין, שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה דוקא בישראל; ומחשבה רעה דוקא בגוי מצרף הקב"ה למעשה, דילפינן לה מפסוק: מחמת אחיך יעקב, תכסך בושה, שלא מצינו רעה, שעשה עשו ליעקב מעולם בלתי המחשבה שלו, שאמר: יקרבו ימי אבל „אבי" ר"ת גלות: אדום בבל, יון, ואהרגה את יעקב אחי; וכאן עד שלא נתגרייה רות, איך שייך: ישלם ה' פעלך על אשר באת, הא אין הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה בלתי לישראל לבד; אמנם כן אמרו התוס' בכתובות יג': גר קטן, מטבילין אותו על דעת ב"ד, מ"ט: זכיה היא מטעם שליחות, ואין שליחות לנכרי, ותירצו, כיון שעל ידי זה נעשה ישראל, דנין אותו כישראל, ואלו הם דברי ר' חמא: ישלם ה' על אשר באת, וקשה הא לגוי אין שכר על המחשבה טובה; אמנם בתירוצם של התוס' גבי גר קטן שע"י זה נעשה ישראל, דנין אותו כישראל, ניחא: אשר באת, ומיד יש לה דין ישראל, ואלו הם דברי המהרש"א בשבת לא' ואין

וזנה את פי? ומדוע באה עלי כל הרעה הזאת? וזה שאמרה גם נעמי בשמעה שאפשר ששם שמים יחולל על ידה, התודתה לפני בנות לחם באמרה „אני מלאה" כשהייתי מלאה כל טוב „הלכתי" אמרתי בלבי שאני בעצמי ההולכת ועושה חיל, ואשר ע"כ הלכתי ארצה מואב בתקותי „להבנות" בכחי וגבורתי, כספי וזהבי וכל אשר לי, ולעלות על כסא המלוכה על ידי מחשבות אנוש ותחבולותיו ולכן „וריקם השיבני ה'" לענשני על אשר אמרתי בלבבי שאני ההולכת, ועתה „למה תקראנה לי נעמי" הנעי־מים הם מעשי אלה? ולבל תאמרנה נשי בית לחם שרק מקרה הוא ולא בהשגחה פרטית הוסיפה לומר „וה' ענה בי" כאומר ה' הוא עד והעיד עלי כי „ושדי הרע לי" בהשגחה פרטית ולא מקרה הוא.

שואל ומשיב

(כב) ותשב נעמי. הא תו למה לי? המואביה כלתה עמה. למה קראה מואביה, וכן למה הזכיר פה שהיתה כלתה? השבה משדי מואב. מלבד מה שתמוה דמלת השבה מיותרת לגמרי דהא כבר אמר ותשב נעמי ורות כו', עוד יפלא דאיך שייך לשון שיבה על רות שמעולם לא היתה בארץ יהודה?

(כב) אחרי ששמואל החוזה, כותב המגלה, העלה זכרון בספר גם את ודוי נעמי שהתודתה בבואה בית לחם, וסיים בזה את תוכחתו לשאול, למען יראה כי האומר כחי ועצם ידי יעשו לי חיל ישיבנו ריקם, שם עתה פניו אל דואג וסיעתו המפיצים דבת שוא על משיח ה', כמו שכתבנו בפתיחתנו, ולכן שב אל ספורו ומסיים את הפרשה בכתוב הזה שהוא כעין הקדמה אל הפרשה שאחריה ומודיע גודל צדקת רות התמימה באמרו: „ותשב נעמי ורות המואביה" כלומר אף שהיתה מואביה „כלתה" וגם היתה כלתה, וסתם כלה וחמותה שונאות וצוררות הן אשה אל אחותה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל ביבמות קי"ז, א' ובכמה דוכתי; בכל זאת לא הביטה נעמי על שתי הריעותות שהיא מואביה וכלתה „עמה" לקחתה עמה. ואמר שהטעם הוא בזה „השבה" שכלתה זו שבה בתשובה שלמה „משדי מואב" מכל מעשיה בשדי מואב. וכן אמרו רבותינו בילקוט רות בשם הספרי „למה נקרא שמה רות שהיתה מרתתת מן העבירות שבידה" ומזה אות שנפש נקיה וטהורה היתה, שלא בושה נעמי לקחתה להיות עמה אף שמואביה וכלתה היתה ומספר הלאה „והמה באו בתחלת קציר השעו־רים" כי גם זה הוא הקדמת הפרשה השניה, ועיי"ש בכתוב ג'.

שואל ומשיב

ב. (א) ולנעמי. למה הודיע כאן וכן בסוף פסוק ג' שבועז היה קרובו של אלימלך? וכן יפלא למה לא הודיע אף פעם אחת שבעז היה קרוב לנעמי עצמה, הלא לפי דברי חז"ל אבי בעז ואבי נעמי אחים היו? מידע. למה נכתב מידע וקרינן מודע בואו? ואף שאין דרכי לדייק במסתרי הקרי והכתיב, בכ"ז היכא דאיכא למדרש דרשינן:

ב. (א) כבר חקרו המפרשים מדוע לא הלכה נעמי, בבואה בית לחם, אל בעז קרובה וגואלה לבקשו שיושיענה במצבה האומלל והנורא? ובעז גם

הוא, מדוע לא הקדים לצאת לרוחתה ולישועתה, עוד בטרם קראתו נעמי? הלא „כי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו" כתיב! והאריכו בזה כל אחד לפי דרכו וגם אנכי לרגל המלאכה אשר לפנינו אבאר בזה בעזהשי"ת לפי דרכנו והוא: ע"פ מה שבארנו למעלה, שהסבה העקרית ליציאת אלימלך וביתו ארצה מואב, היתה תאות נקמתו שחפץ להנקם בבני עמו על אשר מאסוהו ולא בחרוהו אף לשופט, אפשר לשער, כי בעת ההיא נהפך לב אלימלך וביתו לשנא ולשטום גם את בעז בן אחיו על אשר, בהיותו איש גבור חיל ונודע בשערים, לא השתדל לטובת אלימלך להשיג המשרה בישראל; וביותר עתה כאשר שבה נעמי ומצאה את בעז יושב על כסא שופטי ישראל, — כמבואר בבבא בתרא צ"א, א' דאבצן זה בעז ובמדרש אמרו שממחרת היום שנשא את רות מת וכבר ידענו ממה שכתוב בשופטים י"ב ט־יוד שבשבע שניו האחרונות שפט אבצן את ישראל, ונמצא לפי זה שבאותה העת היה בעז השופט את עמו — חשדה אותו שמלבד מה שלא הרבה בעז להשתדל לטובת דודו, עוד הרבה להרע ולהפר מחשבות דודו אדות המלוכה, ומסתמא גם הוא היה בין המסיתים את העם לבלתי בחור את אלימלך אף לשופט, למען יעלה בידו להגיע אל המשרה הזאת, באחרית הימים, כאשר הוכיח סופו על תחלתו ודבריו היו נשמעים בין העם יותר מדברי שאר המסיתים למאן באלימלך, באשר קרובו הוא. ולפי זה נמצא שבעז היה עיקר הגרם בנזקה הגדול ומצבה המר, כי אלו היה לבבו נאמן לטובת אלימלך אישה, לא היו יוצאים כלל מארצם ולא באו עליה כל התלאות והצרות אשר מצאוה בשדי מואב. ובחשבה כזאת, לא נתן לה לבה לפנות עתה לבקש עזרה מאת האיש אשר, לפי רוח דמיונה, הביא עליה כל מצבה המר, ואף שכבר אמרה שיד ה' עשתה זאת, בכל זה לפי הכלל דמגלגלין חוב ע"י חייב היה הוא הגורם לכל זה.

ועיין בח"א מהרש"א לב"ב צ"א, ב' שמבאר מה שאמרו בגמרא שם „שלכן לא הזמין בעז את מנוח על המאה ועשרים משתאות שעשה בנשואי בניו ובנותיו" מפני שאמר: „כודנא עקרה במאי פרעא לי" שכבר תמהו המפרשים על איש חסיד כבעז שיאמר כן? ומבאר הרש"א שכונת הגמרא היא, שבעז היה סבור שמנוח, בשביל שאיננו יכול לשלם לו לבעז כפעלו ולבקשו גם כן על משתה צאצאיו שלא היו לו, בודאי לא ירצה ליהנות ממנו ולכן חדל בעז מהזמינו, כי למה יזמין חנם את האיש שבודאי לא יקבל ממנו? עיי"ש. וגם בענין נעמי אפשר שבראות בעז את נעמי, השבה משדי מואב בחוסר כל, שלא באה לדרוש לשכנו, הבין היטב כי לבה לא טוב לו וכי בטח תשפוך לו את קתון טובתו על פניו ולכן חדל מעזור לה עד עת מועד, עד אשר ישוב אפה ממנו ותדע כי לא בשלו כל רעתה, כי למה ינסה להטיב עמה בשעה שהוא יודע שהיא ממאנת בעזרתו, והוא ממש כמעשהו עם מנוח, לפי ביאור רבינו הרש"א, שלא הזמינו מפני שידע שמנוח לא יקבל.

וזהו שמספר לנו כותב המגלה „ולנעמי מידע" כלומר לנעמי היה נחשב למידע „ביוד" „לאישה" לקרוב ואוהב בלתי שלם לאישה — וכעין זה עיין בבאורו של הגאון הנצי"ב זללה"ה בהעמק דבר, דברים כא, טו, מה שכתב לבאר הכתוב, והיה הבן הבכור לשניאה ולא נכתב לשנואה — אך באמת גלוי וידוע שהיה אוהב קרוב ומודע נאמן לאלימלך, ולכן קרינן מודע. והשמיט כותב המגלה כאן מה שבעז היה קרובה של נעמי עצמה, מפני שלא בא כלל להודיע יחוס נעמי ואלימלך לבעז רק בא להפיץ אור על מה שיספר אחר זה, שבשביל שבעיני נעמי היה בעז נחשב מידע, אוהב בלתי שלם לאישה, לכן קרה מה שקרה.

והנה ידוע שטבע העניים, המחזירים על הפתחים, לשטום את כל עני זר הבא אל עירם לסבב על פתחי נדיבים, בדמותם שהוא יקפח פרנסתם. וביותר אם העני החדש הזה יש לו איזה קרוב, שהוא מגדולי העשירים אשר בעיר הזאת, כי אז לא יתנוהו העניים להציג כף רגלו על מפתן אחד הנדיבים. ובין העניים, המביטים על כל עני חדש כעל היורד עמם לחייהם, ובין העשירים, המנדבים לכל קשה יום, יאמרו לו: „הלא פלוני העשיר הוא קרובך, שארך ובשרך ומדוע לא תלך אצלו שיפרנסך, המעט לנו יתר העניים שאין להם קרובים עשירים"? ואוי לו להעני הזה אם קרובו העשיר מנגד נגעו יעמוד ויעלים עין ממנו, כי אז באמת יוכל לגוע ברעב ואיש לא יחמול עליו, באשר כל אחד מצטדק לנפשו ויפטור עצמו מפקוח נפש האומלל הזה, אשר „להותו" נתעשר קרובו, בזה שמתאונן ודובר עתק על הקרוב העשיר, האכזרי כעורב, שאינו חס אף על צאצאיו. ומאומה לא יעשה לטובת האומלל הזה אף כאשר יתם לגוע ברעב. אם צדקו העניים והעשירים במעשם זה למותר לנו לשפוט, כי גם בלעדנו יבין כל ישר הולך, שאין זה דרך ה' להעלים עין מעני אומלל בשביל זה שקרובו העשיר יש לו לב אבן, ומצח נחושה! אך, לדאבון לבנו, חזון נפרץ הוא לראות מעשים כאלה ואין לאל ידנו להושיע לאלף בינה את אלה טומטמי הלב החושבים כי בתלונותיהם וצעקותיהם על הקרוב העשיר ישבע העני לחם וילביש מערומיו!

וכבר תמהו המפרשים על נעמי, איך עשתה כזאת, לשלח את רות, שהיתה יפת תאר מאד, במו שדרשו רז"ל על קרא דויקר מקרה, בין קוצרי הדור ההוא, שהיה פרוץ בזמה לפי עדותן של רז"ל, הלא היה לה לחוס על כבוד כלתה, פן יתעללו בה פורצי חק? ולתרץ ככל אלה וכן מה שהערנו בשואל, בא כותב המגלה להקדים הכתוב בזה כמו שנבאר:

„ולנעמי מידע לאישה" לנעמי היה קרוב אחד שהיה נחשב בעיניה לאוהב בלתי שלם לאישה ובעבור זה לא רצתה ליהנות ממנו והוא גם הוא בהבינו זאת לא חפץ להושיט לה יד לעזרה, פן תשיב היא את ידו בבושת פנים. והמודע הזה הוא „איש גבור חיל" מפורסם ושופט בישראל, שזה הוא עיקר סבת התרחקות הלבבות, והוא „ממשפחת אלימלך", ולא אלימלך היה ממשפחתו, כלומר שהוא התייחס תמיד באלימלך דודו, כי

גדול היה אלימלך מבעז, לפנים בטרם צאתו לשדה מואב, כמו שאמרו קטן נתלה בגדול „ושמו" הוא מפורסם ונודע בשיר, הוא „בעז" הידוע בכל ישראל, וכל אלו המעלות הגדילו שברה והוסיפו לה הוה. על הוה, כי מלבד מה שלא תוכל לקבל ממנו עזר בצר לה, עוד איננה יכולה בגללו ללקוט בשדה אחר כאחת העניות, כי מה יאמרו הבריות בראותם אותה חוטפת החררה שהפכו בה עניים אחרים שאין להם קרוב גואל ומודע כבעז? ואז בעת כזאת אשר הצר לה ד' מכל עבריה והגדיל כים שברה, לא הרהיבה בנפשה עוז לבקש מכלתה, שהיא תלך בשדה ללקוט בין הקוצרים, כי חסה על כבוד כלתה, הענוגה בת מלך יותר מעל כבוד עצמה ולכן לא דברה נעמי עם כלתה דבר, רק רות בראותה מצוקת חמותה ובהבינה כי עשרי של בעז הוא אבן נגף לחמותה, שבעבורו איננה יכולה ללקוט בכל העניים, לא יכלה התאפק ולכן:

שואל ומשיב

(ב) ותאמר רות. מדוע לא הלכה נעמי עצמה ללקוט, ואי משום שבושה ללקוט כאחת העניות בו במקום שהיתה לפנים גברת העיר, הלא כבר הגידה באזני כל, כי ריקם השיבה ה' ומדוע בושה? המואביה. יפלא למה קראה מואביה אחר שנתגיירה? אלכה נא. אין נא אלא לשון בקשה ומה בקשה רות? אחר אשר אמצא חן בעיניו. מציאת חן זה למה? הלא מצוה מה"ת היא להניח עניים ללקוט בשדה בין אם ימצאו חן בעיניו, בין לא ימצאו: לכי בתי מדוע מנעה נעמי את הברכה מכלתה ולא אמרה לה: לכי בתי ומצאי חן?

(ב) „ותאמר רות" מדעת עצמה „המואביה" כלומר שרות אמרה אל חמותה בשביל שאני מואביה יוכל היות שלא יכירוני העניים ואף אם יכירוני אפשר שיחשבו העניים שבשביל שמואביה הנני יבוש בי בעז האיש חיל ולא יחזיקני עוד לקרובתו, אחרי מות אישי ומפני זה איננו חפץ לעזרני. ולכן לא יגערו בי העניים ויניחוני להיות כאחד מהם, ואשר על כן „אלכה נא" הנני מבקשך לבל תדאגי ליופיי, כי בטוחה אני שלא תאונה לי רעה, והניחי לי ללכת „השדה" ותראי כי „ואלקטה בשבלים" שלא יגרשוני העניים ותעלה בידי ללקט. ולפי שהיתה מואביה ולא ידעה את החק לישראל המבואר במשנה ו' פ"ה דפיאה: „מי שאינו מניח את העניים ללקוט או שהוא מניח את אחד ואחד לא או שהוא מסייע את אחד מהן הרי זה גוזל את העניים" חשבה שמסתמא, ינהגו גם בישראל כמו בארץ מואב, כי הנערה אשר תמצא חן בעיני בעל השדה או פקידו יניחוה ללקוט ואם לא תמצא חן יגרשוה הלאה וכמנהג בעלי השדות בעתותנו אלו אשר בידם לקרב ולרחק כמו שירצו ולכן אמרה ואלקטה בשבלים „אחר אשר אמצא חן בעיניו". ונעמי בשמעה מכלתה דברי טעם נענעה לה בראשה אבל „ותאמר לה לכי בתי" כי מציאות חן למה לה? אחרי שמצות לקט שוה בכל היא ואין ביד בעל השדה להפלות ולהבדיל בין אוהב לשונא, בין המוצא בעיניו חן לאשר לא ימצא, ולכן לכי בתי ולקטי ואל תדאגי בלל למצוא חן.

בְּעֵינָיו וַתֹּאמֶר לָהּ לְכִי בִתִּי׃ ג וַתֵּלֶךְ וַתָּבוֹא וַתְּלַקֵּט בַּשָּׂדֶה אַחֲרֵי הַקֹּצְרִים וַיִּקֶר
מִקְרֶהָ חֶלְקַת הַשָּׂדֶה לְבֹעַז אֲשֶׁר מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ׃ ד וְהִנֵּה־בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם
וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְהוָה עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ יְהוָה׃ ה וַיֹּאמֶר בֹּעַז לְנַעֲרוֹ הַנִּצָּב
עַל־הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת׃ ו וַיַּעַן הַנַּעַר הַנִּצָּב עַל־הַקּוֹצְרִים וַיֹּאמַר נַעֲרָה
מוֹאֲבִיָּה הִיא הַשָּׁבָה עִם־נָעֳמִי מִשְּׂדֵה מוֹאָב׃ ז וַתֹּאמֶר אֲלַקֳטָה־נָּא וְאָסַפְתִּי
בָעֳמָרִים אַחֲרֵי הַקּוֹצְרִים וַתָּבוֹא וַתַּעֲמוֹד מֵאָז הַבֹּקֶר וְעַד־עַתָּה זֶה שִׁבְתָּהּ הַבַּיִת
מְעָט׃ ח וַיֹּאמֶר בֹּעַז אֶל־רוּת הֲלוֹא שָׁמַעַתְּ בִּתִּי אַל־תֵּלְכִי לִלְקֹט בְּשָׂדֶה אַחֵר
וְגַם לֹא־תַעֲבוּרִי מִזֶּה וְכֹה תִדְבָּקִין עִם־נַעֲרֹתָי׃ ט עֵינַיִךְ בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר־יִקְצֹרוּן וְהָלַכְתְּ

תו"א ותלך ותבא. שבת קיג: והנה בועז. ברכות נד: ויאמר בועז שבת שם: וכה תדבקין שם:

תרגום

בְּשִׁיבוּלִין בָּתַר דִּי אַשְׁכַּח רַחֲמִין בְּעֵינוֹי וַאֲמַרַת לַהּ אֵיזִילִי בְּרַתִּי׃ ג וַתֵּלֶךְ וַאֲזַלַת וַעֲלַת וְכַנְשַׁת בְּחַקְלָא בָּתַר חֲצוֹדַיָא וְאוֹרַע אַרְעֲהָא אַחְסָנַת חַקְלָא דְהָוָה לְבוֹעַז דְמִן יְחוּס אֱלִימֶלֶךְ׃ ד וְהִנֵּה וְהָא בוֹעַז אֲתָא מִבֵּית לֶחֶם וַאֲמַר לַחֲצוֹדַיָא יְהֵי מֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעֲדְכוֹן וַאֲמָרוּ לֵיהּ יְבָרְכִינָךְ יְיָ׃ ה וַיֹּאמֶר וַאֲמַר בוֹעַז לְעוּלֵימֵיהּ דְמַנֵּי רַב עַל חֲצוֹדַיָא לְאֵי דֵין אוּמָּה רִיבָא הָדָא׃ ו וַיַּעַן וַאֲתֵיב עוּלֵימָא דְאִתְמַנָּא רַב עַל חֲצוֹדַיָא וַאֲמַר רִיבָא מִן עַמָּא דְמוֹאָב הִיא דְתָבַת וְאִתְגַּיְירַת עִם נָעֳמִי מֵחֲקַל דְמוֹאָב׃ ז וַתֹּאמֶר וַאֲמַרַת אֶצְבּוֹר כְּעַן וְאֶכְנוֹשׁ שׁוּבְלִין בְּאֱלוּמַיָא מַה דְמִשְׁתְּאַר בָּתַר חֲצוֹדַיָא וַאֲתַת וְקָמַת וְאִתְעַכְּבַת כְּעַן מִקְדָם צַפְרָא וְעַד כְּעַן פּוֹן זְעֵיר דֵין דְיָתְבָא בְּבֵיתָא צִבְחַר׃ ח וַיֹּאמֶר וַאֲמַר בוֹעַז לְוַת רוּת הֲלָא קַבֵּלְתְּ מִנִּי בְּרַתִּי לָא תְהָכִין לְמִצְבַּר שׁוּבְלִין בַּחֲקַל אוֹחֲרָן וְאַף לָא תַעְבְּרִי מִכָּא לְמֵיזַל לְאוּמָּה אַחֲרִיתָא וְהָכָא תִתּוֹסְפִין עִם עוּלֵימָתִי׃ ט עֵינַיִךְ תְּהֵא מִסְתַּכְּלָא בְּחַקְלָא דִיחַצְדוּן וּתְהָכִין בַּתְרֵיהוֹן הֲלָא פַּקְּדִית יַת עוּלֵימַיָא

שפתי חכמים

לאיש בעיה קרוב והביאה הא דרבותינו אמרו כו' ומדהולכך להביא זה אז קשה ליה מאי קמ"ל כדפריך תלמודא התם והי' ולא הועיל להם

רש"י

אחר מי אשר אמצא חן בעיניו: (ג) ותלך ותבוא ותלקט בשדה. מצינו במדרש רות עד לא אזלת אתת שהוא אומר ותבוא ואחר ותלקט אלא שהיתה מסמנת הדרכים קודם שנכנסה לשדה והלכה ובאה וחזרה לעיר כדי לעשות סימנים וציונים שלא תטעה בשבילין ותדע לשוב: ויקר מקרה. לבא בחלקת השדה אשר לבועז: (ה) למי הנערה הזאת. וכי דרכו של בועז לשאול בנשים אלא דברי צניעות וחכמה ראה בה שתי שבלים לקטה שלשה אינה לקטה והיתה מלקטת עומדות מעומד ושוכבות מיושב כדי שלא תשחה: (ו) השבה עם נעמי. הטעם למעלה תחת השי"ן לפי שהוא לשון עבר ואינה לשון פועלת: (ז) ותאמר. כלכה: אלקטה נא. לקט השבלים:

ברטנורה

עון נחש הקדמוני מביניהם כדי שהגוח עליו רוח ה' ולא יעכב הנחש כמו שעיכב לבן כוזיבא שבמקום כמו מלאו לו נחש כרוך וכזה צריך לבקש הדג שהוליד המאמר שהוא משיח בן אפרים שנא' בברכתו וידגו ילרוב בקרב הארץ ורוב הברכה ניתנה לאפרים שהרי הושם הימין על אפרים ובשביל זה אנו אומרים משיח בן אפרים שמשיח בן יוסף היה צנו לו' ואנו אומרים אפרים לפי שהאפרים לקח ממדת אמו שהיה אסנת בת פוטיפרע שהוא לד השמאל שהוא כחו של סמא"ל שממנו נמשך הנפש וגם מנשה לקה ממדת אמו ולקח חלק יותר ממה שלקח אפרים ולא היתה ימין ראוי אליו אלא לאפרים מעט מלד אמו והברכה מלד יוסף והי' בהברכה שיקח מכח סמא"ל מלד כח גבורה שלריך למלחמות ולהיות אכזרי ולזה די במעט שיקח מלד אמו ולזה אע"פ שלקח הימין מלד אביו נק' על שם אמו וזה רמוז בפסוק באות פ' מהאפרים שהיה פ"א פוטיפרע על שם הפעולה העתידה שתעשה על ידו ולא נק' משיח בן יוסף ומלד שמו מתייחס בדג הוא שאמר המאמר עד שיתבקש דג לחולה שיבקשו למשיח בן אפרים וימלאוהו ומלד היותו נמלא מיום המלאו והלאה הברכ' המושפעת על הרשעים בעון ישראל שנמשלו למים ולנחלים הלינורו' שבא בהם תסתלק מהרשעי' ולזה מביא המאמר ראיה מפסוק אז השקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך לרמוז כי כמו שהשמן מבהלק מן הנר מיד הנר כבה כך בהסתלק הברכה מהרשעים יאבדו ברכותם וממשלתם וירדו מלחמות ולרות בעולם ובחוכם מלחמות משיח בן אפרים שהוא דג המלמעיות הלרות שעברו ושיעברו באותו זמן מיתת הדג שימות באותם מלחמות יהיה דפואה לעון הנפש ולא נמלא עוד חולי בישראל וז"ש עד שיתבקש דג לחולה ולא ימלא בא"ן הקונה שלא ימלא דג אלא שלא ימלא לחולי לפי שמשיח בן אפרים יקבל עליו כל התלאות של ישראל כמש"ה אך חליינו הוא נשא ומכאובינו הוא סבלם ואז יגלה משיח בן דוד כמש"ה ביום ההוא אלמיח קרן לבית ישראל ולא תהיה זאת הגאולה כגאולו' שעברו שאע"פ שאותם בשיתה הגאולה ע"י היו שלימים עכ"ז בסבת הנחש שהיה תלוי על הגאולה ועל התמורה בישראל לא נעשי' על ידם גאולה שלימה וז"ש וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל ר"ל הקב"ה אמר למשה רבינו ע"ה של נעלך מעל רגליך וביהושע אמר נעליך לשון רבים רמז לנו שיטהרו ישראל מעון הנחש שהוא הולך בעפר ומלקט ממנו במנעול ולפי שיהושע היה חומר יותר אמר בו נעליך ל' רבים בהיותם טהורים מזה החומר בהיה בתוך ישראל יכלו להשיג דברים עליונים והפעולה בנפש' על ידם יתקיימו וז"ש וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לפנים ר"ל הקב"ה היה מדבר עם משה פא"פ כמ"ש ודבר ה' עם משה פא"פ כאשר ידבר איש אל רעהו וכדבר ה' עם משה פא"פ כאשר עשה תמורה בסדר הנבואה שהשפיע על הנג איש הוא גבריאל והמושפעים הם ישראל זרע יעקב ובביאתם נאמר איש שנאמר והאיש גבריאל וכתיב ויעקב איש תם ומלד שמרע"ה הי' לו לכתוב דברי תורה לקיים כל דבר עשה הקב"ה שיפריש עלמו מהחומר ולשנוף נעלו וע"ש שנאמר במשה והאיש משה עניו מאוד אמר כאן שלף איש נעלו ונתן לרעהו ר"ל נתחלף במשה סדר הנבואה שידבר עם הקב"ה פא"פ כאשר ידבר גבריאל הנק' איש עם יעקב רעהו שנקרא גם כן איש אבל לא נתחלף לנביאים אחרים שאע"פ שנאמר נדיה מהרבך מאחיך כמוני עכ"ז הם נשארו עם הנ"ל ר"ל עם החומר ומקבלים נבואה מגבריאל ולא

אבן עזרא

נזכר בעבור ויקר מקרה וטעמו כן הוקרה: (ד) ה' עמכם. לעזור אתכם בעבור שהם עמלים: יברכך ה'. שיתן ברכה בקציר: (ה) למי הנערה הזאת. חשב שהיא אשת איש אולי שאל את הנער כי ראה לבושה כלבוש ארלה גם הלורות משתנות בעבור האויר ודרך הדרש ידוע: (ז) ותבא ותעמוד. שהתעסק תמיד בלרכ' ולא בדבר אחר שלא יתאדנה בעבור יפיה: זה שבתה הבית מעט. זמן מועט. שבתה. שישבה. וטעם בית. כמו סוכה: (ח) תעבורי. בשורק תחת הול"ם כמו ישפוטו הם והיא מלה זרה בעבור היותה מלרע אולי היתה כן בעבור שאיננו במקום מוכרת: ונו"ן תדבקין.

וואָס איך וועל געפינען לייטזעליקייט אין זיינע אויגן. האָט זי געזאָגט צו איר: גיי, מיין טאָכטער.

3) איז זי אַוועק, און איז געקומען און האָט געקליבן אין פעלד הינטער די שניטערס, און אויף איר טראַף האָט זיך געטראָפן דאָס שטיק פעלד פון בועז'ן וואָס פון אלימלכ'ס משפחה. 4) ערשט בועז איז אָנגעקומען פון בית־לחם, און האָט געזאָגט צו די שניטערס: גאָט מיט אייך! און זיי האָבן צו אים געזאָגט: בענטשן זאָל דיך גאָט! האָט בועז געזאָגט צו זיין יונג וואָס איז געשטאַנען איבער די שניטערס: וועמענס איז די דאָזיק יונגע פרוי? האָט געענטפערט דער יונג וואָס איז געשטאַנען איבער די שניטערס, און האָט געזאָגט: דאָס איז אַ יונגע פרוי אַ מואָב'ערן, וואָס האָט זיך אומגעקערט מיט נעמי'ן פון דעם פעלד פון מואָב; 7) און זי האָט געזאָגט: לאָמיך קלייבן, איך בעט דיך, און אויפזאַמלען צווישן די גאַרבן הינטער די שניטערס; און זי איז געקומען און זי איז געשטאַנען פון זינט פרימאָרגן אַזש ביז אַצינד; דאָס בלייבן אירס אין דער היים איז בלויז געווען אַ ווײַלע. 8) האָט בועז געזאָגט צו רות'ן: פאַרוואָר, דו הערסט, מיין טאָכטער? זאָלסטו ניט זיין קלייבן אין אַן אַנדער פעלד, און זאָלסט אויך ניט אַוועקגיין פון דאַנען נאָר דאָ זאָלסטו זיך האַלטן מיט מיינע מיידלעך. 9) דיינע אויגן זאָלן זיין אויף דעם פעלד וואָס זיי שניידן, און זאָלסט גיין הינטער זיי.

יפה ובדה

להקשות על הלל, שלמד תורה לגר, הא אמרינן בסנהדרין נז' דגוי הלומד תורה, חייב מיתה ותירץ, דהכא, כיון שבא להתגייר, שרי ללמוד תורה; ולא ציין דברי התוס' בכתובות, ואנא הנני תנא דמסייע ליה; ובתשובות הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל סי' מא' פסק לאסור בעכו"ם שבא להתגייר ללמדו תורה, ואני בטל במציאות נגד אור העולם ר' עקיבא עיגר, ז"ל, אבל דברי התוס' בכתובות יג' בסוגי' דגר קטן היה לפניו, כדבר שנתעלם מן העין שדנין הגר שבא להתגייר כמו ישראל; ישלם הויה פעלד בגמטרי' רות;

ובאופן שני על המדרש רבה: אמר ר' חסא, אשר באת, הוא גמרא שבת קמו'; ושבועות לט' גרים מאי וגו' אמר ליה אע"ג דאינהו לא הוו, מזליהו הוו, דכתיב: את אשר ישנו פה עמנו עומד היום, לפני ה' אלהינו, ואת אשר איננו פה וגו' ובגמרא שבועות לט' בפירוש: כי את אשר ישנו פה, אין לי אלא אותם העומדים על הר סיני, דורות הבאים, וגרים העתידין להתגייר מנין, ת"ל ואת אשר איננו, הרי שכל גר צדק בכלל עומדים שם, אשר כרת ה' אתם את הברית כבר, וז"כ אשר באת כבר מקדם לחסות;

אופן ג' על ר' חסא: ישלם ה' פעלך וגו' אמר רב חסא, אשר באת; כי אפשר

לומר: מה שעזבה רות ארץ מואב, וקבלה עול מלכות שמים, מטעם עשרו של בועז בעלה כי היתה גברת הבית, בהון ועושר, וכבוד, לא כן בבואה בדרך עם נעמי, בעוני, ומחסור, בלי לחם, ושמלה, אז גלוי, וידוע לפני כל איש שהיתה צדקת, בכונה לשם שמים, להכיר אחדות הבורא, ועל כן אמר ר' חסא: אשר באת, בכונה רצויה ומחשבה טהורה, נקיה וזכה.

אופן ד' אמרתי עם מאמר רשי': ואשא אתכם על כנפי נשרים, הנשר נושא גוזליו על כנפיו, אומר מוטב יכנס החץ בי, ולא בבני. והנה זהו דוקא בישראל, שאמרו חכ"זל גדול המצווה, ועושה, יותר, ממי שאינו מצווה, ועושה; ומעתה הגר פחות בזה מישראל, שעליו לא נאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים כי אם אשר באת לחסות תחת כנפיו, ובכל זאת קבלה עליה עול מלכות שמים, אשר באת, אף שאין את בכלל: על כנפי נשרים, רק תחת כנפיו, אמר רב חסא: אשר באת;

יג' ראתה העתיד לבוא, להיות לבעז לאשה לו, במה, שכל מה שבאה לה צרה, ויגון במיתת בעלה, אם שמן השמים היתה לזאת, שעל ידי כן, תזכה לבוא בברית עם שר וגדול בישראל; הלא הכל לטובתה נהייתה, ותאמר: אם שלעתיד אמצא חן בעיניך אדני; כדאמר ר' יהוד' אמר רב: אסור לאדם שיקדש האשה, עד שיראנה (קידושין מב') אז כי נחמתני, יען וכי דברת תחלה בבואי ללקט שבלים, היה על לב שפחתך העניה, כשאר הנערות, שם עניות יהלכו, למצוא לקט, שכחה, ופאה, אמנם בנוגע אל העתיד, לא אהיה כאחת שפחתך, כי אם לאשתך, גברת הבית.

יד' גשי הלם, וכבר אמרו חכז"ל במסכת זבחים קב': אמר עולא: בקש משה מלכות, ולא נתנה לו, שנאמר: אל תקרב הלם, ואין הלם אלא מלכות, שנאמר: מי אנכי ומי ביתי כי הביאתני עד הלם; ויען שאמר לה מתחלה: ותהי משכרתך שלמה, ואמרו במ"ר שרמז, ששלמה יצא ממנה, ע"כ אמר לה גשי הלם, ועיין במ"ר פה, ור"ת גשי הלם: הוא גם שלמה יהיה היוצא לך מחלציך;

ותאכל, ותשבע, ותותר, מדרש רבה: בא הכתוב ללמדך, שאם אדם עושה מצוה, יעשנה בלבב שלם, שאלו היה ראובן יודע, שהקב"ה מכתיב עליו: וישמע ראובן, ויצילהו מידם, בכתפו היה מוליכו אצל אביו; ואלו היה יודע אהרן, שהקב"ה מכתיב עליו: הנה הוא יצא לקראתך, בתפים, ובמחולות היה יוצא לקראתו; ואלו היה יודע בעז, שהקב"ה מכתיב עליו: ויצבט לה קלי, ותאכל, ותשבע, ותותר; עגלות מפוטמות היה מאכילה; ר' כהן ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: לשעבר היה אדם עושה מצוה, והנביא כותבה; ועכשיו כשאדם עושה מצוה, מי כותבה, אליהו כותבה, ומלך המשיח, והקב"ה חותם על ידיהם; כל המצות שבתורה שוים הם מצד היותם נתונים לנו מבורא כל העולם כולה, וכמו שאנחנו מקיימים החוקים, שלא ללבוש שעטנז, ושלא לאכול חזיר, יען שהם אסורים בכתב מפורש מן התורה, גם השכליות כמותם לא שאנחנו מקיימים אותם מצד ההבנה, והרגשה, וידיעה במוח, כי אם גם אלה לנו מצוה מן הקב"ה, ובעשייתם אנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים באהבה, כמה"כ בקדושים, ושמרתם את כל חוקותי, ואת כל משפטי, ועשיתם אותם; כאלו כל אלו מצד אני ה', אשר צויתי עליהם אתכם, ושם בפסוק: ואהבת לרעך כמוך, אני ה', את חוקותי תשמורו ר"ל גם הנוגע לאהבת רעים, יהיה לכם בגדר וכלל: את

שואל ומשיב

(ג) ותלך ותבא. עיין רש"י מה שכבר תמהו חז"ל, עד דלא אתת לקטה? חלקת השדה. משמע חלק מכל השדה ויפלא דמאי נפקא מינה אם רק חלק מהשדה או כולו? לבעז אשר ממשפחת אלימלך למה צריך לסמן כאן את בעז ולהזכיר שנית שהוא ממשפחת אלימלך אחרי שכבר כתב למעלה שהוא מודע וממשפחת אלימלך?

(ג) „ותלך ותבוא". מספר הכתוב כי רות שגתה הפעם, בחשבה שמפני שהיא מואביה יניחוה העניים ללקוט, ותוחלתה נכזבה ותיכף בבואה השדה הכירוה העניים שהיא היא אלמנת מחלון, ובדעתם צדקת בעז וטוב לבבו, שבודאי לא יקפוץ ידו מתמוך את אלמנת עצמו ובשרו, אף שמואביה היא, באשר כבר נתגיירה — גרשוה מן השדה ולא נתנוה ללקוט אף שבולת אחת. ואלו היתה רות גם כן מבני דלת העם כמוהם, אז, היתה מתקוטטת עמהם כדרך כל העניים החדשים במקרים כאלה, אך בהיותה בת מלך, רכה וענוגה שלא נסתה באלה, לכן כאשר אך גערו בה העניים הרימה פעמיה לצאת מן השדה ושבה הביתה ריקם, וזהו שאמר „ותלך" השדה „ותבא" ריקם הביתה תיכף, כאשר הלכה בגפה כן שבה בגפה ומאומה לא הביאה, כי לא לקטה בלכתה בפעם הזאת. ומספר הכתוב כי באכוף עליהם המחסור „ותלקט" לבסוף, כי בלכתה שנית — ועיין מה שכתבנו לקמן בכתוב ז' — לא גערו בה עוד העניים ולקטה: ולא הוצרך הכותב לכתוב מפורש שהלכה שנית השדה, כי ממילא נבין מזה שאמר ותלקט שמסתמא הלכה שנית, דבשבתה בביתה אי אפשר היה לה ללקוט, וגם מה שכתב בראשונה „ותלך" לא כתב רק בכדי לכתוב אח"כ ותבא להודיע ששבה ריקם, אבל הליכתה בפעם שניה לא הוצרך עוד לכתוב, כיון שמספר גופא דעובדא שלקטה לבסוף ולא הכלימוה עוד העניים, ומספר הטעם שלא רבו עמה גם בפעם הזאת הוא מפני כי „ויקר מקרה" שעל פי מקרה נזדמן לה „חלקה השדה" החלק השייך „לבעז" ולכן לא יכלו עוד לריב עמה, כי בראשנה שפגעו בה בשדה אחר היו יכולים לגעור בה ולאמר לה לכי אל בעז שארך שיתן לך לחם ושמלה, אבל בשדה בעז אי אפשר להם לאמר כן, דהא בשדהו היא עומדת עכשיו ואנה ישלחוה? הלא קרוב קודם לשאר עניים! ועוד יותר לא יכלו לריב עמה כי החלק הזה השייך עתה לבעז הוא מכל השדה „אשר למשפחת אלימלך" והיינו כמו שכתבנו לקמן ד, ג' בהקדמה ב' שבמות מחלון וכליון בלי בנים ירש בעז שליש מכל נכסי אלימלך ובניו עיי"ש, וזה שמספר שע"פ מקרה באה רות אל החלק השייך לבעז מכל השדה אשר למשפחת אלימלך ולכן לא היו יכולים לריב עמה ולגרשה משם.

ואל תתמה, קורא נכבד, איך אפשר שכבר קצר בעז תבואת השדה שירש זה עתה אחרי מות מחלון וכליון? כי אין כאן קושיא כלל, באשר כבר אמרו רבותינו ז"ל בראש השנה י"ג, א: „כל תבואה שנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה" ושמעינן מינה דבחמשה עשר

יום כל תבואה עושה שני שלישים. ולפ"ז אם תתן שמונה ימים גם לגדול השליש הראשון ועוד ימים להשרת התבואה אחר הזריעה תמצא שבערך ארבעים וחמשים יום מזריעתה כבר נתבשלה כל צרכה וראויה לקצור, ובפרט שעורים שהן קלות להתבשל, סנהדרין י"ב, א, ועיין ברש"י ב"מ ק"ו, ב' ד"ה באפלי; ובמנחות פ"ה, א' במשנה וזורעה קודם לפסח שבעים יום ובירושלמי שקלים פ"ו, ה"ב: „לפי שבעולם הזה תבואה עושה לששה חדשים" כו' שכן מצינו שעשתה התבואה בימי יואל לט"ו יום ואכ"מ להאריך בזה. והנה נעמי מסתמא לא יצאה מארץ מואב תיכף אחרי מות בניה, וכמי שנראה ג"כ מהא דכתיב: „ותקם נעמי כו' כי שמעה בשדה מואב" כו' ומשמע שזה היה איזה זמן אחר מות בניה, ובפרט שהיתה צריכה להתאבל על בניה, וכבר אמרו בירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ח שאבל אסור כל ל' לצאת בדרך רחוקה, והובא להלכה ביו"ד סי' ש"פ סכ"ה עיי"ש. וא"כ יוכל היות שבבית לחם שמעו תיכף ממיתת מחלון וכליון וירד בעז לתוך השדה וזרע את חלקו שירש, ונעמי התמהמהה עוד בארץ מואב זמן כזה, שבבואה עתה בתחלת קציר השעורים כבר הגיעה העת לקצור את שדה בעז שירש ממשפחת אלימלך.

שואל ומשיב

(ה) למי הנערה הזאת. מלבד קושית רז"ל: וכי דרכו של בעז לשאול בנשים? עוד יקשה לשון למי „מי הנערה הזאת" היה לו לאמר:

(ה) „למי הנערה הזאת" — לפי מה שכתבנו למעלה, שעניי בית לחם גרשו בפעם הראשונה את רות מן השדה שרצתה ללקוט בו ושבה הביתה ריקם, אפשר לשער כי באכוף עליה המחסור והיא נאלצה לנסות שנית ללכת השדה, והיא לא ידעה אז שהמקרה יביאנה הפעם אל חלקת השדה לבעז, מקום אשר העניים לא יוכלו לגרשה ממנו, בפחדה לבל יריבו העניים עמה גם בפעם הזאת כמו בתחלה, גמרה בדעתה לעשות איזו מלאכה לטובת בעל השדה אשר בו תבא. ומסתמא בעל השדה בחוסו על פעלה ועבודתה לטובתו לא יניח את העניים לריב עמה ולגרשנה. ובדעתה זאת הלכה הפעם. והנה לעשות איזו עבודה קשה כקצירה וכדומה, מובן ממילא, שלא היה בכחה לעשות. וע"כ, לדעתי, בחרה מלאכה נקיה וקלה והיא לאסוף חמרי השבלים, שמניחים הקוצרים מפוזרים בשדה, אל מקום אחד ולעשות מהם עמרים כמו שכתב האגרת שמואל שהבאתי בשואל. או אולי גמרה לאסוף העמרים הקטנים אל מקום הגורן, כי גם זאת מלאכה קלה הנה. ואחרי שגמרה כן בדעתה ועל מנת כן הלכה, לכן גם בבואה ע"פ מקרה לשדה בעז, מקום שגם מבלעדי מלאכתה לא היו יכולים העניים לעשות לה רעה, בכל זאת, יען כי היא לא ידעה שבשדה בעז עומדות רגליה, לא חדלה מעשות מלאכתה חלף הלקט, ולפרקים היתה אוספת בעמרים ולפרקים היתה לוקטת. וכאשר בא בעז השדה ראה את כל הנמצאים בשדהו נחלקים לשתי כתות: הכת האחת המה אנשים הפועלים ועובדים בשכר כקוצרים, מאספים וכדומה. והכת השניה המה העניים הלוקטים. וכל אחת מהכתות

אינה נוגעת ומתערבת במעשי חברתה רק עושה את שלה, זולתי נערה אחת עושה שתי המלאכות גם יחד, שפעמים אוספת בעמרים, שהוא מעשה הכת הראשונה. ולפעמים מלקטת כאחד מהכת השניה, ולכן שאל את הנער הנצב על הקוצרים: „למי" משתי הכתות שייכת „הנערה הזאת", כי ממה נפשך לא נאה לאיש חשוב כבעז להניח כזאת בשדהו: אם היא מאלה הפועלים העובדים בשכר הלא אסורה ללקוט, כמו ששנינו במ"ו פ"ה דפאה: „לא ישכור אדם את הפועל על מנת שילקט בנו אחריו" וכל שכן הוא עצמו, ועיין בב"מ י"ב א'. ואם היא מן העניים הלוקטים והמלאכה היא עושה בחנם בודאי לא טוב הדבר כי משתכר הוא במתנות עניים וגם כמעט איסורא איכא בדבר, עיין בר"ש שם.

שואל ומשיב

(ו) נערה מואביה. למה קראה בשם מואביה?

(ו) „ויען הנער הנצב על הקוצרים", באשר לא ידע כלל מחשבות רות בעבודתה, כי הלא לא ידע ג"כ מה שקרה לה בפעם הראשונה, בשמעו שאלת בעז שפט בדרך פשוטה, כי מפני שמואביה היא, איננה יודעת משפטי ישראל בדיני הלקט שהוא בחנם, ולכן תעשה מלאכה חלף מה שיניחוה ללקוט, ואגב חשד ג"כ את בעז שבכונה מיוחדת שואל למי הנערה הזאת כי עיניו נתן ביופיה, ולכן אמר לו „נערה מואביה היא" כלומר אף שנתגיירה, בכל זאת עדיין היא מואביה, שלא נתגיירה בלב שלם והראיה שאיננה יודעת חקי עמנו שהלקט הוא בחנם:

שואל ומשיב

(ז) ותאמר. כבר חקרו המפרשים, למה הוסיף הנער דברים שעליהם לא נשאל כלל? אלקטה נא. למה הוצרך להגיד, הלא בעז רואה שהיא מלקטת? ואספתי בעמרים. איך תאסוף בעמרים, הלא לקט לא שייך רק בשבלים? ועי' באגרת שמואל שמבאר שרות לא רצתה ללקוט בחנם וע"כ בחרה לאסוף בעמרים חלף הלקט, והיינו שדרך הקוצרים לקצור מלא כפיים ולהניחם על הארץ ואח"כ באים אחרים ואוספים הקמצים לעשות מהם עמרים קטנים, ואת העמרים הקטנים מאספים אח"כ אל מקום אחד.

(ז) „ותאמר" מעצמה, כי אנכי לא התנתי עמה שתעשה מלאכה חלף הלקט, רק היא מעצמה אמרה כן. ורש"י פירש שבלבה אמרה כן, והוא נכון יותר לפי דברינו, כי הנער התנצל עצמו שיהיה איך שיהיה אין כאן שום איסור בדבר כי הוא לא דבר עמה כלל על אדות זה ורק היא בשביל שמואביה „הנה" אמרה בלבה „אלקטה נא" לקט השבלים וחלף זה „ואספתי בעמרים אחרי הקוצרים". ואין בזה גם משום מרויח במתנות עניים, כי הלא מואביה היא גם עתה ומצד הדין אין לה זכות ללקוט ורק מפני ד"ש, כגטין נ"ט, ב, במשנה וא"כ מותרת לעשות מלאכתנו. ואל תדאג פן לא תלקט כדי צרכה באשר טרודה היא באספת העמרים, כי „ותבא ותעמוד מאז הבקר ועד עתה" ויש לה שעות הרבה לעשות גם שתי העבודות. והנה בימיהם שכל עבודתם מן הקציר עד האסיף היתה

בשדה תחת כפת הרקיע, וגם השמש בוער שם כאש, היו עושים סכה או בית בשדה, למען יכנסו בו לפרקים הפועלים להסתר מקרני השמש הבוערים על ראשם. ומובן ממילא כי גם הדלים הלוקטים היו גם כן נכנסים אל הבית ההוא להנפש ולהקר עצמם. ואמר הנער „זה שבתה הבית" הוא בית המנוחה להקר, וכן פי' הבן עזרא שעל בית כזה כוון הנער „מעט" ולא תבטל זמנה לנוח, וא"כ יש לה שעות לעשות שתי המלאכות גם יחד. ומה שלא אמר בקצרה כי היא לא תנוח רק מעט בכל היום, ולמה הגיד זה שבתה הבית אפשר לומר כדעת המפרשים שנתכון הנער לבזותה ולספר לו לבעז שאיננה כבודה כבת מלך פנימה רק אוהבת לצאת החוצה ולכן אמר בפירוש זה שבתה הבית מעט, להורות גם ע"ז:

שואל ומשיב

(ח) אל תלכי. כבר העירו המפרשים ללקוט בשדה אחר פשיטא שלא תעבור על כפל דברי בעז, כי כיון שלא תלך מזה?

(ח) „ויאמר בעז". כשמוע בעז מהנער שרות מפני שמואביה היא בחרה לעבוד חלף הלקט, הבין תיכף שרוח קנאת ושנאה מדברת מתוך גרונו, ובפרט שפיו הכשילו לאמר „השבה עם נעמי" ומסתמא אמרה לה נעמי שחק לישראל הוא משפט הלקט בחנם. ובאשר גם בעז לא ידע מכל הנעשה אתה בלכתה בפעם הראשונה ושמפני שאין ביכולתה לריב עם דלי הנפש בחרה בעבודתה זו, לכן שפט בעז שסבת מלאכתה היא תם דרכה, ומפני שאיננה רוצה להנות מזולתה חנם לכן תעבוד בשדה למען אשר רק עמל בפיה תאכל, כי כן הוא דרך התמימים הישרים בלבותם לבלי להנות מזולתם מאומה וכמו שאמרו על ר' פנחס בן יאיר: שמיום עמדו על דעתו לא נהנה מסעודתו של אביו. וכבר ידוע שפעל שמע יונח גם על ההבנה כמו: „תשמע חלום לפתור אותו" ועוד מקראות הרבה, ואמר לה בעז „הלא שמעת בתי" כלומר הלא תביני בתי לדעת הדרך ישרה שיבחר לו האדם בחיים, ולכן הנני מבקשך „אל תלכי ללקוט בשדה אחר" פן לא יבינו ערכך ויבוזו לך. ובאשר ידע והבין בעז שנעמי לא תחפוץ להנות ממנו בלום, וחשש פן בהודע לנעמי שרות לוקטת בשדהו תצוה עליה לחדול מלקוט בשדה ההוא, פן יתן לה בעז מלבד הלקט (עיין נדרים פ"ד, ב' במשנה וגמ'), ויוכל היות שרות ברצותה לצאת ידי שניהם תחדול לגמרי מלקוט עוד ותשאר קרח מכאן ומכאן — לכן אמר לה „וגם מזה לא תעבורי" מהלקט כלומר לא תחדלי מלקוט. ואפשר לאמר עוד שכון להרגיעה ממה שדבר עליה הנער הנצב על הקוצרים ואמר לה בלשון הבטחה וטעם על הקודם והוא „אל תלכי ללקוט בשדה אחר" והטעם הוא כי „וגם מזה" כלומר מהנער הזה שדבר עליך דברים רעים „לא תעבורי" לא תצטרכי לעבור לנוס ולברוח. „וכה" אם האמת כן הוא כמו שהנני חושב עליך שהנך תמימת דרך ובעלת מדות טובות ולכן בחרת לעשות מלאכה „תדבקין עם נערתי". עם הנערות החשובות אשר בביתי, כי כן דרך האצי־לים להחזיק בבתיהם נערות חשובות המלומדות ומחונכות במדות טובות,

וכמו דכתיב ואת שבע הנערות כו׳, שבודאי לא היו שפחות רק חשובות ונכבדות.

ובאופן אחר אמרתי לבאר הכתוב הזה והוא: שבעז חשב בדעתו שלכן בחרה רות לעבוד חלף הלקט, למען ידעו כל העם שנתגיירה בלב שלם ולא בכדי למצוא פרנסתה על ידי מתנות עניים. (ועיין ביבמות מ״ז, א שאמרו רז״ל דאצטריך קרא שמקבלין גרים בארץ ישראל, משום דהוה אמינא שלא יקבלום, משום דחיישינן שלא באו להתגייר רק משום לקט שכחה ופיאה. ועיין שם ע״ו, א בגמרא ד״ה מידי הוא טעמא וברש״י שם) כהסלקא דעתא דגמרא. ואמר לה בעז „הלא שמעת בתי״ כלומר הלא תביני היטב כנ״ל ולכן „אל תלכי ללקוט בשדה אחר״ כנ״ל „וגם מזה״ מהפועל יפה הלזה, לעשות איזו מלאכה בעד הלקט „לא תעבורי״ לא תחדלי והוסיף לאמר לה טעמו ונמוקו בזה שמצוה עליה לבל תחדול מעשות מלאכה חלף הלקט, והוא „וכה״ אם כה תתנהגי גם הלאה לבלתי לקוט בחנם „תדבקין עם נערתי״ תהיי שוה כאחת מנערותי החשובות, כלומר שכלם יחזיקו גם אותך לעבריה גמורה כאחת מנערותי שהן עבריות מלידה ומבטן, כי לא יחשדוך עוד שבשביל הלקט נתגיירת, וממילא מיושב בזה מה שהעירו המפרשים למה לא מנעה בעז מלקוט עוד, שיוכל היות שבכונה גמורה לא התקרב אליה הרבה בכדי שלא יאמרו שהיא לא נתגיירת בלב שלם רק בשביל התקרבותו של בעז קבלה על עצמה רק למראית עין דת משה וישראל.

שואל ומשיב

(ט) עיניך בשדה. גם זה למותר הוא, כי מכיון שלא תעבור מזה פשיטא שעיניה תהיינה בשדה? וראיתי בס׳ מלא העומר להגאון מוהרא״ל צונץ שכתב שבעז נתן עיניו בה לקחתה לאשה ולכן שם אותה למשגחת בשדה ומבאר „עיניך״ כאומר השגחתך, ובאמת כבר קדמו בבאור זה הזוה״ק פ׳ ויקהל, פסקא ויעש את ציץ נזר הקדש, רק שלדעתו הק׳ עשה כן בעז להמשיך ברכה בשדהו ע״י הבטת עיניה, ואנחנו בעזהשי״ת נבאר ג״כ ע״פ דרכם ודרכנו: וצמית והלכת. הנדיבות הגדולה הזאת מה היא? הלא אמרי אינשי: „מים בחנם ישתו״! ואיך לא בוש להגיד זאת?

(ט) „עיניך״. אפס יהיה איך שיהיה הטעם שבחרת בעבודה חלף הלקט, לא נאה לכבודה בת מלך כמותך לעשות מלאכה כזו, לאסוף עמרים, עבודה קשה הראויה רק לבנות דלי הערך: ועל כן הבי ואחליף לך עבודתך, עבודה המפרכת את הגו, באחרת הקלה ונאה ממנה, בעבודה רוחנית, והיא „עיניך״ תהיינה „בשדה״ כלומר שתשגיחי בשדה „אשר יקצרון״ שלא יבטלו הפועלים זמנם לבהלה, רק יקצורו, ומלאכה כזאת דיה ונאה לנפש עדינה כמותך. ולבל תחשוב רות שבאמת הנהו בעז כילי ומקפיד מאד על בטול זמן הקוצרים ומאשר איננו מאמין את הנער הנצב עליהם שם אותה למשגחת עליהם, ולכן כשתצמא רות לא תאבה לשתות מאשר שאבו הנערים, כי על ידי זה יבטלו הנערים איזה זמן לשאוב ולהביא מים גם בעדה ורק תלך

אחריהן הלוא צויתי את־הנערים לבלתי נגעך וצמת והלכת אל־הכלים ושתית
מאשר ישאבון הנערים: י ותפל על־פניה ותשתחו ארצה ותאמר אליו מדוע
מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה: יא ויען בעז ויאמר לה הגד הגד לי כל
אשר־עשית את־חמותך אחרי מות אישך ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך
ותלכי אל־עם אשר לא־ידעת תמול שלשום: יב ישלם יהוה פעלך ותהי משכרתך
שלמה מעם יהוה אלהי ישראל אשר־באת לחסות תחת־כנפיו: יג ותאמר אמצא־
חן בעיניך אדני כי נחמתני וכי דברת על־לב שפחתך ואנכי לא אהיה כאחת
שפחתך: יד ויאמר לה בעז לעת האכל גשי הלם ואכלת מן־הלחם וטבלת פתך
בחמץ ותשב מצד הקצרים ויצבט־לה קלי ותאכל ותשבע ותתר: טו ותקם

תו"א הוגד לי את כל. נדרים לז ויאמר לה שבת קיג: ותשב מצד. חגיגה כב:

○ ה' רפה

תרגום

○ ב' טעמים

דלא יקרבון ביך ובעידן די את צחית למוי אזילי
למניא ותהי שתיא מוי די מלין עולימיא: י ותפול
ונפלת על אפהא וסגידת על ארעא ואמרת ליה
מה דין אשכחית רחמין בעינך לאשתמודעותני
ואנא מעמא נוכראה מבנתהון דמואב ומעמא דלא
אידכי למיעל בכנשתא דיי: יא ויען ואתיב בועז
ואמר לה אתחואה אתחוא לי על מימר חכימיא
דכד גזר יי לא גזר על נוקביא אלהן על גובריא
ואתאמר עלי בנבואה דעתידין למיפק מינך מלכין
ונביאין בגין טבותא דעבדת עם חמותיך דפרנסת
יתה בתר דמית בעליך ושבקת דחלתיך ועמיך אביך
ואימך וארעא דילדותיך ואזלת לאתגיירא ולמיתב
בין עם די לא אשתמודע ליך מאתמלי ומקדמוהי:
יב ישלם יגמול יי ליך גמול טב בעלמא הדין על
עובדך טב ויהי אגריך שלימא לעלמא דאתי מן
קדם יי אלהא דישראל דאתת לאתגיירא
ולאתחבאה תחות טלל שכינת יקריה ובההוא זכותא
תשיזיבי מן דין גיהנם למהוי חולקך עם שרה רבקה
רחל ולאה: יג ותאמר ואמרת אשכח רחמין בעינך
רבוני ארום נחמתני ואכשרתני למדכי בקהלא דיי
וארום מלילתא תנחומין על לב אמתך דאבטחתני
למחסן עלמא דאתי הי בצדקותא) ואנא לית לי
זכו למהוי לי חולקא לעלמא דאתי אפילו עם חדא מן
אמהתך: יד ויאמר ואמר לה בועז לעידן סעודתא
קריבי הלכא ותיכולי מן לחמא ותמישי סעדיך
בתבשילא דאתבשל בחלא ויתיבת מסטר חצודיא
ואושיט לה קמח קלי ואכלת ושבעת ואשתארת:
טו ותקם וקמת למצבר שובלין ופקד בועז ית עולימוי

רש"י

ואספתי בעמרים. אסיפה של עמרים: (ט) וצמית והלכת אל הכלים. והם תלמידי ר אל תלמידי מלכת ולשתות מכלי המים אשר ישאבון הנערים: (יג) לא אהיה כאחת שפחתך. אינני חשובה כאחת מן השפחות שלך: (יד) וטבלת פתך בחומץ. מכאן שהחומץ יפה לשרב: ויצבט לה קלי. ויושט לה ואין לו דמיון במקרא אלא:

שפתי חכמים

זכות כו' כדמשני התם: ר דק"ל וכי כרוך ליה בתלמא ונמה אגר

אבן עזרא

נוסף: (ט) וצמית. בא כבעלי הה"א בסוף: (יא) הגד הגד לי. פועל שלא נקרא שם פועלו: אשר לא ידעת. לדור עמהם: (יב) משכרתך. כמו מהכונת הלבנים והוא שם מן הבנין הכבד הנוסף בעבור המ"ס: (יג) ואנכי לא אהיה. אינני ראויה להיות כאחת שפחותיך: (יד) בחמץ. בעבור החום: ותותר. בעבור סוף פסוק כמו זכור מלחמה אל

ברטנורה

ולא פא"פ כמשה רבע"ה ובגאולה העתידה כולנו נהיה טהורים מחומל שירחיק הקב"ה חומר הנחש מתוך ישראל לעולם ותשוב הברכה לישראל כימי קדם כמש"ה כי קניתי אשר לאלימלך ואת כל אשר לנחלון וכליון מיד נעמי ובכל משמורת הבוקר שהיא המשמור' הג' וגם במשמורה הב' מחלי הלילה ולהלן ממתנת הכנסת שיקרבה הקב"ה ברחמיו ושתכון מלכות ב"ד ובשביל זה היה דוד קם בחלות לילה כמש"ה חצות לילה אקום להודות לך לפי שהוא גם כן במרכבה במקום הכנסת עם האבות ויאיר הקב"ה הדיבור עליהם וזש"ה ותשכב מרגלותיו עד הבקר ומ"ש ותקם בטרם יכיר איש את רעהו כ"ל כי מזומן שאנו בגלות כמו שאבדנו הברכה מיד הקב"ה כן אבדנו הכנוה

אמרי יושר

במדרש ישלם ה' פעלך ומשכורתך שלימה מעם ה' אלקי ישראל אשר באת לחסות. משכורתך שלימה אמר ר' חסא למה אשר באת לחסות. והוא תמוה וליישב נראה דהנה קשה על אשר אמר לה ותהי משכורתך שלימה. דמה ענין ברכה ההיא וכי חשיד קב"ה שלא לשלם לאיש כפעלו ובוודאי משכורתו של כ"א שלם ועכ"פ היה לו לומר תהי משכורתך כפולה אבל שתהי' שלימה א"צ לברכתו. וליישב זה נקדים הא דאמרינן ביבמות מפני מה הגרים שבעוה"ז מעונין ויסורין באין עליהן מפני ששוהין לבא שנא' ותהי משכורתך שלימה אשר באת ופי' רש"י שמיהרת ולא איחרת ע"ש. והוא תמוה שלא נתן קצבה לדבר אימת נקרא שהייה ואימת נקרא מהירה. ולזה נראה דהנה מחמת שנפש דוד היה מובלע ברות והיה מוכרח לצאת ממנה. ולזה היה הגירות שלה מוכרח לבא עד שאף אם לא היה בבחירתה לגייר עצמה היה הקדושה המובלע בתוכה ממשיכה כמו בשלשלת ברזל לגיירה בביטול הבחירה. וכן כל הגרים ע"כ ניצוץ קדושה מובלע בתוכן הממשיך אותן לגייר עצמן. אמנם רות קודם בא הזמן של ניצוץ הקדושה לצאת ולא היה עדיין אצלה כפייה מהניצוץ הקדושה לצאת מיהרה עצמה בבחירתה לגייר עצמה. משא"כ כל הגרים אותן שיסורין באין עליהם ע"כ לאו בבחירתן גיירו עצמן ושוהין לבא עד שניצוץ הקדושה ממשיכן בע"כ ובביטול הבחירה ולזה אין להם שכר גירות וא"ש. ולזה אמר בועז שפיר דאף שמיהרת בבחירתך מ"מ הניצוץ קדושה היה ג"כ מקשקש במעיה כמו שאמר בזוהר והיו כעין זה וזה גורם. ולזה אמר לה בועז שתהי' משכורתה שלימה כאילו נעשה הכל מדעתה בלי שום סיוע מחבי' שמיהרה והיה קצת בבחירת' ובשכר זה יהיה נחשב אצל הקב"ה כאילו נעשה הכל מדעתה ויהי' השכר שלם. וזה ג"כ מאנ ר' חסא שלא נטעה לומר שתהיה משכורתך שלימה קאי על הא שאמר לעיל הוגד לי החסד שעשית עם חמותך וע"ז אמר שתהיה

פאַרוואָר, איך האָב באַפוילן די יונגען, דיך ניט אָנצורירן; און אַז דיר וועט דאָרשטן, זאָלסטו גיי צו די כלים, און טרינקען פון וואַנען די יונגען שעפּן.

10) איז זי געפאַלן אויף איר פּנים, און האָט זיך געבוקט צו דער ערד, און האָט צו אים געזאָגט, פאַרוואָס האָב איך געפונען לייטזעליקייט אין דיינע אויגן, מיך צו דערקענען, אַז איך בין אַ פרעמדע? 11) האָט בועז געענטפערט און האָט צו איר געזאָגט: דערציילן איז מיר דערציילט געוואָרן אַלץ וואָס דו האָסט געטון מיט דיין שוויגער נאָך דיין מאַנס טויט, און אַז דו האָסט פאַרלאָזן דיין פאָטער און דיין מוטער, און דאָס לאַנד פון דיין געבוירנשאַפט, און ביזט געגאַנגען צו אַ פאָלק וואָס דו האָסט נישט געקענט פון נעכטן — אייערנעכטן. 12) זאָל גאָט באַצאָלן דיין טואונג, און דיין שכר זאָל זיין פאַרפול פון יהוה דעם גאָט פון ישראל, וואָס דו ביזט געקומען זיך באַשיצן אונטער זיינע פליגלען. 13) האָט זי געזאָגט: לאָמיך געפינען לייטזעליקייט אין דיינע אויגן, מיין האַר! ווייל דו האָסט מיך געטרייסט, און ווייל דו האָסט גערעדט צום האַרצן פון דיין דינסט און איך בין צומאָל ניט ווי איינע פון דיינע דינסטן. 14) האָט בועז צו איר געזאָגט: אין דער צייט פון עסן, גענען אַהער, און וועסט עסן פון דעם ברויט, און וועסט איינטונקען דיין ביסן אין זויערס.

און זי איז געזעסן ביי דער זייט פון די שניטערס, און מען האָט איר דערלאַנגט געברענטע זאַנגען, און זי האָט געגעסן און איז זאַט געוואָרן, און האָט נאָך איבערגעלאָזן. 15) און ווי זי איז אויפגעשטאַנען צו קלייבן, האָט בועז באַפוילן זיינע יונגען, אַזוי צו זאָגן: אויך צווישן די גאַרבן זאָל זי קלייבן, און איר זאָלט זי ניט פאַרשעמען.

י פ ה ו ג ב ר ה

חוקותי תשמורו, כאלו גזירת המלך היא המצוה ולא שכליית;

והנה המנויים במדרש: ראובן, אהרן, בעז עשו מצות שכליות, מה שמחייב רגש האנושי; ובסכנת שפיכת דמים רגש האנושי; ובסכנת שפיכת דמים הלך ראובן להציל אח מידי עוקשיו; ואהרן הלך, לקבל פני אחיו, השב ממרחקים לארצו; ובעז נתן מלחמו לענייה, מרודה, אלמנה, אבילה בלי משען, ומשענה; ואין אף באחד מהם יתר שאת ויתר עז, במה שעשו; אמנם התורה הקדושה באתה להעיד עליהם, שעשו בלבב שלם, כמבטא המדרש; ופי' רשי' בס' וישב: למען הציל אותו רוח הקודש; ואמרתי

בעצמה לשאוב — הוסיף להגיד לה „וצמית" כלומר אף שאת צריכה להשגיח שלא יבטלו הקוצרים זמנם, בכל זאת כשתצמאי „והלכת אל הכלים ושתית מאשר ישאבון הנערים". ומה שהזכיר מפורש „והלכת אל הכלים" שלכאורה המלות האלו מיותרות. כי מה היה מקרא חסר אלו היה אומר ושתית מאשר ישאבון הנערים? — אפשר לומר שרמז רמז לה על ענין נשואיהם, כאומר „והלכת אל הכלים" ולא אל הבאר, כהרבה צדיקים שנזדמן להם זווגם אצל הבאר, כמו דאיתא בשמות רבה פרשה א. ואת אינך נצרכת ללכת עוד אל הבאר, כי כבר מוכן ומזומן בעדך זווגך.

שואל ומשיב

(י) להכירני. שמחה מה זו עושה? ובמה הכירה, האם במעט המים מן הכלים? ואנכי נכריה. אטו לנכריה לא נצרך לתת מעט מים? ותו דלפי הנימוס וחיי משפחה גם היא איננה חשובה כנכריה לגמרי אף אחרי מות אישה שהיה שארו.

(י) כשמוע רות מתחלה את דברי הנער שדבר עליה סרה, שמפני שמואביה היא בחרה בעבודה ובשמעה אחרי כן משפט בעז אדותה ובראותה טוב ללבו למנותה למשגחת בשדה על הקוצרים, ומבואר אצלנו הלאה שבמקום אותו הנער שם אותה בעז, נתעוררו רגשותיה מאד כי מזה הבינה שבעז האמין בה מפני שהכיר מדותיה הטובות ולכן „ותפול על פניה ותשתחו ארצה" להודות לו על טוב לבבו „ותאמר מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני" שמפני מדותי הטובות בחרתי בעבודה חלף הלקט (כי באמת בחרה לעבוד רק מפני מדותיה הטובות, כי אלולא כן הלא היתה מתקוטטת עם העניים גם בפעם הראשונה ולא שבה ריקם הביתה ולא היתה גומרת בדעתה בפעם השניה לעבוד עבודה) „ואנכי נכריה" והלא באמת נכריה הנני ויכול להיות שמפני שאינני יודעת משפט הלקט בישראל בחרתי בעבודתי, כמו שאמר הנער? ודקדקה לומר נכריה ולא מואביה, ממש כמו שאמר הנער, להורות לו שנתגיירה בלב תמים ואיננה מואביה עוד, רק נכריה כלומר עבריה גמורה הבלתי יודעת משפטי העברים ואפשר שבשביל זה בחרתי לעבוד, וא"כ מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני?

שואל ומשיב

(יא) אביך ואמך. במדרש: אביך ואמך זו עבודה זרה שלך וכן הוא אומר: האומר לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני וכו' ויפלא מדוע מאנו רז"ל לפרש כפשוטו אביה ואמה ממש?

(יא) „ויען בעז ויאמר לה" לא על פי השערה בעלמא דברתי כל דברי אלה במשפטי אדותך, „רק הגד הגד לי" עיין לקמן פסוק י"ג ופסוק י"ט, „את כל אשר עשית את חמותך" ושמעתי כבר תם דרכך ומדותיך הטובות. וכן מזה „שותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי על עם אשר לא ידעת תמול שלשום" כבר יש בו די לשפוט משרים אדותך, כי מסתמא ספרו לך משפטיהם, מנהגיהם וחקיהם הטובים, ובישרת נפשך העדינה בחרת ללכת אחריהם ואות הוא על טהרת רוחך ונפשך, כי רק הטוב ידבק בטוב

בים, והנה כבר כתבנו למעלה שגם אבי רות מת בימים ההם שמחלון וכליון היו בארץ מואב, ולכן הוקשה להם לרבותינו ז"ל, בעלי המדרש, איך אמר בעז ותעזבי אביך? וכי אפשר שבעז לא ידע ממות מלך מואב? וע"כ דרשו שמה שאמר כאן כון על העבודה זרה שלה, כדתיב האומר לעץ אבי אתה וכו'.

שואל ומשיב

(יב) ישלם ה' פעלך ותהי משכרתך שלמה כבר העירו בכתוב זה כל מפרשי המגלה, למה כפל בעז את דבריו ובפרט בדברי המדרש על אתר:

(יב) לפעמים יעמול האדם עמל רב באיזה מסחר וקנין או באיזה עבודה ומלאכה ולא יראה ברכה בעמלו, כי באחרונה יודע לו שלא הרויח מאומה וכל עמלו היה לריק ויגיעו לבהלה ונמצא שפעלו לא שלם לו בעד טרחתו ועמלו. אמנם אם יראה איזה ריוח בעבודתו ועמלו, יאמר עליו שפעלו שלם לו וכמו שאומרים בלע"ז „דיין מיה זאלל באלאהנט זיין" ואנחנו בני ישראל המאמינים כי לא כחנו ועוצם ידנו יעשו לנו חיל, רק ה' הוא הנותן כח לעשות חיל, אין לנו רשות לברך את זולתנו, כי פעלו ישלם בעד טרחתו ועמלו רק מחויבים אנחנו לומר כדברי בעז שאמר לה „ישלם ה' פעלך" והיינו שה' יברך אותך שפעלך ישלם לך, כלומר שיתן לך כח לעשות חיל. וזה אמר לה בעז על עניני הגוף שיתן ה' שפעל כפיה ישלם לה בעד עמלה ואח"כ אמר „ותהי משכרתך שלמה כו' " בגמול הנפש לעוה"ב, שלא ינכה לך טובותיך בעוה"ז מגמוליך לעוה"ב, רק תהי משכורתך שלמה.

ובבאור דברי ר' חסא שבמדרש נראין לי דברי הרב דר. קהוט בספרו ערוך השלם ערך אשר שאחרי שמבאר שם פרוש המלה כתב בזה"ל: „ואחרי הדברים והאמת האלה זכינו להבין דרוש של רז"ל יבמות מ"ח, ב, שאמרו שם מפני מה גרים כו' מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה. ועל זה הובא הקרא... ישלם ה' פעלך וגו' אשר באת לחסות ופירש"י שמיהרת ולא אחרת ע"כ. וכ"ה בתוס' שם ד"ה אשר ע"ש. ונ"ל שדרש אשר מלשון אשר פי' הליכה במהירות. ובזה יובן מאמר קטיע במדרש רות רבה פ"ה פ' ויען בעז כו' ותהי משכרתך שלמה מעם ה' „א"ר חסא אשר באת לחסות וגו' ". ונתן ר' חסא טעם: בעבור כן תהיה משכורתה שלמה שמיהרה לבוא וכנ"ל" עכ"ל ודפח"ח ויען שאין הספר היקר הזה מצוי ביד כל אדם לכן העתקתי דבריו אות באות לפרסם את באורו הנחמד בדברי רז"ל.

שואל ומשיב

(יג) אמצא חן. מציאות חן זה למה? הלא כבר מצאה חן, כמו שאמרה תחלה מדוע מצאתי חן בעיניך, ולמה לה עוד חן? כי נחמתני וכי דברת. תרתי כי למה? היה לה לומר: כי נחמתני ודברת על לב שפחתך ותו קשה מדוע בתחלה וסוף דברה בלשון עתיד: „אמצא חן, לא אהיה" ובאמצע אמרה בלשון עבר נחמתני דברת, הלא דבר הוא:

(יג) בתחלה כראות רות את התקרבותו של בעז אליה, לא עלה על

דעתה כלל שבעז ישים עיניו בה לקחתה לאשה, כי איך אפשר שאיש מורם ונכבד כמוהו יחשוב כן לקחתה לאשה, בראותו אותה בפעם הראשונה, ולכן לא שמה לבה כלל אל אשר רמז לה בשתית המים מן הכלים ולא מן הבאר, שכתבנו למעלה. אפס בשמעה עתה ממנו, איך שכבר יודע מעלותיה ומדותיה הטובות, וכי הגד הגד לו כל אשר עשתה את חמותה, ומבואר אצלנו לקמן כתוב י"ט שפעל הגד לא יוצדק רק כשמגידים איזה דבר בכונה מיוחדת לטובת השומע, ואח"כ באמור בעז הגד הגד לי ע"כ שהגידו לו כל מעלותיה בכונה מיוחדת לטובתו, ובהיות כן החלה רות להביט על המקרה הזה בעינים פתוחות, קול דודה החל לדפוק על פתחי לבה והחלה לחשוב אולי באמת, אחרי שמעו כבר מעלותיה, בראותו עתה גם יפיה ותואר פניה ירמז לה, שיוכל היות שעוד יקרבנה אליו לקחתה גם לאשה. ויען כי אי אפשר היה לשאול אותו מפורש אדות המחשבה הזאת, פן באמת רק חלום יעוף בדמיונה ואז הלא ימלא חמה עליה, ולהתאפק ולגרש את המחשבה הזאת גם כן לא יכלה, לכן ג מ ר ה ב ד ע ת ה ל ד ב ר א ל י ו ב ל ש ו ן ח כ מ י ם כלומר ברמיזה. ו ה ק ד י מ ה בתחלה שלא יכעום עליה. וזהו „ותאמר אמצא חן בעיניך אדוני" כלומר אל יחר נא אפך עלי על אשר הנני חפצה לדבר אליך דברים אחרים, או הוא כמו שאומרים בלע"ז: „איך האבע דיא עהרע", אתכבד, ואח"כ פיה פתחה בחכמה לאמר „כי נחמתני", והוא שכבר ידוע שמלבד שמלת כי משמשת בד' לשונות, כר"ה ג' א, עוד תשמש במקום „אף־כי" וכמו שמצינו כן בכמה מקומות (ושמעתי בשם דו"ז הגאון האמתי רשכבה"ג מרן ר' משה יהושע יהודא ליב שליט"א הגאבד"ק בריסק וכעת בירושלם תובב"א שמבאר בזה הכתובים בתהלים: „הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים" ולא דוקא ישראל בלבד יהללוהו וישבחוהו. ואומר המשורר הלאה כי כלומר אף־כי „גבר עלינו חסדו", ואח"כ לכאורה למה לכם להללו על אשר עלינו יגביר חסדו? בכל זאת הללוהו ושבחוהו, כי הלא „ואמת ה' לעולם" ומדת אמת שלו תעשה כן ולכן גם אתם מחויבים להללו ולשבחו. ודפח"ח) ואמרה רות „אמצא חן בעיניך, אדני!" כי אף־כי „נחמתני" כלומר אף כי יוכל היות שלא כונת בכל דבריך רק לנחמני, באשר ידעת שהנני עצובת רוח ולכן התקרבת אלי לנחמני, כדרך השלמים שמנחמים את כל נשברי לב, וכמו שאמר איוב ולב אלמנה ארנין, ובכל זאת „וכי" מלשון דילמא, כאומר ובכל זאת אולי אולי „דברת על לב שפחתך" רמזת לי בהתקרבותך אלי ודברת על לבי „ואנכי לא אהיה" שלא אהיה „כאחת שפחתך" שבזמן הבא לא אהיה אצלך כאחת השפחות רק מעולה ממנה, גבירה ולא שפחה?...

ש ו א ל ו מ ש י ב

(יד) מן הלחם למה פרט לה דוקא הלחם והחומץ? ומדוע בתחלה קראו לחם ואח"כ פת? „בחומץ" במדרש„ מכאן שהחומץ יפה לשרב, מאין הוכיחו זאת? דילמא גם לחם וקלי טובים לשרב הואיל וכתיבן בפרשה? ותשב מצד הקוצרים. מאי נפקא מינה אם ישבה מצד הקוצרים או במקום אחר?

(יד) „ויאמר לה בעז". בשמעו כי הבינה לרעו ובחפצו להשיבה על

שאלתה זאת לא יכל להשיב לה מפורש, כי הפועלים והקוצרים שהיו במעמד ההוא הפריעו אותו מדבר מפורש, ולכן שתק ולא ענה אותה מאומה עד שהגיעה עת האוכל ואז ג"כ לא אמר לה תשובה ברורה, רק ברמז הגיד לה את אשר עם לבבו אדותה. ויתבאר על פי מה שכתב אאמו"ר הגאון הצדיק מוה' דובער זללה"ה בחבורו על התורה שמות ב, כ' „קראן לו ויאכל לחם" ופירש"י: „שמא יקח אחת מכן" ומבאר אאמו"ר ז"ל על פי מה שאמרו רבותינו ז"ל בשבת יז, ב': „גזרו על פתן משום יינן ועל יינן משום בנותיהם" ואמר יתרו: קראן לו ויאכל לחם, כלומר יתחיל נא רק לאכול אתכן לחם וממילא תהיה תקוה שיקח אחת מכן. עכ"ל וש"י. וגם כאן אמר לה בעז „לעת האוכל" תשובה על שאלתה הקודמת, והיא „גשי הלום ואכלת מן הלחם" כלומר התחילי נא לאכול אתי לחם „וטבלת פתך בחומץ" והטבילי פתך בחומץ וחומץ שלהם היה חומץ יין. וכבר אמרו במדרש רבה פ' נשא שלכך אסרה תורה חומץ לנזיר, בכדי לעשות לו סייג שלא יבא לשתות יין עצמו, ולכן אמר לה הטבילי פתך בחומץ, וממילא בהמשך הזמן נשתה גם יין ונבואה ממילא לידי חתנות כי זה לזה גורם כמבואר:

והוקשה להם לרבותינו ז"ל בעלי המדרש מדוע באמת לא נתן לה **בעז גם יין עצמו, אחרי כי כל מה שאמר לה הוא רק דברים המביאים לידי חתנות א"כ היה לו ליתן או להזכיר גם יין עצמו ולא החומץ הנעשה ממנו? ותירצו**: „מכאן שהחומץ יפה לשרב" ולהכי נתן רק חומץ בכדי שיסברו הרואים שרק מפני השרב נתן לה ואילו היה נותן לה יין היו מבינים מחשבתו הנכרת ממעשיו, ומספר הכתוב חכמת רות שהיא הבינה תיכף שאין רצונו שיבינו הסובבים אותם את הנרמז ביניהם ולכן „ותשב מצד הקוצרים" ולא בצד בעז. וגם הוא מצדו ראה להסתיר הדבר מעיני הרואים ולכן „ויצבט לה קלי" ואמרו רז"ל במ"ר: „קליל מעט בראשי אצבעותיו", לא נתן לה הרבה, בכדי שלא ירגישו הקוצרים שנתקרבה דעתו אליה, „ותאכל" מבואר לקמן בדברינו שמכיון שאכלה רק מעט לשבור רעבונה „ותשבע" כבר נעשה שבעה אף שעוד יכלה לאכול „והותר" היתרון הזה שהיתה יכולה לאכול עוד, הותירה בכונה בעד חמותה וכן אמרו ר"זל שברכה שרתה במעיה:

שואל ומשיב

(טו) ותקם ללקט. למה נכתב הלא אפשר לדעת שגם אחרי אכלה לקטה ממ"ש לקמן ותלקט בשדה עד הערב? ויצו בעז את נעריו. ידוע שהאצילים בבואם השדה ויש להם איזה דבר לצוות את הפועלים לא ידברו אל כלם רק יצוו את העומד על הקוצרים שיאמר להם בשמו וכן עשה בעז עצמו בתחלה וא"כ יפלא מה נשתנה עתה לצוות בעצמו את נעריו, והנער הנצב על הקוצרים איהו? ולא תכלימוה. איך חשדם שיכלימו אשה עניה, שדבר אין להם עמה?

(טו) „ותקם ללקט". מוסיף לספר תהלת רות, זריזותה ומעלת רוחה שלא היתה כמרבית העניים, המתפטמים בלחם חסד, הנעדרים כל מדה נכונה, שע"פ רוב אינם רוצים כלל לעמול ולעבוד, ובבואים אל הבעה"ב תחנונים

לְלַקֵּט וַיְצַו בֹּעַז אֶת־נְעָרָיו לֵאמֹר גַּם בֵּין הָעֳמָרִים תְּלַקֵּט וְלֹא תַכְלִימוּהָ׃ טז וְגַם
שֹׁל־תָּשֹׁלּוּ לָהּ מִן־הַצְּבָתִים וַעֲזַבְתֶּם וְלִקְּטָה וְלֹא תִגְעֲרוּ־בָהּ׃ יז וַתְּלַקֵּט בַּשָּׂדֶה
עַד־הָעָרֶב וַתַּחְבֹּט אֵת אֲשֶׁר־לִקֵּטָה וַיְהִי כְּאֵיפָה שְׂעֹרִים׃ יח וַתִּשָּׂא וַתָּבוֹא הָעִיר
וַתֵּרֶא חֲמוֹתָהּ אֵת אֲשֶׁר־לִקֵּטָה וַתּוֹצֵא וַתִּתֶּן־לָהּ אֵת אֲשֶׁר־הוֹתִרָה מִשָּׂבְעָהּ׃
יט וַתֹּאמֶר לָהּ חֲמוֹתָהּ אֵיפֹה לִקַּטְתְּ הַיּוֹם וְאָנָה עָשִׂית יְהִי מַכִּירֵךְ בָּרוּךְ וַתַּגֵּד
לַחֲמוֹתָהּ אֵת אֲשֶׁר־עָשְׂתָה עִמּוֹ וַתֹּאמֶר שֵׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם בֹּעַז׃
כ וַתֹּאמֶר נָעֳמִי לְכַלָּתָהּ בָּרוּךְ הוּא לַיהוָה אֲשֶׁר לֹא־עָזַב חַסְדּוֹ אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־
הַמֵּתִים וַתֹּאמֶר לָהּ נָעֳמִי קָרוֹב לָנוּ הָאִישׁ מִגֹּאֲלֵנוּ הוּא׃ כא וַתֹּאמֶר רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה
גַּם ׀ כִּי־אָמַר אֵלַי עִם־הַנְּעָרִים אֲשֶׁר־לִי תִּדְבָּקִין עַד אִם־כִּלּוּ אֵת כָּל־הַקָּצִיר
אֲשֶׁר־לִי׃ כב וַתֹּאמֶר נָעֳמִי אֶל־רוּת כַּלָּתָהּ טוֹב בִּתִּי כִּי תֵצְאִי עִם־נַעֲרוֹתָיו וְלֹא
יִפְגְּעוּ־בָךְ בְּשָׂדֶה אַחֵר׃ כג וַתִּדְבַּק בְּנַעֲרוֹת בֹּעַז לְלַקֵּט עַד־כְּלוֹת קְצִיר־הַשְּׂעֹרִים
וּקְצִיר הַחִטִּים וַתֵּשֶׁב אֶת־חֲמוֹתָהּ׃ ג א וַתֹּאמֶר לָהּ נָעֳמִי חֲמוֹתָהּ בִּתִּי הֲלֹא אֲבַקֶּשׁ־

תרגום

לְמֵימַר אַף בֵּינֵי אֲלוּמַיָא תְהֵא צָבְרָא וְלָא תְכַסְפוּנַהּ׃
טז וְגַם וְאַף מֵיתַר תַּתִּירוּן לַהּ מִן אֱסוּרַיָא וְתִשְׁבְּקוּן
לְמֶהֱוֵי צָבְרָא וְלָא תְנַזְפוּן בַּהּ׃ יז וַתְּלַקֵּט וּצְבִירַת
שׁוּבְלִין בְּחַקְלָא עַד רַמְשָׁא וְדָשַׁת יַת שׁוּבְלִין
דִּצְבִירַת וַהֲוָה שִׁיעוּרֵיהוֹן כִּתְלַת סְאִין סְעוֹרִין׃
יח וַתִּשָּׂא וְסוֹבְרַת וַעֲלַת לְקַרְתָּא וַחֲזַת חֲמוֹתַהּ יַת מָה
דִּכְנַשַׁת וְאַפְּקַת מִן תַּרְמִילָא וִיהָבַת לַהּ יַת מְזוֹנָא
דְּאִשְׁתָּאַרָא לַהּ מִשְּׂבְעָהּ׃ יט וַתֹּאמֶר וַאֲמָרַת לַהּ
חֲמוֹתַהּ לְאָן צְבַרְתְּ יוֹמָא דֵין וּלְאָן אִשְׁתַּדַּלְתְּ לְמֶעְבַּד
יְהֵא גַבְרָא דְּאִשְׁתְּמוֹדַע לִיךְ מְבוֹרַךְ וְחַוִּיאַת לַחֲמוֹתַהּ
יַת דְּאִשְׁתַּדְּלַת לְמֶעְבַּד עִמֵּיהּ וַאֲמָרַת שׁוּם גַּבְרָא
דְּאִשְׁתַּדְּלִית עִמֵּיהּ יוֹמָא דֵין מִתְקְרֵי בּוֹעַז׃ כ וַתֹּאמֶר
וַאֲמָרַת נָעֳמִי לְכַלָּתַהּ מְבוֹרַךְ הוּא מִפּוּם קוּדְשָׁא
דַּיְיָ דְּלָא שְׁבַק טָבְוָתֵיהּ עִם חַיַּיָא וְעִם מֵתַיָא וַאֲמָרַת
לַהּ נָעֳמִי קָרִיב לָנָא גַבְרָא מִפָּרִיקָנָא הוּא׃ כא וַתֹּאמֶר
וַאֲמָרַת רוּת מוֹאֲבִיְּתָא אַף אֲרוּם אֲמַר לִי עִם רַבְיָא
דִּילִי תִּתּוֹסְפִין עַד זְמַן דִּי יְשֵׁיצוּן יַת כָּל חַצְדָּא
דִּילִי׃ כב וַתֹּאמֶר וַאֲמָרַת נָעֳמִי לְוָת רוּת כַּלָּתַהּ שַׁפִּיר
בְּרַתִּי אֲרוּם תִּפּוּק עִם עוּלֵימָתוֹהִי וְלָא יְעָרְעוּן בִּיךְ
בַּחֲקַל אוּחֲרָן׃ כג וַתִּדְבַּק וְאִדְבְּקַת בְּעוּלֵימָתוֹי דְּבוֹעַז
לְמִצְבַּר עַד דִּישֵׁיצֵי חֲצַד סְעוֹרִין וַחֲצַד חִטִּין וִיתֵיבַת
עִם חֲמוֹתַהּ׃ ג א וַתֹּאמֶר וַאֲמָרַת לַהּ נָעֳמִי חֲמוֹתַהּ

שפתי חכמים

ולמית ל' ודאי . לכ"פ ולא תלמאי : ש משנה בחגיגה פ' חומר בקודש ופירוש בית היד מקום שאוחזין אותו בו ותופסו : ת דק"ל ואי היאך ילוה שישכחו הם יעשו בדעת אין קריה שכחה לכ"פ עשו עלמיכם כו' : א משנה בעירובין בפרק המוצא תפילין :

רש"י

בלשון משנה האוריים ותוך ובית שהלביטה : (טז) וגם של תשלו . שכוח תשכחו עשו עלמיכם ת כאילו אתם שוכחים תרגום של שגגה שלותא וכן על השל . דבר אחר . לשון כי ישל זיתך : צבתים . עמרים קטנים ויש דוגמתו בלשון משנה מלאן לבתים א הן כריכות : (יט) יהי מכירך . בעל השדה שנשא ונתן לך פנים ללקוט בשדהו : (כ) את החיים ואת

ברטנורה

שבשועותיו אינו מלוי בעיניו. עתה לפי שהאיש גבריאל אינו מכיר עתה לרעהו שהוא יעקב ר"ל להשפיע עליו הנבואה כימי קדם שתמצא הנבואה בישראל והכנסת תשים קץ וז"ש ותקם בטרם יכיר איש את רעהו ונגלות עוד זה הסוד כתיב בטרום הוא בוא"ו של יעקב כמו ברמז בפסוק וזכרתי את בריתי יעקוב שהוא מלא בוא"ו ואומר ג"כ והארץ אזכור כאן רמז עליונה שהיא הכנס' ואיש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת שהקב"ה עושה עמנו חסד ואין אנו מכירים אותם וזהו שאמר הכתוב ויאמר אל יודע כי באה האשה הגורן שידוע הוא שסמדה שבה הכנסת היא סוף עבדה והיא כגורן שבה דשין כל התבוא' לאת

אבן עזרא

תוסף : ולבט . אין לו חבר ופירושו כמו כתינה : (טז) של תשלו . מגזר' שלל ויש אומרים כמו שגגה מן על השל : (יז) ויהי כאיפה שעורים . פעם אחת שאלני אדם מה טעם כאיפה שעורים אמרתי לו אין טעם לשאלה הזאת כי הכתוב ספר מה היה אז נקלותי בעיניו ויאמר לי כי יש לו טעם ואני הרחקתי ממנו ולא שאלתיו. והנה בא ביום אחד ואמר לי כי יש לו טעמים הרב' האחד שראתה רות בדרך נבואה כי עתיד היה ה' מבניה להעמיד עמוד על שם בעלה וטעם איפה ל"ו רמוזים שהיו על העמוד וזה בגימטריא איפה . ופירוש שעורים כמו שיעורים כמו שער בנפשו . וטעם אחר ויהי שתי מלות ארמית ועברית והיא כאשר ראתה שיתלה אבשלום שהוא מבניה והנה כ"ף עם אל"ף רמז לבנות אבשלום במותו ואחר כך איפה שערים לשון רבים בעבור היותו כבד עליו . וטעם אחר כי תחלת אות כאיפה עם תחלת שעורי' הוא בגמטריא ישי שהוא לדיק גמור אז שמח וישב לבו בקרבו : (כ) ברוך ה' אשר לא עזב חסדו . לאות כי עשה חסד בתחלה עם אלימלך ועם בניו כי שופט היה : החיים. נעמי ורות : מגואלנו הוא. אין בגאולה יבום רק הוא דרך אחרת : (כב) כי תצאי . ללקוט : עם נערותיו . ולא עם הנערים שהוא נלב על הקולרים והקולרות : ולא יפגעו בך . אנשים וכמוהו רבים : (כג) ותשב את חמותה . כמו עם חמותה : (א) מנוח .

אמרי יושר

משכורתה שלימה מעם ה'. ולזה הפי' קשה מה צ"ל זה חדאי שתהיה משכורתה שלימה כי לא חשיד קב"ה לגרע השכר. ולזה אבה ר' חמא שתהי' משכורתך שלימה מעם ה' קאי על אשר באת לחסו' ובזה הוצרכה לברכתו שלא היה מגיע לה מן הדין שכר שלם על שבא' לחסות מחמת שהי' בפי' ע הניצוץ קדושה ובירך אותה שתהיה משכורתה שלימה על שמיהרה כן נראה לי ברור ונכון :

16) און אויך אַרויסציִען פון די בינטלעך זאָלט איר פאַר איר אַרויס־ציִען, און איבערלאָזן, אַז זי זאָל אויסקלייבן; און איר זאָלט ניט אָנשרייען אויף איר.

17) און זי האָט געקליבן אין פעלד ביזן אָוונט, און זי האָט אויסגעקלאַפּט וואָס זי האָט אָנגעקליבן, און עס איז געווען אַרום אַן איפה גערשטן. 18) און זי האָט עס גענומען און איז אַריינגעגאַנגען אין שטאָט. און איר שוויגער האָט געזען וואָס זי האָט אָנגעקליבן, אויך האָט זי אַרויסגענומען און איר געגעבן וואָס זי האָט איבערגעלאָזן נאָך איר זעט.

19) האָט איר שוויגער צו איר געזאָגט: וואו האָסטו געקליבן היינט און וואו האָסטו געאַרבעט? געבענטשט זאָל זיין דער וואָס האָט זיך אומגעקוקט אויף דיר! האָט זי דערציילט איר שוויגער ביי וועמען זי האָט געאַרבעט, און זי האָט געזאָגט: דער נאָמען פון דעם מאַן וואָס איך האָב ביי אים היינט געאַרבעט, איז בועז. 20) האָט נעמי געזאָגט צו איר שנור: געבענטשט זאָל ער זיין פון גאָט, וואָס האָט ניט פאַר־לאָזן זיין חסד מיט די לעבידיקע און מיט די טויטע! און נעמי האָט צו איר געזאָגט: דער מאַן איז אונזערער אַ נאָענטער, ער איז פון אונ־זערע אויסלייזער. 21) האָט רות די מואָב'ערן געזאָגט: ער האָט מיר אויך אָנגעזאָגט: לעבן די יונגען וואָס ביי מיר זאָלסטו זיך האַלטן, ביז וואַנען זיי וועלן ענדיקן דעם גאַנצן שניט וואָס ביי מיר. 22) האָט נעמי געזאָגט צו רות, איר שנור: עס איז גוט, מיין טאָכטער, אַז דו זאָלסט אַרויסגיין מיט זיינע מיידלעך, און מען זאָל דיך ניט אָנטרעפן אין אַן אַנדער פעלד.

23) און זי האָט זיך געהאַלטן אָן בועז'ס מיידלעך, צו קלייבן ביז צום סוף פון גערשטנשניט און ווייץ־שניט. און זי איז געזעסן ביי איר שוויגער.

יפה וברה

שכפל הלשון שם: לא נכנו נפש! ועוד נאמר שם: אל תשפכו דם! כי הם שחטו שעיר עזים, ויטבלו כתנת יוסף בדם; אבל אם שיצליח, להשיבו אל אביו, אז אותו, את יוסף, לא נכנו נפש, וגם שעיר עזים לא נשחוט, אל תשפכו דם השעיר; ועשה ראובן בכונה, להשיבו אל אביו שבשמים, אם שחטא יוסף נגד אחיו, יבוא לידי הכרת האמת, בחרטה, על מעשיו הרעים; וכן אהרן, כי דבר ידבר הוא אליך דבר, לזרז אותך על

הדבור לפרעה, יען שאתה השליח מצוה, אבל: והוא רק טפל, וגם הנה הוא; ובעז עשה נפלאות: לתת יותר מידי צרכי שביעה: ותותר, ונפש רעבה מלא טוב ועוד יותר ממה שהיתה אוכלת בלבב שלם, ואם שהכל מסור לבוחן לבבות, וכליות, היודע נסתרות, לשעבר היה אדם עושה מצוה, ואינו ידוע לרואיו, ולשומעיו, האם בשלימות עשה המצוה לשמה, או רק לכבוד עצמו, להתפאר, להתכבד בשער, בשאר בני אדם; הנביא כותבה, כי זה מסור ללב; ועכשיו, בשאדם עושה מצוה, מי כותבה, והלא הכל סביב שקר, וכזב, ויפן כה, וכה, וירא כי אין איש עושה המצות בלבב שלם, בל שום פנייה וכונה זרה, ליפגל מעשיו, ורק הכל מונח, עד שיבוא אליהו, וכותבה; ולע"ל בגאולה שלימה, והקב"ה, ומלך המשיח חותם לטובה, ולברכה, ולגאולה, וישועה;

טו) ותקם ללקט, בראותה מה שרמז לה בעז, וכשמעה את דבריו, תקומה היתה לה, מה שבאת ללקט בשדה בועז כמו שפי' רשי' ויקם שדה עפרון תקומה היתה לשדה, שבאתה לדי אאע"ה, ואותיות ותקם הם מתוק;

יט' ותאמר לה חמותה, איפה לקטת היום, ואנה עשית; מ"ר: תני בשם ר' יהושע: יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית, שכן אמרה רות לנעמי: שם האיש אשר עשיתי עמו היום, ולא אמרה אשר עשה עמי;

מן המצות העשויות בשותפות, היא מצות צדקה, שגם הנותן, וגם המקבל הדבקים בה', מקיימים מצוה זו יחדיו, וז"ב: על כן אנכי מצוך היום: פתח, תפתח את ידך, לתת וגם לקבל, מצוך לאחיך, לענייך, לאביונך וגו'; והנה שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ועתה נחזי אנן במצוה זו של צדקה, העני המקבל מידי העשיר מתנה, מיד מתן שכרה בצדו, במה שקבל מעות מעשר עני לידו; לא כן הנותן, הוא יקבל שכרו לע"ל, בעולם הנשמות שכר הצפון, ויפה קורת רות של עוה"ב, מכל חיי העוה"ז, נמצא ששכר הנותן, גדול משכר המקבל, עד בלי די, כי התורה אמרה: בגלל הדבר הזה יברכך ה' ודרשו גלגל החוזר בעולם הזה, ובעולם הבא, כאן מקבל העני שכרו, ושם מקבל העשיר שכרו משלם;

כ) ברוך הוא לא' אשר לא „עזב" אותיות „בעז", חסדו, את החיים, ואת המתים הודאה להקב"ה בתואר טובו, וחסדו בכל הענינים שבעולם, ומאתו יתברך לא תצאו הרעות; וחנה אמנו אמרה ה' מוריש, ומעשיר; משפיל, אף מרומם ג"כ בהודאה, ליחס להק"בה מדותיו לבני אדם, הצועקים, ומתאוננים על רוע מזלם, ומצבם הדל, באופן: שבבן אדם אחד יתקיים: מוריש עד דיוטא התחתונה, ואח"כ בעזרתו: ומעשיר את זה, אשר בתחלה היה מוריש, לבסופו הנה הוא מעשיר; ובתחלה משפל, ואח"כ אף מרומם את זה שהשפיל:

ופירשתי גמרא סוף מנחות: נאמר בעולת בהמה, לריח ניחוח; ונאמר בעולת העוף לריח ניחוח; ונאמר במנחה, לריח ניחוח; ללמדך, שאחד המרבה, ואחד הממעיט, בלבד שיכון לבו לשמים; הכונה, זהו שהיה מתחלה ברוב עושר, וברוב הון, הביא עולת בהמה, ונתמסכן והעני, ואח"כ ירד מטה, מטה, עד שלא הביא, רק מנחה; אחד המרבה, ואחד הממעיט, בלבד שיכון לבו, לעמוד בנסיון, ולהכיר טובות הבורא, וחסדי שמים;

והנה כן גם מאמרם ז"ל: חייב אדם לברך על הרעה המגיע לו, אחר שכבר ראה חיים נעימים, והצלחה רבה, כשם

שמברך על הטוב אז, כן גם היום בנסיון העוני חייב לברך; והכל הוא לטובה ואמרו חכז"ל עני חשוב כמת. ויליף לה ממה שנאמר על דתן ואבירם: כי מתו כל האנשים, המבקשים את נפשך; אמנם בעל הרחמים אינו פוגע בנפשות תחלה, ולהציל החיים, לקח הון ועושר ונכסים; וז"כ: אשר לא עזב חסדו את החיים, ואת המתים; וז"כ כי כל דרכיו משפט, להעניש ביסורין של אהבה, ובזאת ג"כ אל אמונה, ואין עול; וגם אמרו: רשעים בחייהם קרויים מתים, שנאמר: על פי שנים עדים יומת המת דמעיקרא; אמנם כן מקבל שבים, ומהפך הזדונות לזכיות, ובזאת הוא מחיה מתים הרשעים, שחטאו, ונחשבו כמתים, ומצאו חיים; כי חיים הם למוצאיהם; וז"כ: ראה נתתי לפניך את החיים וגו', ובחרת בחיים, למען תחיה וגו', כי יש חיי נפש, וחיי הגוף; וע"כ שמירת התורה, והמצוה יחדיו ידבקון גם שניהם; ובחרת בחיים, באופן שעי"כ למען תחיה, לא בלבד חיי נצחיים בעולם האמת, כי אם גם: למען תחיה גם פה בארץ; וז"כ: אשר לא עזב חסדו את החיים באופן ואת המתים החוטאים, אשר הוא מקבל בתשובה;

א) הלא אבקש לך מנוח אשר „ייטב לך" בגמטרי' „בבעז": „הלא" אותיות „האל" ור"ת הלא אבקש לך ג"כ „האל", אשר בעזרתו יצליח כל חי;

ב) הוא זרה את גרן השערים הלילה, פי' רשי'; שהיה הדור פרוץ בגנבה, וגזל, והיה ישן בגורנו, לשמור גורנו ומרומז בפסוק כי „השערים" אותיות „הרשעים".

ג) ושמת שמלותיך, פי' רשי' בגדים של שבת והוא מרומז בפסוק כי ורחצת בגמטרי' בשבת; ואיתא באר היטב מדרש רבה: רחצת מטנפת ע"ז שלך; וסכת, אלו מצות וצדקות, ושמת שמלותיך עליך, וכי ערומה היתה, אלא אלו בגדי שבתא, מכאן א"ר חנינא צריך אדם להיות לו ב' עטפים, אחד לחול, ואחד לשבת;

שלמה המלך ע"ה אמר: כל עת יהיו בגדיך לבנים, הם המדות של אדם, שמתעטף בהם; ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור, בתורתו של ר' מאיר היה כתוב: כתנות אור: כי גם בזאת במה שהוא לובש גופו, יתנכר הנער, האם יש אור המאיר סביבותיו, או החושך יחשיך עליו באפילה, בלי דעת, ושכל, ומוסר שדי; ואיתא במס' שבת; חייב אדם למשמש בגדיו ערב שבת עם חשיכה, לעשות חשבון הנפש, האם זכו, וטהורים המלבושים, אשר עליו במדות טובות, ונאות; כי העוה"ז הוא ערב שבת, ומי שלא טרח בע"ש, מהיכן יאכל בשבת; עם חשיכה, ושוב יום אחד לפני מיתתך, שמא ישכח, להסיח דעת מן ההתחייבות שלו, בענין עבודת ה', ויראתו; אמר רב יוסף: הלכתא רבתא לשבתא, ליום שכולו שבת, ומנוחה בעוה"ב, להכין צדה לדרך;

ורות המואבה, אשר באה להתגייר לקבל עול מלכות שמים באהבה, אמרה לה לכלתה נעמי הצדקת; ורחצת מע"ז, המניעה מן העבירות, ואין די בזה השלילות, כי אם גם: וסכת, אלו מצות, וצדקות לעשות בפועל, ושמת שמלותיך, מכאן אמר רב חנינא: צריך אדם להיות לו ב' עטפים, אחד לחול, ואחד לשבת, כי במלאכת החול יש ג"כ השלמה: נשאת ונתת באמונה לכון לש"ש שלא להונות שום אדם, שלא לגנוב, שלא לגזול, שלא לעשק שכר שכיר, ולבקש פרנסה לכל בני ביתו, ולחלק לעניים מעשר עני, אבל שבת שאסור במלאכה, יש עטיפה אחרת, לעסוק בתורה,

ידברו רק בתחלה וכאשר יחל הבעה"ב להתקרב אליו ולהשפיע עליו מטובו, יקרה שיעיז העני פניו, ויתבע ממנו בחזקה ויבזהו אם לא ימהר לעשות בקשתו, כידוע דרך העניים משחתי המדות. וכדאשכחן נמי בקדושין פ"א, א, בפלימו שהשטן אדמי לי' כעניא: שתחלה קרא רק אבבא, וכדאפיקו ליה רפתא בקשם להכניסו אל הבית פנימה ואחרי שמלאו גם בקשתו זאת דבר אתם קשות: „כולי עלמא אתכא ואנא לחודאי" ומסתמא גם אז היה כן דרך העניים. ומכש"כ בבואם אל קרוב עשיר, שלא ידעו גבול לבקשתם וכאשר ימצא להם הקרוב, כבר יחדלו מעשות כל עבודה בהשענם על נדבת קרובם. וספר הכתוב שרות לא היתה מאלה הדלים במדות, ולכן אף לאחר שבעז קרובה העשיר התודע אליה ושם אותה למשגחת בשדה ורמז לה בלחם ובחומץ שיוכל היות שיבואו לידי חתנות, בכל זאת לא רמו עיניה ללכת בגדולות ולא חדלה משקידותה וחריצותה במלאכתה הבזויה, ולא השליכה יהבה על בעז קרובה שיפרנסנה, רק תיכף אחרי אכלה „ותקם ללקט" לא בטלה אפילו רגע אחד, כאלו לא התודע אליה בעז כלל. והנה לפי דברינו שבעז מנה אותה למשגחת על קוצריו במקום הנער, מובן ממילא, שכל פקודה בעניני הקצירה היה יכול לצוות על פיה, כדרך האצילים שאינם מדברים עם כל הנערים רק עם העומד עליהם, לא כן הפקודה הזאת, שמעתה תחדול מאסוף בעמרים ושלא יכלימוה ויגערו בה, הוכרח בעצמו להגיד להם, כי אם היא תגיד להם בשם אדוניה לא ישמעו לה, באמרם שלכבוד עצמה היא דורשת כן מדעתה, ולכן „ויצו בעז" עצמו „את נעריו לאמר", בתחלה בטרם בא בעז השדה לא לקטה כלל בין העמרים, כי בהיות העמרים מפוזרים היתה טרודה לאספם אל מקום אחד ואח"כ לקטה ועתה „גם בין העמרים תלקט", וכוון גם כן כי בין העמרים רק תלקט ולא שתאסף העמרים עצמם. ובאשר חשש בעז פן, בהתרשלם בעבודתם והיא כמשגחת עליהם תגד להם עותתם, יכלימוה, לכן הזהירם „ולא תכלימוה". ועיין בעקדה שכתב דשני הפסוקים האלה נכתבו שלא במקומם, כי מקומם הוא למעלה אחר פסוק ט' ונראין דבריו, כי לפ"ז יתיישבו היטב שני הכתובים כפי שנבאר גם הכתוב השני שהוא שייך למעלה:

שואל ומשיב

(טז) וגם של תשלו. למה חלק דבריו לשתי בבות היה לו לומר: גם בין העמרים תלקט וגם של תשלו ולא תכלימוה ותגערו בה? כן למה אמר בבבא א' ולא תכלימוה ובשניה ולא תגערו בה:

(טז) „וגם". ידוע שיש הרבה דינים בעניני הלקט שעל ידיהם יכול להיות ריב בין הקוצרים והלוקטים, כמו הא דתנינן במ"י פ"ד דפיאה: „הכהו קוץ ונפל מידו לארץ הרי הוא של בעה"ב; תוך היד ותוך המגל לעניים; אחר היד ואחר המגל לבעה"ב" וכדומה, אשר מהם לריב תוצאות, כי הקוצרים יאמרו שהשבלים לבעה"ב, והעניים יאמרו של לקט הם. ומובן ממילא, כי במקרים כאלה היה המשגיח על הקוצרים מחוה דעתו כאחד מהמריבים. וחשש בעז שרות, שהיותה המשגחת, תאבה ג"כ לחוות דעתה בענינים כאלה ואז הלא יגערו הקוצרים עליה באמרם: שאיננה יודעת

כאומה משפט הלקט, כי מואביה היא, וראיה לדבר שזה יום ראשון כבואה השדה בחרה לעבוד חלף הלקט ולא ידעה אף המשפט שלקט הוא בחנם, וכמו שאמר הנער הנצב על הקוצרים לבעז. לכן למען הראותם, ששקר היא הדבה שהוציא עליה הנער, שבחירתה בעבודה היא מפני שמואביה הנה, וכי רק מפני שבאמת איננה רוצית לחם חסד ואוהבת לעבוד ולעמול לכן עשתה, — אמר להם לבחנה בהצבתים ויוכחו לדעת שאיננה מאלה העובדים שאינם אוהבים את העבודה עצמה. והוא, כי אלה האנשים העושים מלאכתם רק מהכרח ולא מאשר יאהבוה, בראותם באמצע מלאכתם איזה ענין חדש שממנו יכולים גם כן להרויח כמו ממלאכתם התמידית ולא יצטרכו לעמול כל כך, דרכם לנטוש את מלאכתם התמידית ולהתעסק בהענין שקרה להם. לא כן האיש שמלאכה חביבה עליו ושונא לשבת בחבוק ידים, אף בראותו באמצע מלאכתו התמידית מציאה, אם רק איננו יכול להרויח ממציאה הזאת יותר מהפסד זמן בטול מלאכתו התמידית, לא יבטלה לרוץ לזכות בהמציאה, וזה שאמר בעז „וגם של תשלו כו׳ ועזבתם" וא"כ אלו היתה עובדת בראשונה רק מהכרח אל הלקט, היתה לה עתה לרוץ לחטוף הצבתים, כי הלא נקל לאיש להגביה הצבת, שהוא צרור שבלים באגודה אחת, מלקוט שבלים בודדות; ובכל זאת תראו „ולקטה" שהיא תעשה מלאכתה ורק תלקט ולא תלך לקחת הצבתים, ומזה אות נאמן שמה שאספה בעמרים לא היה בהכרח רק מרצונה הטוב, כי אוהבת עבודה היא ויודעת שלקט בחנם ינתן. וע"כ „ולא תגערו בה" כשתחוה דעתה בעניני לקט לאמר שמואביה היא.

שואל ומשיב

(יז) ותלקט לאיזו צורך הזכיר שלקטה עד הערב ושתבטה אותם ושהיה כאיפה שעורים:

(יז) „ותלקט בשדה" מספר הכתוב שבאמת כן היה שרות רק לקטה בשדה אף לא בין העמרים (עיין אלשיך) וכן לא לקחה ממה ששלו לה הנערים. „ותחבט את אשר לקטה". גם זה להודיעך מעלת רוחה, שאף שהיתה עיפה מעמל היום ונעמי ישבה בביתה במנוחה כל היום, בכל זאת בערב לא הביאה רות את השבלים הביתה, ואף לא קראה את חמותה השדה לעזור לה לחבטם ולהביאם העירה, רק חבטה בעצמה את אשר לקטה, ושמא תאמר שהיה דבר מועט, מספר „ויהי כאיפה שעורים" שהם שלש סאין ובכ"ז:

שואל ומשיב

(יח) ותרא חמותה. משמע שחמותה ראתה מעצמה, ויפלא על רות מדוע לא הראתה לחמותה? את אשר לקטה. לכאורה היה צריך לכתוב אשר הביאה: הותירה משבעה. הנותר מאכלה היה לו לכתוב:

(יח) „ותשא" בעצמה „ותבוא העיר". ואף גם זאת כי בבואה הביתה לא חפצה להראות לחמותה, למען לא תתייהר ותתגאה אח"כ נגד חמותה, רק „ותרא חמותה" מעצמה ראתה והבינה „את אשר לקטה" כמה היתה צריכה ללקוט שבלים שתהיינה כל כך הרבה שעורים נקיות. ועיין בפי׳

הר"ש בן אלקבץ. „ותוצא ותתן לה". שני מיני אוכלים ישנם בעולם: יש אוכל לשובע נפשו עד אשר, אחרי אכלו, יבוז גם נופת; ויש אוכל רק לשבור רעבונו ואילו היה רוצה, היה יכול לאכול עוד הרבה עד השובע. וכבר אמרנו שרות לא אכלה רק לשבר רעבונה, ולכן כתיב למעלה „ותותר" שמדעתה ורצונה הותירה, דאילו היתה אוכלת אכילה גסה אי אפשר לומר ותותר רק „ונותר" מעצמו, כי לא יכלה לאכול עוד. ובא הכתוב כאן לפרש מה שסתם לעיל ואמר „את אשר הותירה" בכונה ודעת „משבעה" ממה שהיתה צריכה לאכול עוד עד כדי שביעה:

שואל ומשיב

(יט) איפה לקטת — ואנה עשית. השנות דבריה אלה למה, כי מה עשתה זולת הלקט לפירושן של המפרשים? יהי מכירך ברוך. מאין ידעה נעמי שבעל השדה הכירה? ורש"י פירש שנשא ונתן לה פנים ללקוט בשדהו, ותמוה דמאי שייך לברכו בעד מה שלא עשה עול דהא אלו לא נתנה ללקוט היה גוזלה. כמשנה פאה שהבאתי למעלה? ותגד לחמותה, ותעז ותאמר היה לו לכתוב, כי הלא ידענו שעם חמותה היתה מדברת? עשיתי עמו. רז"ל דרשו מדכתיב: „עשיתי עמו" ולא עשה עמי מוכח דיותר ממה שבעה"ב עושה עם העני, העני עושה עם בעה"ב, ויפלא דמדוע לא דרשו והוכיחו כן ממלות עשתה עמו המוקדמות בקרא?

(יט) „ותאמר". לפי דברינו שרות שבה בפעם הראשונה ריקם הביתה ובלכתה שנית גמרה בדעתה לעשות מלאכתו של בעה"ב חלף הלקט, אפשר שעשתה כן בעצת חמותה ולכן שאלה חמותה שתי השאלות „איפה לקטת" לקט „ואנה עשית" מלאכה? ובאשר לא האמינה בנפשה, שרות הרכה והענוגה, שלא נסתה בכמו אלה, תוכל ביום אחד לעשות מלאכתו של בעל הבית ועוד ללקוט כל כך הרבה שבלים ולחבטם ולהביאם העירה, חשבה שבעל השדה הכיר אותה לטוב ובראותו עניה ויגיע כפיה חמל עליה, ומלבד מה שלקטה עוד נתן לה בשכרה, והוא צוה לנעריו לחבוט ולהביא העירה, ולכן אמרה „יהי מכירך ברוך". „ותגד לחמותה". לכאורה משמע שספרה לה מעין המאורע מה שלקטה ואספה בעמרים וכדומה אך זה ימים רבים ראיתי בספר כנ"ר שכתב להפריד בין הנרדפים ספור ואמירה לבין הגדה, דספור ואמירה יתכנו כשמשיח לרעהו איזה דבר לפי תומו ואיננו מכוון לטובת או לרעת השומע, לא כן לשון הגדה אינו שייך רק כשמגיד לרעהו איזה דבר בכונה מיוחדת למען ידע השומע הטובה או הרעה הנשקפת לו מהדבר ההוא:

ומה יפה אף נעים מישב בהנחה זאת מה שחקרו, המפרשים למגלת אסתר, בסבת איחור הגמול למרדכי על הצילו חיי המלך, עד שנדדה שנת אחשורוש, מה ראה בליל ההוא בספר הזכרונות דבר חדש, שגרם לדרוש ולשאול מה נעשה למרדכי? ולבד זה תמוה הכתוב: „ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" שכבר עמדו המפרשים על השנוי מהגדה לאמירה, אמנם בההנחה זאת מיושב הכל. דהנה נודע לכל שאם יבא איש אל המלך, או אל אחד מפקידיו, ובכונה

מיוחדת להציל חיי המלך, מגלה ומגיד כי פלוני מבקש לשלוח יד במלך, אף כי האיש ההוא לא עשה רק מה שהנהו מחויב, ע"פ דין והיושר לעשות כי הלא מצווים אנחנו להגן חיי המלך ולבער הרע מקרבנו, בכל זאת כשיבוקש הדבר וימצא יקבל האיש ההוא שגלה הדבר שכרו משלם. אפס אם לא ימצאו דבריו אמתים, אף כי כונתו היתה רצויה, בכל זאת ענש יענש כמשפט מוציא דבת שוא. לא כן אם יקרה שאיש אחד בשבתו בסבת מרעים הסיח לפי תומו שפלוני מתנקש בנפש המלך, ובין השומעים היה אחד מפקידי המלך, והוא בחן ובדק ומצא הדבר, אין לו להמספר שום שכר בעד מה שעל ידו נתגלגלה הצלת חיי המלך, אחרי שהוא בספורו לא כוון כלל להציל את המלך, וכן להיפך אם שקר ענה בפלוני אין עליו משפט מוציא דבת שוא וזה ברור וידוע, ועתה ראה נא, קורא נכבד, כי בהודע למרדכי קשר רשעים סריסי המלך, (ורז"ל אמרו שברוח הקודש נודע לו, את תהיה ידיעתו איך שתהיה, ברוה"ק או שהכיר בלשון טורסי), היה בטוח מאד שימצא הדבר ולא יענש כמוציא דבה, ובחפצו להציל את המלך מבלי שום גמול, כי כן נאה לגדולי האומה לעשות דבר טוב רק מפני שהוא טוב ולא על מנת לקבל פרס, גמר בדעתו לגלות הדבר לאסתר, שאותה אהב יותר מגופו, שהיא תגיד למלך בשם עצמה, למען תקבל היא את הגמול ישרים. ובזה יצא ידי חובתו לנפשו, כי הציל חיי המלך מבלי תקות שכר וגם הטיב עם בת דודו, וזה שאמר הכתוב „ויודע הדבר למרדכי ויגד" בכונה ליוחדת לטובת השומעת „לאסתר המלכה" שתגיד למלך בשם עצמה. אמנם אסתר מצדה לא חפצה בשכר כזה, שבאמת אינו מגיע לה וככל הנשים, שדעתן קלות, עוד פחדה פחד פן לא ימצא הדבר, ואז הלא נכונו שפטים לראש מרדכי אם תגיד למלך בשמו שבכונה מיוחדת גלה הדבר, ולכן גמרה בדעתה, אחרי שמרדכי בעצמו איננו רוצה שכר לפעולתו ורק הצלת המלך מגמתו, לבלי להכניס ראש מרדכי לצרה הזאת של יראת העונש וע"כ „ותאמר" כמסחת לפי תומה „למלך בשם מרדכי" כלומר שמרדכי הסיח לפי תומו אדות הקשר של השרים. והנה ידוע שדבר גדול כזה נכתב תיכף בספר פרטי לכל יום. וכבר ידוע שבחצר המלך לא חסרו אז אויבי מרדכי כנראה ממה שאמרו עבדי המלך אשר בשער המלך להמן, ולכן אפשר לשפוט כי בעת שצוה לסופריו לכתוב בספר הזכרונות, שמרדכי הסיח לפי תומו הדבר הזה ושצריך לבקש הדבר, לא האמינו ג"כ שימצא עון שומרי הסף. והוכיחו כן מזה שהסיח לפי תומו ומסתמא הוא עצמו מסופק עוד בדבריו וירא מאימת הדין, כי אם לא כן איך לא היה רוצה בשכר טוב הצפון למגלה ענין נכבד כזה. ועל כן מהרו בשנאתם למרדכי, לרשום בספר הזכרונות שמרדכי הגיד, בכונה מיוחדת, בתקותם כי ברבות הימים, אחרי שיוחזק כפרן, ואחרי שהמלך עצמו ישכח אם מרדכי אמר או הגיד, תעלה בידם להביאו את מרדכי בפלילים ולענשו קשה בעון מוציא דבה על ידי הנכתב בספר זכרון. אך בין כה וכה נמצא הדבר ותקותם היתה להם, לסופרי המלך, למפח נפש כי למחוק מספר הזכרון שלפני המלך אי אפשר. ובאשר המלך עצמו ידע אז שלפי מאמר אסתר לא כוון

מרדכי ביחוד הצלת המלך, לכן לא חשב כלל לשלם לו כגמולו וסופרי המלך בושו משברם ולא הגידו לאיש ממה ששנו בספר הזכרון. אמנם ברבות הימים שכבר הסיע המלך מלבו איך היו פרטי המסרה עם מרדכי, כשנדדה שנתו בלילה ההוא והביאו לפניו את „ספר הזכרונות דברי הימים" היינו הספר שבו יכתבו מקרי יום ביומו לזכרון, ואפשר שאיננו אותו הספר דברי הימים שנזכר לעיל אשר בו כתבו הדבר אחר שכבר נתלו הקושרים, שזה היה ספר כולל, וקראו לפניו וימצא כתוב את אשר „הגיד" בכונה מיוחדת לטובת המלך „מרדכי", שמרדכי הגיד בכונה, כפי שכתבו אויביו, ולא נרשם בצדו השכר שנתן לו, שאל „מה נעשה למרדכי"? אחרי שהציל את המלך ראוי הוא לשכר טוב, ועי"ז אפשר להבין מה שאמרו ז"ל במגילה ט"ו סוע"ב „כתוב כתב מבעי ליה? מלמד ששמשי מוחק וגבריאל כותב" עכ"ל הגמ', וכבר התפלאו רבים על זאת מה מחק שמשי ומה כתב גבריאל? אמנם בהנ"ל מיושב מאד, דהגמרא מקשה כתוב משמע מאליו נכתב ואיך אפשר שנכתב מאליו? ומתרץ מלמד ששמשי מוחק היינו סופר המלך שונא ישראל, כפירש"י שם, רצה להרע למרדכי שזה הוא בכלל מחיקה והיינו במה שכתב בתחלת המקרה שמרדכי „הגיד" שבזה רצה להרע למרדכי, ובא גבריאל מלאך ה' וכתב כלומר שיושב בשמים הפך הדבר הזה לטובת מרדכי, שזה בכלל כתיבה:

ובההנהגה הנ"ל מיושב היטב עוד דרשה אחת לחז"ל והיא בהגדה של פסח „בכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאלו הוא יצא ממצרים שנאמר וכו'" וכבר האריכו המפרשים לתמוה על הדרשן הזה איך הוכיח זאת ממלת „לי" הלא באמת נאמר הכתוב הזה ליוצאי מצרים ואיך מוכח שעל כל דור מכוון הכתוב במלת לי? אמנם ע"פ הנ"ל בגדר לשון הגדה אתי שפיר, דבעל ההגדה הוכיח מהתחלת הכתוב שהוא מלשון „והגדת" שלא יתכן רק בשהוא בכונה מיוחדת לטובת ותועלת השומע וא"כ תמוה, דהיה לו לומר וספרת או ואמרת לבניך ביום ההוא לאמר, דהא אין בספור הזה תועלת להשומע ומאי לשון „והגדת"? וע"כ מוכח מזה הלשון שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא עצמו יצא ממצרים וא"כ שפיר יש תועלת להשומע, כי בזה ידע שגם הוא עצמו צריך לשמוח עם חירותו בלילה ההוא. ועיין ביתר דברי הספר כנ"ר הנ"ל מה שהאריך לחזק הכלל הזה. ובהיות כן גם כאן תקשה לשון „ותגד" שמשמעו שהגידה רות בכונה לטובת השומעת שהיא נעמי, ותמוה דמה התועלת שתוכל להיות לנעמי ממה שספרה לה שלקטה בשדהו ואספה בעמים וכדומה? וא"כ היה לו לכתוב ותספר או ותען ותאמר. וצריכין אנו לומר שרות הגידה לחמותה גם את כל מה שעשתה עמו אחר שהתודע אליה, כל הרמזים והאותות שהיה בינה ובין בעז וגם מה שישבה בצד הקוצרים למען העלם מעיניהם מה שלבה ושבלב בעז, הכל הגידה רות לנעמי ולא כחדה דבר והגידה כל אלה בכונה מיוחדת לטובת נעמי, בחשבה שבהיותה אשה לבעז יוטב גם מצב נעמי כמו מצבה היא, באשר שפטה בדעתה שמה שנעמי איננה רוצית להנות משל בעז הוא רק עתה אבל ממנה תרצה נעמי להנות

גם בהיותה אשת בעז. וזהו „ותגד" בכונה מיוחדת „לחמותה" לטובת חמותה „את אשר עשתה עמו" וכון ג"כ בלשון עשתה עמו שרק מה שעשתה עם בעז הגידה לה אבל מה שעשתה עמה, עם נעמי עצמה, בזה שחבטה בעצמת והביאתם העירה, שבזה הטיבה לעשות עם נעמי שלא תצטרך לעבוד, לא הגידה למען לא תתייהר, כמו שכתבנו. וממילא מובן שרז"ל לא יכלו לדרוש מזה דרשתם „דיותר ממה שבעה"ב עושה עם העני", משום דהנך מלות אשר עשתה עמו לגופן הן צריכין, להודיע שהגידה רות מה שעשתה עם בעז לטובת נעמי וככל מה שכתבנו בזה. אמנם ממה שהכתוב כפל דבריה וחזר וכתב „שם האיש אשר עשיתי עמו" שהם לגמרי מיותרים, שפיר הוכיחו רז"ל שלא נכפלו אלא ללמדך דיותר ממה שבעה"ב עושה עם העני, העני עושה עם הבעה"ב:

שואל ומשיב

(כ) את החיים ואת המתים. איפה מצאנו שבעז עשה חסד עם המתים והלא גם עם החיים עוד לא ראינוהו מתחסד זולתי במעט המים והקלי שצבט לרות:

ותאמר לה נעמי. מלת לה מיותרת לגמרי דהלא בתחלה כבר כתוב שאל כלתה דברה. ואפשר שכל השלש מלות מיותרות:

(כ) „ותאמר נעמי". כשמעה את כל זאת אמרה שני דברים א) „לכלתה" על אדות כלתה, כמו וישאלו אנשי המקום לאשתו בראשית כ"ו, ז'. והיינו על אדות הטובה העתידה לבא על כלתה, כי לעצמה לא קותה שום טובה מזה וכמבואר בדברינו בראשית הפרשה שאח"ז. ורק על אדות הטוב של כלתה אמרה כמצווה עלינו מפי רז"ל בברכות ל"א, ב': „מכאן לחושד את חבירו בדבר שאין בו שצריך לפייסו, ולא עוד אלא שצריך לברכו". ובאשר בטח חשדה נעמי את בעז שלבו לא טוב לה ולמשפחתה, כמבואר למעלה, ובפרט בשובה משדה מואב מסתמא יחרה אפו עליה על אשר תמאן ללכת עליו. ובשמעה עתה את כל המוצאות אותה בשדהו ואת תקותה הטובה לעתיד, נוכחה נעמי לדעת שחשדה אותו במה שאין בו, כי הבינה שאיש נכבד כבעז לא היה לוקח אשה מואביה, ורק שאהבתו אל נעמי שארת בשרו ואל מחלון בנה האיצה בו בבעז לשים עין על רות להקים שם המת על נחלתו. ואחרי שחשדתו במה שאין בו צריכה לברכו, לכן בשמעה דברי רות פתחה פיה בברכה „ברוך הוא לה' אשר לא עזב חסדו את החיים" היינו נעמי עצמה שחיה עדנה, כי מסתמא חפץ לעשות הדבר בשבילה „ואת המתים" היינו אלימלך אישה ומחלון בנה, כי בטח הנהו חפץ גם להקים שם המת על נחלתו. ב) אחרי שסיימה ברכתה כדת פנתה אל רות להגיד לה הדבור השני, והוא כי נקל להבין שרות, אחרי שלא שמעה מפורש מפי בעז שיקחנה לאשה וכל תקותה היתה רק מגדל הפורח באויר דמיונות, רמזים וחליפות דברים שאפשר לדורשם לכמה פנים, בהגידה דבריה לחמותה, לא האמינה בעצמה שהוא דבר של קיימא, ומסתמא לא העלימה מחמותה את הספק העצום אשר בלבה אדות גופא דעובדא. ולכן אחרי כלות נעמי את ברכתה פנתה להשיב את רות וזהו „ותאמר לה" למה שנוגע לה, לרות, אמרה נעמי „קרוב לנו האיש" כלומר אל תדאגי

מאומה פן טעית בדמיונך ולא יהיה הדבר שהגדת, כי קרוב הוא לנו „מגואלנו הוא„ ואין שום ספק שנתכוון בכל רמזיו לדבר על לבך אדות נשואין, כי כן ראוי להיות מצד קרבת ואהבת משפחה שיקחך לו לאשה.

שואל ומשיב

(כא) רות המואביה. כבר עמדו רז"ל בלשון המואביה עיין במדרש שאמרו שבשביל ששינתה לומר עם הנערים במקום הנערות שאמר לה בעז קראה מואביה שכן הוא דרך המואבים. ובאשר ראיתי לרבים מהמפרשים מתרצים דבריה אמרנו ג"כ לבאר בזה בע"ה:

(כא) „ותאמר רות". אפשר שרות אף שהיתה בעלת מדות טובות, וישרות, בכל זאת בהיותה מגודלת מנעוריה בין המואביים האכזרים בטבעם, ואשר בשביל אכזריותם נאסרו מבוא בקהל לנו, לא הסתפקה בתשובת חמותה שאהבת משפחה תאיץ באיש רם ונשא כבעז לקחת אשה שאיננה לפי כבודו, ואשר על כן לא יצא הספק עדיין מלבה, וזהו „ותאמר רות המואביה" שנתגדלה במואב והורגלה לראות רק אכזריות ולא רחמנות, והרבה שכנים הרעים עושים, כסוטה ז', א', לכן אמרה „גם" כלומר גם בזה יש די והותר אהבת משפחה „כי אמר אלי" אילו רק אמר לי (ויהיה כי מלשון אלא) „עם הנערים אשר לי תדבקין עד אם כלו את כל הקציר אשר לי" כלומר במה ששם אותה למשגחת על קוצריו, כי עי"ז היא מחוייבת להתדבק עם הנערים עד כלות הקציר; כבר יש די קרבת ואהבת משפחה ואיך תוכל לקוות עוד יותר מזה? ובזה תם ספור הערב הראשון כבוא רות מן השדה.

שואל ומשיב

(כב) אל רות כלתה. מלות אלו מיותרות הנה, כי הלא עם כלתה דברה גם עד כה ולא היה לו לומר רק מי היא המדברת „ותאמר נעמי": טוב בתי לפירוש המפרשים שנעמי אמרה כן נגד מה שאמרה רות בשם בעז „עם הנערים אשר לי תדבקין" יפלא דמאי לשון טוב בתי דמשמעו רק עצה טובה דהלא היה לה לנעמי לצוות עליה במפגיע לבל תדבק עם נערים? כי תצאי לפירוש המפרשים הנ"ל יש לדקדק דהוה ליה למימר כי תדבקי ולא כי תצאי:

(כב) „ותאמר נעמי". הכתוב הזה, לדעתי, לא בדבור אחד עם הכתובים הקודמים נאמר, כי בנתיים נדברו דברים רבים שכותב המגילה השמיטם, מפני שלא מצא בהם צורך לספור זה, ולכן כתב „אל רות כלתה", שהוא לכאורה מיותר, להודיע שהיה הפסק בין הדיבור הזה להקודמים, כי ענין אחר הוא ובשעה אחרת אמרתו נעמי לכלתה. והנה נעמי ידעה היטב כי בהיות רות בשדי בעז ותשגיח על קוצריו לא יאונה לה רעה, אחר שמושל מקשיב על דבר אמת כל משרתיו צדיקים וכן לא חששה נעמי פן יקרנה אסון בלכתה אל השדה, כי אל השדה הלכה בבוקר, רק פחדה פן בצאתה מן השדה לשוב הביתה באישון לילה יפגעו בה בני הדור ההוא, שהיו פרוצים בזמה כמו שאמרו רז"ל, ואפשר להיות שבהמשך הדברים שהשמיטם כותב המגילה נודע לה לנעמי, שרות שבה גם בערב ההוא יחידה מן השדה, ולכן אמרה לה „טוב בתי" עצה טובה איעצך „כי תצאי" בעת תצאי מן השדה אל תלכי יחידה רק „עם נערותיו" ואמרה עם נערותיו

להורות לה שדוקא עם נערותיו ולא עם נעריו תצא מן השדה אף שצדיקים הם והטעם הוא „ולא יפגעו בך בשדה אחר" שלא יחשדוך הרואים, שאינם יודעים מי המה הנערים האלה המלוים אותך, משא"כ כשתלכי עם הנערות תהיי בטוחה מכל אסון וגם לא יחשדוך.

(כג) „ותדבק" הכתוב הזה יתבאר איה"ש בפרשה הבאה עיי"ש:

שואל ומשיב

ג. (א) ייטב לך. מלת לך מיותרת, דכיון שכבר אמרה אבקש לך היתה לה לסיים מנוח טוב או מנוח אשר ייטב.

(ב - ז) דקדוקי ששת הכתובים האלה רבו מלמנות, וע"כ רק מעט מהם המוכרחים לנו, לרגל המלאכה אשר לפנינו, נציג פה והם: א) למה הוצרכה נעמי לתת עתה סימנים על בעז, הכי בעז אחר היה שם, שבכדי שלא תטעה רות ללכת אל השני הוצרכה לסמנו? ב) למה אמרה שהוא זרה את הגרן? ואי משום דבלא זה היה מקום לספק פן לא תמצאהו שם, א"כ גם עתה מאין ידעה בודאי שהוא יהיה שם, הכי הוא בעצמו זרה את הגרן? והלא בכעין זה כבר אמרו (בשבת קכ"ז א'): „וכי רבי בדנפשיה עמר? אלא אמר לאחרים ועמרו" ומסתמא גם בעז לא זרה בעצמו וא"כ מנה ידעה שהוא יהיה שם בלילה ההוא? ג) מדוע לא היה די לבעז היום לזרות בו. כי עוד הוסיף אשמורה בלילה? והלא מקרא מפורש הוא: „והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה". ד) מה שכבר האריכו המפרשים בעצם הפועל המגונה המסופר בזה, והנה הרלב"ג בספרו דחק עצמו ליישב וכתב בזה"ל: „התועלת הי"ג הוא, כי כשאפשר שישיג איזה תועלת נפלא באמצעות פועל מה, ידומה בו קצת עזות, הנה אין ראוי שיאבד הטוב ההוא מפני בושתו בעשיית הפועל ההוא. אך ראוי שימעט בו העזות כפי היכולת. ולזה תמצא שלא נמנעה רות מלעשות מה שאמרה לה נעמי, אך עשתה בלט וכו'" ע"ש, וכבר התפלא עליו בעל אג"ש בספרו וכתב שהרלב"ג עצם עיניו מראות הספק עצמו ולכן עשה ממנו תועלת ותקן את רות שעשתה כאשר צותה חמותה; אבל את נעמי לא תקן, כי איך צותה על אשה בנעוריה לעשות פועל מגונה ונבזה כזה ללכת לשכב מרגלות איש זר לה בלא חפה ובלא קדושין? וביותר תגדל הפליאה, איך צותה נעמי לרחוץ, לסוך ולהתקשט כאחת הנבלות להוסיף תאוה בלב האיש אשר לרגליו פרשה רשת? וכמעט שלא ראיתי עדיין תשובה נכונה על השאלה ההיא וע"כ אמרתי אולי יצליח ה' בידנו להתירה בדרך פשוט. ה) מאין ידעה נעמי שבעז יאכל וישתה שם בלילה ההוא? ו) לפי לפני הבנת המפרשים שנעמי צותה לה לשכב עם בעז, היה לה לומר וידעת את המקום אשר הוא שוכב שם ולא אשר ישכב, שהוא לשון עתיד? ח) אף כי אין דרכי לחקור בנסתרות הקרי והכתיב, בכל זאת לא נוכל להתעלם מבלי לדקדק מדוע מלת אלי נקראת ולא נכתבת? ט) כבר האריכו המפרשים במה ששנתה רות לרדת בתחלה הגרן ואח"כ לעשות כאשר צותה חמותה, ועיין רש"י. ותמוה דאיך צותה לה נעמי לעשות כן ולא חששה שמא יחשבוה לזנה בראותם אותה מקושטת? יוד) למה נכתב שאכל ושתה והטיב לבו ושבא לשכב בקצה הערמה, מאי נפקא לן מזה ששכב בקצה הערמה או במקום אחר?

ג. (א) בטרם נבאר הכתובים האלה, נעתיק בזה דברי המ"ר וזה

לָךְ מָנוֹחַ אֲשֶׁר יִיטַב־לָךְ׃ ב וְעַתָּה הֲלֹא בֹעַז מֹדַעְתָּנוּ אֲשֶׁר הָיִית אֶת־נַעֲרוֹתָיו
הִנֵּה־הוּא זֹרֶה אֶת־גֹּרֶן הַשְּׂעֹרִים הַלָּיְלָה׃ ג וְרָחַצְתְּ ׀ וָסַכְתְּ וְשַׂמְתִּי ושמת קרי שִׂמְלֹתַךְ
עָלַיִךְ וְיָרַדְתִּי וירדת קרי הַגֹּרֶן אַל־תִּוָּדְעִי לָאִישׁ עַד כַּלֹּתוֹ לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת׃ ד וִיהִי
בְשָׁכְבוֹ וְיָדַעַתְּ אֶת־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכַּב־שָׁם וּבָאת וְגִלִּית מַרְגְּלֹתָיו וְשָׁכָבְתִּי
ושכבת קרי וְהוּא יַגִּיד לָךְ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשִׂין׃ ה וַתֹּאמֶר אֵלֶיהָ כֹּל אֲשֶׁר־תֹּאמְרִי *** אלי
קרי ולא כתיב אֶעֱשֶׂה׃ ו וַתֵּרֶד הַגֹּרֶן וַתַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוַּתָּה חֲמוֹתָהּ׃ ז וַיֹּאכַל בֹּעַז
וַיֵּשְׁתְּ וַיִּיטַב לִבּוֹ וַיָּבֹא לִשְׁכַּב בִּקְצֵה הָעֲרֵמָה וַתָּבֹא בַלָּט וַתְּגַל מַרְגְּלֹתָיו וַתִּשְׁכָּב׃
ח וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַיֶּחֱרַד הָאִישׁ וַיִּלָּפֵת וְהִנֵּה אִשָּׁה שֹׁכֶבֶת מַרְגְּלֹתָיו׃ ט וַיֹּאמֶר
מִי־אָתְּ וַתֹּאמֶר אָנֹכִי רוּת אֲמָתֶךָ וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל־אֲמָתְךָ כִּי גֹאֵל אָתָּה׃ י וַיֹּאמֶר

תו"א הנה הוא. חולין לא : ורחצת. שבת קיג : כל אשר. נדרים לז : ויהי בחצי. סנהדרין יט :

ס שמלתיך קרי

תרגום

ברתי בשבועה לא אניח עד זמן דאתבע ליך ניחא
בגין דייטב לך : ב ועתה ובען הלא בועז דאשתמודע
לנא דהוית בחקלא עם עולימתוי הא הוא מבדר ית
אידר סעורין ברוחא די בליליא : ג ורחצת ותחליל
במיא ותסוכי בוסמנין ותשואי תכשיטין עליך
ותחתין לאידרא לא תתפרסמי לגברא עד שיציותיה
למיכל ולמשתי : ד ויהי ויהי בעידן משכביה דמכיה
ותדעין ית אתרא דידמוך תמן ותיעול ותגלאי ית
ריגלוי ותדמוכי ותהי שאילא מניה עיטא והוא יחוי
לך בחכמתיה ית די תעבדין : ה ותאמר ואמרת לה
כל די תימרין לי אעביד : ו ותרד ונחתת לאידרא
ועבדת ככל די פקדת חמותה : ז ויאכל ואכל בועז
ושתא ואוטב ליביה ובריך שמא דיי דקביל צלותיה
ואעדי כפנא מן ארעא דישראל ואתא לדמכא בסטר
ערימתא ועלת רות ברז וגליאת ריגלוי ודמיכת :
ח ויהי והוה בפלגות ליליא ותוה גברא ורתת
ואתרכיך כליפתא בשריה מן רתיתא וחזא איתתא
דמכא כל קבל ריגלוי וכבש יצריה ולא קריב לותה
היכמא דעבד יוסף צדיקא דסריב למקרב לות
מצריתא אתת רבוניה היכמא דעבד פלטיאל בר
ליש חסידא דנעץ סיפא בין מימריה ובין מיכל בת
שאול אתת דוד דסריב למקרב לותה : ט ויאמר
ואמר מאן אנת ואמרת אנא רות אמתך ויתקרי
שמך על אמתך למסבי לאנתו ארום פריק אנת :
י ויאמר ואמר בריכה אנת מן קדם יי ברתי אוטבת
טיבותיך בתרא מן קדמאה דאתגיירת

רש"י

המתים. שזן ומפרנס את החיים ונטפל בצרכי המתים : (ב) מודעתנו. קרובנו : הנה הוא זורה. המוץ. ווינטו"ר בלע"ז : הלילה. שהיה הדור פרוץ בגנבה וגזל והיה ישן בגורנו לשמור גורנו : (ג) ורחצת. מטינוף עבודת כוכבים שלך : וסכת. אלו מצות : ושמת שמלותיך. בגדים של שבת : וירדת הגורן. וירדתי כתיב זכותי תרד עמך : אל תודעי לאיש. לבועז : (ו) ותרד הגורן ותעש. היא אמרה לה ורחצת וסכת ושמת שמלותיך עליך ואחר כך וירדת הגורן והיא לא עשתה כן אלא אמרה אם ארד כשאני מקושטת הפוגע בי והרואה אותי יאמר שאני זונה לפיכך ירדה בתחלה הגורן ואח"כ קשטה את עצמה כאשר צותה חמותה : (ז) וייטב לבו. עסק בתורה : ותבא בלט. בנחת : (ח) ויחרד האיש. כסבור שד הוא ובקש לצעוק והיא אחזתו ולפפתו בזרועותיה : וילפת. ויאחז כמו וילפת שמשון : והנה אשה. נתן ידו על ראשה והכיר שהיא אשה : (ט) ופרשת כנפך. כנף בגדיך לכסותי בטליתך והוא לשון נשואין : כי גואל אתה. לגאול נחלת אישי

שפתי חכמים

ב דק"ל וכי עלה על הדעת שהלך ערום ולמה הוצרכה לצוות על זה לכ"פ בגדים של שבת : ג מה שלא ק"ל ג"כ גבי ושמתי כתיב שמלתך כ' ושמלותיך קרי די"ל דלא הוי לא רק בגד א' של שבת כי ענייה היתה ואמרה לה הנותה ושמת שמלתך ובעלתי. זהו אגרוס שתזכה לשמלות הרבה ותשים שמלותיך זהו ושמתי כלומר בעלתי שמלותיך אבל וירדתי ק'. (אשבת ליין) הא דלא הקשה רש"י לעיל על ושמתי וכו' י"ל דשמא התם פירושו דאמת שנעמי הלבישה לרות ובאמת שרות היתה לה בושת פנים ולא רצתה לעשות אלא בשביל נעמי שגזרה עליה ולכן הכתיב הכל על נעמי ולכן נאמר ותאמר אליה כל אשר תאמרי אעשה ולא שכוונתי אלי בשביל שנאתי אלא בשביל נקיים דבריך ולכן אלי קרי ולא כתיב. ויש ספרי רש"י כל אשר תאמרי אלי קרי ולא כתיב אמרה שמא יבא אחד מן הכלבים ויודע לך אע"פ עלי לייבב הדברים ובכ"ר ויזדווג לי וכל"ל ויודע לך טעות הוא ופירוש אחד מן הכלבים דרך כנוי ליזדווג לי לפיכך לא טוב הדבר לשום בגדי

אבן עזרא

כי אין לאשה מנוחה עד שתנשא : (ב) מלת מודעתנו. זרה והתי"ו נוסף : (ג) וסכת. שמן שיש לו ריח טוב כי כן מנהג גדולי ישראל אנשים ונשים : ושמת שמלותיך עליך. הטובות שלא היתה קוברת בהן : (ד) מרגלותיו. כמו רגליו וכן בדניאל על כן טעה המפרש כי הוא כסת יושם תחת הרגלים כמו טעם מראשותיו שיושם תחת הראש : (ו) צותה. כמו וכעסתה צרתה : (ח) וילפת. מבנין נפעל כמו ילפתו ארחות דרכם והטעם עוות וכן וילפת שמשון ואיננו כמו משוש והענין שנהפך מצד אל צד : והנה אשה. יתכן שאמרה לו לא תפחד יקול אשה לעולם ניכר או הי' אור הלבנה רב וראה אותה שהיתה בלא זקן גם יוכל להכירה במלבושיה : (ט) ופרשת. רמז לקחת לו לאשה : כי גואל אתה. כי כן משפט

ברטנורה

לכל א' כפי מעשיו ודרכי' התבואה למאכל האנשים והקש למאכל בהמות כמש"ה צדקתך כהררי אל וגו' תושיע ה' ובזה הפסו' תמצא י' תיבות כנגד י' ספירות ומ"ב אותיות בסוד שמו של הקב"ה שבו משפיע בעליונים ובתחתונים ופותח את ידך ומשביע לכל חי רצון הכוונה כפי רצונו ואפילו של אדם נעבוד לבוראו כך הקב"ה משפיע אלא הראוי' להיות מושפע באדם והראוי' להיות מושפע בבהמ' משפיע בבהמ' וז"ש אדם ובהמה תושיע ה' כי כמה וכמה הולכים בעה"ז אע"פ שאינם עובדים לבוראם אלא שהקב"ה נותן להם מזונות כמו שנותן לבהמות והכל הוא בצדק ובמשפט ואם יעלה על דעת האדם שהכבוד הבא ממדות עליונות לישב על הכסא באיזה אופן מושפעת שאר המדות בהיות הכבוד שם בכנס' ושאר המדות שם נמעלה ולזה אמר וצדקתך אלהים ר"ל שאע"פ שאתה רואה שהכבוד יותר שם

כל

ג. 1) און נעמי איר שוויגער האָט צו איר געזאָגט: מיין טאָכטער, זאָל איך דיר ניט אויפזוכן אַן אָפּרו וואָס זאָל גוט זיין פאַר דיר? 2) און אַצינד, איז ניט בועז אונזערער אַ קרוב — דער וואָס דו ביזט געווען מיט זיינע מיידלעך? אָט ווינטשופלט ער די נאַכט דעם שייער גערשטן. 3) זאָלסט זיך אַרומוואַשן און באַזאַלבן, און אָנטון אויף דיר דיינע קליידער, און אַראָפּנידערן צום שייער; זאָלסטו זיך ניט לאָזן מערקן פון דעם מאַן, ביז ער האָט געענדיקט עסן און טרינקען. און עס וועט זיין ווי ער וועט זיך לייגן, און זאָלסט צוקומען און אָפּדעקן זיין צופוסנס, און זיך אַוועקלייגן, און ער וועט דיר זאָגן וואָס דו זאָלסט טון. 5) האָט זי צו איר געזאָגט: אַלץ וואָס דו זאָגסט מיר וועל איך טון.

6) און זי האָט אַראָפּגענידערט צום שייער, און האָט געטון אַזוי ווי אַלץ וואָס איר שוויגער האָט איר געהייסן. 7) און בועז האָט געגעסן און געטרונקען, און זיין האַרץ איז געווען פריילעך, און ער איז געגאַנגען זיך לייגן אין עק פון דעם תבואה־הויפן. איז זי צוגעקומען שטילערהייט, און האָט אָפּגעדעקט זיין צופוסנס, און האָט זיך געלייגט. 8) און עס איז געווען אין האַלבע נאַכט, האָט דער מאַן אויפגעציטערט, און ער האָט זיך אויסגעדרייט, ערשט אַ פרוי ליגט אים צו פוסן. 9) האָט ער געזאָגט: ווער ביזטו? האָט זי געזאָגט: איך בין רות, דיין דינסט, און זאָלסט אויסשפרייטן דיין ברעג קלייד איבער דיין דינסט, וואָרום אַן אויסלייזער ביזטו. 10) האָט ער געזאָגט: געבענטשט זאָלסטו זיין פון גאָט, מיין טאָכטער; דיין לעצטע גוטסקייט האָסטו נאָך שענער געטון פון דער ערשטער, ניט צו גיין נאָך די בחורים, צי אָרים

יפה וברה

ובתפלה, ובעבודת ה׳ כל היום;

ותרד הגרן ותעש, לא נאמר ותעשׂ, ככל אשר צותה המותה לא ח״ו במחשבה רמז למה שאמרו חכז״ל בשבת קי״ג: תן לחכם ויחכם עוד, א״ר אלעזר זו רות, דאלו נעמי אמרה לה: ורחצת, וסכת, ושמת שמלותיך עליך, והדר וירדת הגרן, ואלו בדידה כתיב: ותרד הגרן, והדר ותעש ככל אשר צותה המותה; והכונה בזה, לולי דברי רשי׳ כ במ״ר אמרו במואב כתיב (ירמיה מח׳ ל׳) אני ידעתי נאם ה׳, עברתו ולא כן; בדיו לא כן עשו, רבנן אמרו: תחלת עבורה של מואב לשם זנות, וסופה לשם שמים: שנאמר: ותרד הגרן ותעש, ועל כן כתיב ככל אשר צותה חמותה, לא ח״ו במחשבה זרה לשם זנות, כי במה שהלכה אצל בעז בעצמה, היתה לה ירידה, אבל נעמי אמרה ושמת שמלותיך „עליך" בגמטרי׳ „סיני"; וירדת בגמטרי׳ כתר, תרי״ג מצות וז׳ דרבנן; ולהראות כי אין בדעתה, בלתי למלאות תפקודת המותה.

לשונו: „ותדבק בנערות בעז אר"ש בר נחמן מתחילת קציר החטים עד כלות קציר השעורים שלשה חדשים. ותשב את חמותה ותאמר לה חמותה בתי הלא אבקש לך מנוח אשר ייטב לך ועתה הלא בעז מדעתנו" ולמותר נחשוב להעיר את אזן הקורא דברי המדרש פליאה הזה להעיר עליו, כי גם אם נחשה ישאל הקורא לתומו: מה הוסיף ר"ש בר נחמן על הכתוב, זולתי הא דזמן זה של הקציר היה שלשה חדשים, וא"כ היה לו לומר זאת בקצרה ולמה עוד הוסיף להעתיק ולחבר את הפסוק האחרון מפרשה הקודמת עם שני כתובים הראשונים מפרשתנו זאת? אמנם כן, בצדק יתפלא כל קורא, אך לא כן אנחנו עמנו. לדעתנו נראה פשוט שהדורש ר"ש בר נחמן כון בהעתקתו זאת להודיענו הסבה העקרית, שבשבילה נאלצה נעמי אל כל המסופר בכתובים האלה כאשר נבאר בעזהשי"ת והוא: כבר כתבנו למעלה שבלב מלא תקוה ופחד הגידה רות לחמותה כל הרמזים וחליפת הדברים בינה ובין בעז אדות הנשואין, ולא העלימה מחמותה גם את הספק העצום אשר בלבה, פן דמיון כוזב הוא. כל מקרי היום ההוא. ונעמי השיבה לה כי בטוחה היא, שבאשר קרוב להן האיש ומגואליהן הוא, בודאי יעשה הדבר הזה. וע"כ אשפוט, כי אחרי עבור שלשה חדשים מן היום ההוא, בראות נעמי את כלתה יושבת עדיין בביתה ודבר לא נעשה עמה, החל רוח הספק לפעם גם אותה אם יקום הדבר, כי באמת, אם רק כנים היו רמזי יום הראשון, מדוע לא נעשה דבר בכל משך הזמן ההוא? ואף שעד עתה לא עברו עדיין עליה שלשה חדשי הבחנה, כדין גיורת המבואר באהע"ז סי' י"ג, ס"ה, בכל זאת הלא שדוכים בלא אירוסין מותר לעשות אפילו בתוך הזמן (שם ס"א) וא"כ לכל הפחות לפני שלשים יום כבר היה צריך בעז להשתדך עמה, למען יוכל לכונסה תיכף בכלות זמן הבחנה, דהא נותנים לאלמנה שלשים יום משתבעה הבעל לפרנס עצמה (כתובות נז, א' ושו"ע אהע"ז סי' נ"ו) ובפרט לפי מה שכתבנו למעלה ב, ג' שבאו לבית לחם אחרי כלות שלשים יום ממיתת מחלון בעלה יעו"ש, שלא נשאר עליה עוד רק הבחנת הגירות. ובעבור זה חשבה נעמי אחד משני אלה: או שבעז לא הפץ בה גם בתחילה וכל רמזיו היו רק חזון שוא; או שרות עצמה חזרה ממחשבתה הראשונה ולא תחפוץ עתה להנשא לו. וזהו שאמר ר"ש בר נחמן: „ותדבק בנערות בעז" ולא בבעז עצמו „ללקט עד כלות קציר השעורים וקציר החטים" שהוא שלשה חדשים שלמים, כל ימי הבחנה ובכל זאת „ותשב את חמותה" ולא נעשה עמה דבר וחשבה נעמי אחד מהשנים הנ"ל, לכן „ותאמר לה" להדבר שנוגע רק לה היינו שמא חזרה היא מדעתה ובידה לתקן „נעמי חמותה", ובאשר הכירה נעמי היטב את כלתה, שאיננה מאלו הנשים קלות הדעת לומר היום כך ומחר כך, חשבה כי הסבה שהגיעה את רות לחזור מדעתה ומחשבתה הראשונה היא: הדבר שהגידה לה — לפי באורנו בפרשה הקודמת פסוק כ' — היא עצמה, נעמי, שמהזוג הזה איננה מקוה שום טובה, כי אף אחרי שתנשא רות לבעז לא תהנה נעמי ממנו גם על ידה. ורות בשמעה כזאת מפי חמותה, האהובה לה יותר מנפשה, גמרה בנפשה לבטל דעתה ולמאן בבעז ולהמתין עד אשר יקרה ה' לפניה איש

אחר אשר בצלו תמצא מנוח הטוב גם לה גם לחמותה. כה חשבה נעמי סבת מאונה של רות ולכן אמרה לה נעמי, להסיר הסבה בכדי שישתנה ממילא גם המסובב ממנה „בתי" וטבע האבות בהשיאם את בנותיהם יבקשו רק טובת הבנות ולא טובת עצמם ובשרם „הלא אבקש לך מנוח" כאומרת בל מנוח שהנני מבקשת לך הוא רק „אשר ייטב לך" ולא לי, כי אנכי לא אחפוץ להנות משום איש אשר אצלו תמצאי מנוח, ולמה תדאגי אדותי ותאמני בשבילי בבעז? ובאשר ידעה נעמי שדי לחכמה כרות ברמיזה זאת, וזולתה אין לה סבה אחרת למאן בבעז, היתה בטוחה כי אף אם באמת שנתה רות את מחשבתה, תשוב מעתה לאהבה את בעז שנית וע"כ לא נשאר לה לדאוג רק לצד השני, לדעת השקפת בעז על הענין הזה בעת ההיא. והנה לדבר עמו מפורש ולדרוש את פיו שיגיד דבר ברור לקרב או לרחק אי אפשר היה לדעת נעמי, כי יראה פן באמת לא עלה על דעתו מעולם מחשבות נעמי ורות ובשמעו כי המואביה נשאה עיניה עליו, מלבד שלא ישאנה עוד יחרה אפו עליה וגרש יגרשנה מביתו למען לא תעיז פניה יותר. וע"כ גמרה נעמי שאי אפשר להודע דעת בעז זולתי על ידי רמז עצום שיאלצהו לדבר ולהגיד מפורש הן או לאו. וזהו שאמרה נעמי:

(ב) „ועתה" אחרי שהגדתי לך כי לא אבקש לך מנוח אחר, זולתי אשר ייטב לך ולא לי ונצרך איפה להודע דעת בעז, שמעי נא עצתי אשר איעצך ועשי את אשר אומר אליך, והוא: הנה בעתותנו אלו, מנהג הקוצרים שבכלות הקצירה והאסיפה בשדה, לעשות מקלעת שבלים כעין נזר ועטרה מעשה עבות ולפנות ערב אחרי כלותם העבודה בשדה יתאספו יחד כל הפועלים, ובקול רנה והמון חוגג יביאו את העטרה מנחה אל בעל השדה, וזה האחרון יעשה להם חלף המנחה הזאת משתה ושמחה בערב ההוא. אל המשתה יתאספו כל הפועלים שקצרו, שאספו בעמרים ושעשו שום מלאכה בשדה בכל משך זמן הקציר, וכלם מקושטים ומלובשים בגדיהם החמודות של שבת ויו"ט, וכל הלילה עד הבקר ישמחו וישמחו, יאכלו וישתו, יפזזו ויכרכרו ובטובם לבם ביין בחורים ובתולות יחדו ירננו ויצאו במחולות, בידוע. גם בעל השדה עצמו יעשה לו חג בערב ההוא ויזמין מבעוד יום אל ביתו אחוזת מרעיו, אוהביו, קרוביו ומיודעיו ויעשה משתה להם לבדם, ולא יתערבו בהמון הפועלים. וכבר ידענו שגם ישראל עמנו, בהיותו בארצו ובעובד אדמתו שבע לחם, גם כן היו ששים ושמחים בקציר, כי שמחה טבעית היא שלא תבדיל בין עם לעם או בין זמן לזמן. וכבר אמר הנביא: „שמחו לפניך כשמחת בקציר" (ישעיה ט, ב) וכן יאמר המנעים זמירות: „בא יבא ברנה נשא אלמתיו". ואשר ע"כ אחשוב שגם אז היה אדון השדה עושה משתה ושמחה בכלות הקציר. ואולי היה עושה המשתה הזה בעת הזריה שאז נגמרת כל מלאכת התבואה ויודע כבר מברכת ה' בשנה הזאת. ואל זה המשתה היו באים גם כן הקרובים והפועלים. וזהו שאמרה לה נעמי ו„עתה" שנצרך לנו לדעת דעתו, עצתי „הלא בעז מודעתנו". קרובינו, ודרך הקרובים לבא אל המשתה הזה. ועוד שנית „אשר היית את נערתיו" ועבדת בשדהו ככל הפועלים, ובין מטעם קרבת המשפחה בין מטעם שעבדת אצלו

„הנה הוא זרה את גרן השערים הלילה" בלילה הזה הוא זרה את הגרן ועושה את המשתה (ובדרך צחות אמרתי כי גם אז היו עושים הפועלים עטרת שבלים מנחה לאדון השדה וכנראה מהירושלמי סוף פ"ה דפיאה ועיין ברע"ב שם במשנה דהמעמר לכובעות שכתב: „דרכן היה לעשות עטרות של שבולין כו'". ואולי היה אדון השדה מעטר בה את הגרן כמו שמעטרים הבנאים בעתותנו את הבית בכלותם לבנותו. וזה שאמרה נעמי „הנה הוא זרה" מלשון זר זהב „את גרן השערים הלילה" היום בערב מענד את העטרה לראש גרנו, ובטח יעשה משתה לכבוד היום כנהוג) ובין מטעם שהנך קרובתו בין מטעם שעבדת בשדהו מסתמא:

(ג) „ורחצת וסכת ושמת שמלתיך עליך וירדת הגרן" תרחצי, תסוכי, תתקשטי ותרדי הגרן לקחת חלק בשמחה הזאת ראי בתי את אשר אצוך והוא „אל תודעי לאיש" אל תתרועעי עם שום איש, כדרך הנאספים אל משתה כזה לצאת במחול בחורים ובתולות אנשים ונשים יחד, ואפ' עם החשוב שבהם אל תתחברי „עד כלותו לאכול ולשתות" דרך העושה משתה לבלתי אכול יחד עם הקרואים באשר טרוד הוא בקבלת פני האורחים וכן בההשגחה שיהיה הכל מוכן לפניהם, רק אחרי המשתה יערוך לפניו שלחן ולכן אמרה שעד כלותו לאכול ולשתות תשב כלתה בודדת ולא תודע לשום איש, רק אחר כך:

(ד) „ויהי בשכבו" בעת יכין עצמו ללכת לשכב, כמו ובשכבך דקריאת שמע (ועיין כעין זה בתפארת ישראל על משנה ג' פ"א דברכות אות כ"ד שכתב: „מדלא כתיב בשכיבתך ובקימתך רק בשכבך ובקומך משמע דאינו שוכב כבר רק רוצה לשכב" עכ"ל) ואז „וידעת" תראי לדעת בודאי „את המקום אשר ישכב שם" המקום המוכן בעדו לשכב עליו, כי איש כבעז לא יישן יחידי בבית (שבת קנא, ב) ולכן תשתדלי בתחלה לדעת בברור המקום שעליו ישכב, כדי שלא תטעי ובעת בואו אל המקום ההוא וירצה לשכב „ובאת" תבואי את ג"כ באותו רגע „וגלית מרגלתיו הוא הכר והכסת שתחת הרגלים (כי גם זה נקרא מרגלות כמו הכר שנותנים תחת הראש שנקרא מראשותיו, ומה שטען הראב"ע על המפרש בן מדניאל יוד, ו': „ומרגלותיו כעין נחושת — שהוא כמו רגליו" איננה טענה כלל, כי באמת יש למלה הזאת שתי הוראות פעמים משמשת במקום מלת רגליו וכמו שנבאר בפסוק ז' ופעמים משמשת במקום שתי מלות: אצל, תחת, על רגליו וכמו בפסוק י"ד ותשכב מרגלותיו) כלומר תגלי הכר שנכון להיות תחת רגליו „ושכבת" על הכר ההוא לנגד עיניו. והדבר הזה יהיה לו לרמז גדול, כאלו אמרת לו בפירוש שתחפצי להנשא לו ולהיות אצלו כר, כי כבר אמרו שהאשה נעשית כר לבעלה (עירובין ק', ב) והרמז הזה יהיה גדול בעיניו כל כך עד שלא יסתפק עוד להשיבך ג"כ ברמז כמו ביום הראשון, רק הפעם „והוא יגיד לך" מפורש בלי רמזים „את אשר תעשין" בעתיד אם להכין הנשואין או לחדול. ולא חששה נעמי פן מעולם לא היה בלב בעז לקחתה, ויחר לו על הרמז הזה שהוא כדבור, כי כבר ידוע שטבע כל איש לשפוט מעשי זולתו כפי נטיית לבו ומחשבותיו אדות העושה, וחשבה נעמי שאם מעולם לא

רצה בעז לקחתה ורמזי היום הראשון היו רק מקרה, לא יעלה כלל על דעתו שלרמז לו אדות נשואין עשתה זאת וישפטנה לחסד, כי הזמן, אישון לילה ואחר משתה הקוצרים, והמקום גרמו לה לטעות ולקחת כר ממשכבו בשעה שרצתה לקחת ממשכב איש אחר, אמנם אם באמת לבו טוב לה וגם הוא רמז לה כבר ביום הראשון אדות הנשואין האלה, בטח יבין הפעם לדעת שרק לרמז לו כוונתה:

(ה) „ותאמר אליה כל אשר תאמרי" כל הדברים שאמרת עתה בין אותן שהסחת לתומך כמו: הרחיצה, הסיכה, שימת השמלות וירידת הגורן בין אותן הדברים שעליהם צויתני כמו: שלא להודע לאיש, להשתדל לדעת בבירור את המקום, ולעשות הרמז „אעשה" ולכן מלת אלי נקראת ולא נכתבת להורות שלא כל הדברים נאמרו אליה בדרך צווי, כי הדברים שקודם ירידתה לגורן לא אמרה לה נעמי בדרך צווי רק ספרה מעשה שיהיה, ולא יתכן עליהם לומר „תאמרי אלי" זולתי על הדברים שנצטוות עליהם ולכך אלי נקרא ולא נכתב, שכונת רות היתה לעשות כל הדברים.

(ו) „ותרד הגרן" השמיט הכתוב אדות הרחיצה, הסיכה והלבשת השמלות כי ממילא מובן שעשתם ומתחיל לספר רק מירידתה לגורן. ומספר כי אחר שבאה הגורנה „ותעש ככל אשר צותה חמותה" שלא התחברה לאיש עד תום כל המשתה וששמרה את המקום אשר שם ישכב בעז, שעל כל אלה צותה חמותה.

(ז) ומספר הכתוב כי ע"פ השגחת שמים נשתנו המקרים ויצא הענין באופן אחר ממה שחשבו נעמי ורות בתחלה והוא, כי הנה ע"פ דרך הטבע והנימוס מסתמא לא קבעו מקום משכב בעז בקצה הערמה, כי איך ישכב איש מורם מעם תחת כפת הרקיע? וכקושית רז"ל במדרש: „בעז גדול הדור ואת אמרת בקצה הערמה?" ותירוצם שמפני הדור שהיה פרוץ בגנבה שמר את גורנו, איננו רק לתרץ מדוע לא לן בביתו אשר בעיר, אבל על זה ששכב בגרן תחת הרקיע לא תירצו כלום, דהלא אפשר היה להכין סוכה קמענו אצל הגורן. ואחרים מהמפרשים אומרים שהגורן היה מוקף מחיצות. ואם קבלה היא נקבל אך לדין יש תשובה שבימיהם לא היו הגרנות מוקפים מחיצות רק על פני השדה אספו העמרים אל מקום אחד ודשו וזרו אותם והמקום הזה נקרא מורן, עיין פיאה פ"ה, מ"ח וכלאים פ"ב, מ"ה „מקום הגרנות שעלו בהם מינים הרבה". ועל כן אשפוט שמסתמא היתה מטה מוצעת לבעז בבית שבשדה, שהיה מקום מנוחה להפועלים והלוקטים בכל זמן הקציר, כמ"ש לעיל ב', ז', וא"כ ממילא מובן שבמקום ההוא ישבה רות ושמרה המטה עד אשר יבא בעז לשכב שם. ומספר הכתוב שבאותה שעה שרות ישבה והמתינה על בעז בבית המנוחה „ויאכל בעז" אחר שכבר הלכו להם הנאספים אל המשתה ונשאר בעז לבדו אכל, כדין מי שנתמנה פרנס על הצבור שאסור לאכול, לשתות ולהשתכר בפני רבים (חו"מ סי' ח, ס"ד) ואחרי שאכל לבדו „וישת" שתה יין הרבה „וייטב לבו" ששתה מיני יין שונים, ובילקוט אמרו שברך על מזונו הטוב והמטיב ודחקו עצמם המפרשים בביאורו, ולדעתי נראה פשוט שטעות המעתיקים הוא

שהיה כתוב „על יינו" וטעו וכתבו על מזונו. ובאשר שתה הרבה יין ממינים שונים ברך על המעולה הטוב והמטיב, כדינו באו"ח סי' קע"ה, דמסתמא היה שם עמו עוד איש אחד לשמשו. ומספר הכתוב שאחר ששתה הרבה יין ונתבסם „ויבא לשכב" לא במקום המוכן בעדו בבית המנוחה, רק „בקצה הערמה" כרוב המבוסמים ביין ששוכבים בכל מקום אשר ימצאו. ויוכל היות ג"כ שבכונה לא הלך אל הבית ללון למען לא יראוהו משרתיו בשהוא מבוסם, כי מסתמא בבית ההוא לנו גם משרתיו. ואל יפלא בעיניך, קורא נכבד, את אשר השקינו בעז יין הרבה כל כך עד שנפל בקצה הערמה, כי לא אנכי בלבדי הנני פזרן גדול לפזר הרבה יין לבעז אך כבר הקדימני בספר אגרת שמואל באמרו שלכן כתובה בין ויאכל לוישת מלת בעז להראות כי ויאכל בעז בשעה שאכל היה בעז אבל „וישת" כאשר החל לשתות לא היה עוד בעז עיי"ש. והנה רות שישבה כל הערב אצל מטתו של בעז ולא ידעה אחרית מקרה היין, בראותה כי בושש בעז לבא ותוחלתה נכזבה, הבינה שהוא שוכב כבר במקום אחר או אפשר שלאור הלבנה ראתה אותו מרחוק בקצה הערמה ומצאה את עצמה בשביל זה במבוכה רבה, כי לשוב ריקם הביתה, מלבד מה שלא רצתה, עוד פחדה לבל יפגעוה בדרך פריצי הדור ההוא ויתעללו בה. וללון בבית הזה או בשדה ג"כ היתה יראה שלא יבאו שודדי לילה לגנוב ובראותם אותה יחללוה וכן לא היתה בטוחה מנערי בעז שלנו בבית ההוא. וכן חששה שלא יוציאו עליה לעז וגם על בעז, כי דור ששפט את שופטיו היה הדור הוא, ומה יאמרו בריות כאלה על בעז, בראותם את המואביה יושבת וממתנת עליו כל הלילה סמוך למטתו? ובחפצה להנצל מרגשות פועלי און ולהציל כבודה וטהרתה ביחד עם כבוד בעז גמרה בדעתה כדברי הרלב"ג: „שאל יתרשל האדם בעשיית דבר שיש בו תועלת נפלא באמצעות פועל מה, ידומה בו קצת עזות" וע"כ „ותבא בלט" העטיפה פניה וראשה שלא יכירנה איש, מלשון „וילט פניו באדרתו" „ותגל מרגלתיו" רגליו ממש, שהרימה המכסה מעל רגליו „ותשכב" אצל רגליו ממש, כי רק שם היתה בטוחה שלא יאונה לה רעה, כי איש צדיק כבעז אף בהקיצו משנתו לא יגע בה לרעה וזר הלא יפחד מבעז אף אלו ידע שהיא שוכבת שם ומכל שכן אחרי שהליטה פניה וכסתה עצמה היטב, מי פתי יסור הנה להרים המכסה מבעז ולהסתכל אם אשה עצורה שם? וכעין זה מצינו בשבת קכ"ז, ב' מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת ובשביל תלמיד אחד שלא היה בדוק לו, השכיב את הנערה בערב מרגלותיו למען היות בטוח שלא יטמאנה התלמיד. וכן עשתה רות בכדי להגן על כבודה וטהרתה.

שואל ומשיב

(ח) ויחרד לפי דברי המפרשים שהחרדה היתה בשביל האשה קשה דהיה לו לכתוב בתחלה והנה אשה שכבת מרגלותיו ואח"כ ויחרד איש וילפת:

(ח) „ויהי בחצי הלילה" כשהקיץ משנתו וראה שהוא שוכב בקצה הערמה, לא בבית המנוחה שבו שכב תמיד כאשר לן בשדה, והבין שהיין הביאו אל המקום הזה תחת כפת הרקיע „ויחרד האיש" כי בראותו את

רות חשב ששד הוא, מפני שלן תחת כפת השמים בצל לבנה, אצל הערמה, וכבר אמרו הישן בצל לבנה דמו בראשו (פסחים, קי"א, א' עיי"ש) ולכן „וילפת" נתעקם ונתהפך מצד אל צד כדרך הנבהלים מפחד פתאום, אך בעבוד הבהלה הראשונה וכאשר הסירה רות מעליה את המטפחת שהיתה לוטה בה, הסתכל בה בעז וראה „והנה אשה" ולא שד „שכבת מרגלתיו" ובכ"ז לא הכירה עדיין, רק זאת ראה כבר שהיא אשה ולא שד ולכן חשבה לזונה.

שואל ומשיב

(ט) רות אמתך למה הזכירה פעמים מלת אמתך?

(ט) „ויאמר מי את" והבינה רות שבעז יחשבה לזנה ולכן „ותאמר אנכי רות אמתך" וכבר אמרו בחולין ד', ב', דמושל צדיק מקשיב על דבר אמת כל משרתיו צדיקים, וא"כ כיון שאני אמתך מבשרך תחזה אם כשרה אנכי או לא. ובאשר ראתה ששעת הכושר הוא הרגע הזה, יען כי ע"פ דין, בהודעו שחשדה בדבר שאין בה, מחויב לפייסה (ברכות לב, ב') לכן לא חששה עוד פן יחר לו עליה ואמרה לו בקשתה מפורש. וכבר כתב הגאון הנצי"ב זללה"ה בבאורו על התורה דברים כ"ג, א' דכל מקום שנזכר כנף בעניני אישות הכונה על אשה שנשאת לאיש בלא חפה עיי"ש. ויען כי רות לא הרהיבה בנפשה עוז לבקש תיכף שיקחנה לאשה גמורה, לכן תפסה מועט ואמרה „ופרשת כנפך" לכל הפחות תפרוש כנפיך, כלומר תקחני לפלגש בלא חופה, ולבל יאמר שלא נאה ולא יאה לאיש נכבד מאפרתי בית לחם כמוהו לקחת אשה מואביה, הוסיפה לאמר „על אמתך" וכונתה בזה היתה, להזכירו מה שמצוה נוהגת בישראל ליעד אמה העבריה, אף אם האדון הוא מכובד שבכובדים והאמה מבנות דלים שבעם, וכן גם בנשואים הלא יש מצוה „כי גאל אתה" וגדולה מצות המקרב את קרוביו עד שבעבור זה תפלתו של אדם נשמעת, כיבמות ס"ב, ב':

שואל ומשיב

(י) „חסדך האחרון מן הראשון" כבר האריכו המפרשים לבאר מהו החסד הראשון ולדברי כולם תמוה מדוע לא נכתב בקרא בפירוש החסד הראשון בהאחרון. ותו תמוה לשון אחרון, הכי לא תעשה רות עוד גם אחר זה חסד? ואף שלפעמים נמצא במקרא אחרון שאיננו ממש, כשמות ד', ח', בכל זאת הלא ברוב פעמים הוא ממש:

(י) ובהודע לבעז שהיא רות התמימה ושחשדה במה שאין בה עשה כדינו, המבואר למעלה ופתח בברכה „ויאמר ברוכה את לה' בתי", וכבר כתבנו למעלה שעוד ביום הראשון שמה רות עיניה בו ורמזה לו על הנשו־אין באמרה ואנכי לא אהיה כאחת שפחותיך. ובעז הבין כונת דבריה אלה ולכן השיבה ג"כ ברמז גשי הלום ואכלת מן הלחם וא"כ נמצא שפעמים בחרה בו: א) בבאה השדה; ב) בלילה ההוא. ולכן אמר לה „היטבת חסדך" כי אשה צעירה הבוהרת להנשא לאיש זקן הוא חסד גדול, באשר רוצה אשה בקב ותפלות מעשרה קבין ופרישות (כתובות סב, ב) „האחרון" שעשית עמי היום מן „הראשון" שבחרת בי ביום הראשון בבואך השדה,

בְּרוּכָה אַתְּ לַיהוָה בִּתִּי הֵיטַבְתְּ חַסְדֵּךְ הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן לְבִלְתִּי־לֶכֶת אַחֲרֵי
הַבַּחוּרִים אִם־דַּל וְאִם־עָשִׁיר׃ יא וְעַתָּה בִּתִּי אַל־תִּירְאִי כֹּל אֲשֶׁר־תֹּאמְרִי אֶעֱשֶׂה־
לָּךְ כִּי יוֹדֵעַ כָּל־שַׁעַר עַמִּי כִּי אֵשֶׁת חַיִל אָתְּ׃ יב וְעַתָּה כִּי אָמְנָם כִּי אם כתיב ולא קרי
גֹאֵל אָנֹכִי וְגַם יֵשׁ גֹּאֵל קָרוֹב מִמֶּנִּי׃ יג לִינִי ל׳ רבתי ׀ הַלַּיְלָה וְהָיָה בַבֹּקֶר אִם־יִגְאָלֵךְ טוֹב
יִגְאָל וְאִם־לֹא יַחְפֹּץ לְגָאֳלֵךְ וּגְאַלְתִּיךְ אָנֹכִי חַי־יְהוָה שִׁכְבִי עַד־הַבֹּקֶר׃ יד וַתִּשְׁכַּב
מַרְגְּלוֹתָו מרגלותיו קרי עַד־הַבֹּקֶר וַתָּקָם בִּטְרוֹם יתיר ו״ו יַכִּיר אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וַיֹּאמֶר אַל־
יִוָּדַע כִּי־בָאָה הָאִשָּׁה הַגֹּרֶן׃ טו וַיֹּאמֶר הָבִי הַמִּטְפַּחַת אֲשֶׁר־עָלַיִךְ וְאֶחֳזִי־בָהּ
וַתֹּאחֶז בָּהּ וַיָּמָד שֵׁשׁ־שְׂעֹרִים וַיָּשֶׁת עָלֶיהָ וַיָּבֹא הָעִיר׃ טז וַתָּבוֹא אֶל־חֲמוֹתָהּ וַתֹּאמֶר
מִי־אַתְּ בִּתִּי וַתַּגֶּד־לָהּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה־לָהּ הָאִישׁ׃ יז וַתֹּאמֶר שֵׁשׁ־הַשְּׂעֹרִים

תו״א כי אמנם נדרים לח:

○ קמץ בז״ק

תרגום

ובתראה דעבדת גרמיך כאתתא דנטרה יבם קליל עד זמן דירבי בגין דלא למהך בתר רובין למעבד זנו עמהון אם מסכן ואם עתיר : יא ועתה וכען ברתי לא תדחלין כל די תימר לי אעביד ליך ארום גלי קדם כל יתבי תרע סנהדרין רבא דעמי ארום אתתא צדיקתא אנת ואית ביך חילא לסוברא ניר פקודיא דיי : יב ועתה וכען ארום בקושטא ארום פריק אנא ואף אית פריק אוחרן דחזי ליה למפרק יתר מני : יג ליני ביתי בליליא ויהי בצפרא אם יפרקיך גברא דחזי ליה למפרקיך מן אוריתא הרי טב ויפרוק לחיי ואם לא צבי למפרקיך ואפרוקניך אנא אמרית בשבועה קדם יי כמא דמליליח ליך כדין אעביד דמוכי עד עידן צפרא : יד ותשכב ודמכית מלקביל רגלוי עד צפרא. וקמת בקריצתא עד לא אשתמודע גבר ית חבריה מן קדם חשוכא ואמר לעולימוי לא אשתמודע לגבר ארום אתת אתתא לאדרא : טו ויאמר ואמר הבי סודרא די עליך ואחידי בה ואחידת בה וכל שית סאין דסעורין ושוי עלהא ואיתילה כח מן קדם יי לסוברותהון ומן יד אתאמר בנבואה דעתידין למיפק מינה שתא צדיקי עלמא דכל חד וחד עתיד למהוי מתברך בשית ברכן דוד ודניאל וחברוהי ומלכא משיחא ועל בועז לקרתא : טז ותבוא ואתת לות חמותה בקריצתא ואמרת מן אנת ברתי וחויאת לה ית כל מה דעבד לה גברא על פום מימר מן קדם נבואה דאתגליאת ליה עבד לה : יז ותאמר ואמרת שית סאין דסעורין האלין יהב

שפתי חכמים

עלי ולכן אלי לא כ׳ אעפ״כ עלי לייסב פי׳ למלא פסר דבר לקיים לווי שלך לילך תחלה אל הגורן ואח״כ לבוס בגדי עלי לכך אלי קרי כלו׳ עלי לייסב: דמ״ש אתה פנוי הוא דא״ל שאל״כ לא הייתי אומ׳ לך לעשו׳ כדי שאל תשכב

רש״י

כמו שנאמר ובא גואלו הקרוב אליו וגאל וגו׳ והמותי ואני צריכות למכור נחלתנו ועתה עליך לקנות קנה גם אותי עמה שיזכר שם המת על נחלתו כשאבא על השדה יאמרו זאת אשת מחלון : (י) מן הראשון . אשר עשית עם חמותך : (יב) ועתה כי אמנם כי . אם כתיב ולא קרי כלומר משמע ספק . ודאי יש גואל קרוב ממני . (ס״א כי אם משמע ספק והוא ודאי) אמר רבי יהושע בן לוי שלמון ואלימלך וטוב אחים היו ומהו אשר לאחינו לאלימלך לעולם קורא אדם את דודו אחיו כענין שנא׳ וישמע אברם כי נשבה אחיו והלא אברהם דודו היה כך היה בועז לאלימלך בן אחיו קרובו של מחלון אבל טוב היה קרוב יותר : קרוב ממני . שהוא אח ואני בן אח : (יג) ליני הלילה . ליני בלא איש : חי ה׳ . אמרה לו בדברים אתה מוליאני קפץ ונשבע לה שאינו מוליאה בדברים . ויש מרבותינו אמרו ליצרו נשבע שהיה יצרו מקטרגו אתה פנוי ד והיא פנויה בוא עליה ונשבע שלא יבא עליה אלא על ידי נישואין : (יד) ויאמר אל יודע . מוסב על ותקם בטרם יכיר הוא זרזה לקום כי אמר בלבו אין כבודי שיודע כי באה האשה הגורן : (טו) שש שעורים . א״א לומר שש סאין שאין דרכה של אשה לשאת

ברטנורה

לכנפת לדקתו של הקב״ה משפיע עד מרום שהם מדות עליונות שהשפעתו נמלאת בכל מקום ולז״א אשר עשית גדולות אלהי׳ מי כמוך שאין מי שיעשה כמעשיו וגבורותיו ב״ה. וב״ש וגם בזה הפסוק יש ב׳ סיבום נגד י׳ ספי׳ להודיענו כי כמו שאנו מונין עשרה בין מלמעלה למטה ובין מלמטה למעלה כך שהשפעתו ית׳ בין מלמעלה למטה ובין מלמט׳ למעל׳ שפסוק א׳ אומר תהום רבה שהוא למטה ובפסוק ב׳ אמר עד מרום שהוא למעלה ולפי שזו המדה משולה לגורן כמו שאמר מעלה שבה מתכנסין כל התבואה אע״פ שאנו עסה בין האומות אמר האשה שהיא הכנסת באה לגורן והיא מקבלת הכלל׳ שכן כתיב

אבן עזרא

כל ישראל כי הגידה לה נעמי : (י) חסדך האחרון מן הראשון . שהיא עשתה חסד עם בעלה כאשר אמרה נעמי בי רחוק הוא שוב אל התגיירה : אם דל ואם עשיר . שהכל אוהבים אותך בעבור יפיך : (יא) אשת חיל . אפרשנו במשלי: (יב) מ״ם אמנם. נוסף כמ״ם הנם: (יג) אם יגאלך טוב. יש אומרים כי טוב היה שם הגואל ואילו היה כן למה אמר הכ׳ במגל׳ סורה שבה פה פלוני אלמוני רק טעמו אם יגאלך הגואל טוב הוא לך שיגאל כי אדם חשוב הוא : (טו) וימד שש שעורים . ספר הכתוב מה שנתן לה ובדרש ו׳ לדיקים יעמדו ממנה : (טז) מי את בתי . יתכן שלא ראתה אותה עד שפתחה לה הדלת להכנס כמנהג וקלר הכתוב לאמר אנכי רות אמתך וכמוהו קראן לו ויאכל לחם וכתוב ויואל

אמרי יושר

וגם יש גואל קרוב ממני . והוא תמוה כיון שרות רוצית בו והוא בה מה הי׳ לו להמתין על רצונו של טוב כיון שאין עליו שום דין מדיני תורה לישאנה . והנראה כי היא רמוז לו במה שאמרה כי גואל אתה שידעה ברוה״ק שהגואל עתיד לצאת ממנה . ומהראוי שיהיה בועז סיבה להגואל שיצא ממנו כי הוא משבט יהודה אשר מלכים ממנו יצאו ומחוקק מבין רגליו והוא היה ראש הסנהדרין והחשוב שבאותו הדור . וע״ז השיב לה בועז כי יש גואל קרוב ממני הוא
כי

צי רייך. 11) און אצינד, מיין טאכטער, זאלסטו ניט מורא האבן; אלץ וואס דו וועסט זאגן, וועל איך דיר טון, ווארום דער גאנצער טויער פון מיין פאלק ווייסט אז דו ביזט א וואוילע פרוי. 12) און אצינד, יא, אמת, אז אויסלייזער בין איך, אבער פאראן איין אויסלייזער נענטער פון מיר. 13) בלייב די נאכט, און עס וועט זיין אין דער פרי, אויב ער וועט דיר אויסלייזן, איז גוט, זאל ער אויסלייזן, אויב אבער ער וועט דיר ניט וועלן אויסלייזן, וועל איך דיך אויסלייזן, אזוי ווי גאט לעבט! ליג ביז אין דער פרי.

14) איז זי געלעגן ביי אים צופוסנס ביז באגינען, און זי איז אויפגעשטאנען איידער איינער האט געקענט דערקענען דעם אנדערן; ער האט געזאגט: עס זאל ניט דערוואוסט ווערן אז די פרוי איז געקומען אין שייער.

15) און ער האט געזאגט: גיב אהער דאס טוך וואס אויף דיר, און האלט עס צו. האט זי עס צוגעהאלטן, און ער האט אריינגעמאסטן זעקס מאס גערשטן, און ארויפגעטון אויף איר. און ער איז אריינגעגאנגען אין שטאט.

16) און זי איז געקומען צו איר שוויגער, האט זי געזאגט: ווי איז דאס מיט דיר, מיין טאכטער? האט זי איר דערציילט אלץ וואס דער מאן האט צו איר געטון. 17) און זי האט געזאגט: די זעקס מאס

יפה ובורה

אשר צותה, שלא להכשל ברחיצה, וסיכה, ולבישה הכל היה בבחינה: ותרד הגרן מאיגרא רמה, לבירא עמיקתא, להתיחד עם בעז, והדר, ותעש ככל אשר צותה המותה הצדקת לשם שמים;

ז) במדרש רבה: ויאכל בעז וישת, וייטב לבו, ד"א וייטב לבו, שעסק בדברי תורה, שנאמר: טוב לי תורת פיך; ד"א וייטב לבו שהיה מבקש אשה, שנאמר: מצא אשה, מצא טוב; עונג נפש רעבה מלא טוב, במה שהאדם זוכה לכוון האמת בחידושי תורה שלו, שהקב"ה אומר הלכה משמו, וכן אמרו חכז"ל כשעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שאמר: אליעזר בני אומר; פרה בת שתים עגלה בת שלש; וז"כ ונשמח בדברי תורתך מה שהקב"ה לומד, ובעז זכה למדריגה זו; וז"כ טוב לי תורת פיך, מה שהקב"ה אומר הלכה, מאלפי זהב וכסף, ובזאת וייטב לבו; ד"א שהיה מבקש אשה, שנאמר מצא אשה, מצא טוב, כי כבר נאמר: לא טוב היות האדם לבדו; ואף שהיא כנגדו בתלמוד תורה דאמרינן: כל המלמד תורה, כאלו מלמדה תפלות, ובכל זאת במה שבעלה עוסק בתורה היא לו עזר, ובעז בקש אשה כזו, וייטב לבו, שנאמר: מצא אשה, מצא טוב;

ח) והנה אשה שוכבת מרגלותיו ר"ת כי יחטא ואשם;

ט) ופרשת כנפיך, רמז לגמרא שבת מט': משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה, שנאמר: כנפי יונה נחפה בכסף, מה יונה כנפיה מגינות עליה, אף ישראל מצות מגינות עליהן; ובקיום מצות: גאולה — ויבום מגינות אלה המצות על כל ישראל, בכלל, ובפרט על עלובה, עזובה, מרת-נפש, כרות, וכנעמי;

יג) וגאלתיך אנכי, חי ה' וגו' במדרש רבה. הדא הוא דכתיב: גבר חכם בעוז, ואיש דעת מאמץ כח, זה בועז, שנזדרו על יצרו בשבועה ומרומז בפסוק: כי גבר חכם בעוז הם אותיות בועז.

יד) מדרש רבה: ור' יצחק אמר: כל אותו הלילה היה בועז שטוח על פניו ואומר: רבונו של עולם גלוי, וידוע לפניך, שלא נגעתי בה, כן יהי רצון מלפניך, שלא יודע, כי באה האשה הגרן, ולא יתחלל בי שם שמים, ומרומז בפסוק: אל יודע אותיות: אל יודע;

טו) וימד שש שעורים, מ"ר: רמז לה שעתידים ששה צדיקים לעמוד ממנה, ואלו הן: דוד חזקיה, יאשיהו, חנניה, מישאל, ועזריה, דניאל ומלך המשיח, ור"ת וימד שש שעורים הוא: שוש אשיש בה'; שש אותיות שש אנכי על אמרותיך במוצא שלל רב;

טז) „מי" את בתי, בניחותא, ר"ת משבט יהודה.

יז) אל תבואי ריקם אל חמתך ס"ת „ימלך" לרמז על הבשורה הטובה: שיצא ממנה מלך ישראל;

יח) כי אם כלה הדבר היום קרי ביה כלה, להיות לבועז לאשה.

א) ובעז עלה השער במדריגה גדולה וס"ת זהר;

ב) גרסינן בכתובות ז' מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר, ויאמר שבו פה; ור' אבוה אמר מהכא: במקהלות ברכו אלהים, ה' ממקור ישראל וגו'; ור' אבהו בהאי קרא דר' נחמן מאי דריש ביה, ההוא למדרש: עמוני, ולא עמונית; מואבי, ולא מאבית וגו'; לפרסומי מלתא; ואמרתי, שמרומז בפסוק ד' דלהלן;

ואני אמרתי אגלה אזנך „לאמר" הוא ר"ת להתיר אשה מואבית רות; ובכל מקום דרשו לאמור לדורות; קנה נגד היושבים, ונגד זקני עמי, דבגמרא שם בכתובות אמרינן: דאי סלקא דעתך, לברכה, לא סגיא דלאו זקנים, ואידך, אי סלקא דעתך למדרש, לא סגיא דלאו עשרה עכ"ל הגמרא; ובעז סבירא לענ"ד כרב נחמן, וכרב אבוה, דמשום ברכת חתנים אין צריך זקנים דוקא, וע"כ אמר נגד היושבים, ולפרסומא מדרש: עמוני ולא עמונית; מואבי, ולא מואבית, הכל בכלל שומעים משום לפרסומי מלתא, ונגד זקני עמי; ומיושב הכפל שאמר נגד היושבים, ונגד זקני עמי הן ברכת חתנים, והן פרסומי הלכה שנתחדשה היום;

ז) וזאת לפנים בישראל על הגאולה, רמז שהיו במצרים רד"ו שנה, רד"ו בגמטרי' לפנים;

ויאמר בעז לזקנים, וכל העם וגו' ולהלן: ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים, עדים; וקשה, מה שבעז דבר תחלה לזקנים, ואח"כ השיבו תחלה: ויאמרו כל העם אשר בשער, והזקנים אחריהם, אמנם כפי הגמרא בכתובות נעשו אז שם שני ענינים: ברכת חתנים; וגם פרסומי מילתא שנתחדשה ההלכה: עמוני ולא עמונית; מואבי, ולא מואבית; ולמען שיקבלו רות המואביה לגיורת, ויאמר בעז לזקנים תחלה, לסנהדרין הנוגע להלכה שנתחדשה, ואח"כ אל העם: עדים אתם אחר שתבוא בקהל,

ומה הומה שני החסדים האלה האחרון והראשון? „לבלתי לכת אחרי הבחו־רים" ששני החסדים היו בזה שלא הואלת ללכת אחרי הבחורים. ובמה הוא גדול החסד האחרון מן הראשון? „אם דל" שביום הראשון אלו לא בחרת בי היית מוכרחת להנשא לבחור דל ופחות הערך, כי עשיר וממשפחת הגונה לא היה חפץ לקחתך אז, באשר לא הכירוך עדיין, ובכל זאת הוא חסד אשר בחרת בי ולא בבחור דל, כי אוהבת אשה בחור מסכן מזקן עשיר, כמו שאמרו במדרש על אתר. לא כן החסד שעשית עמי היום הוא גדול מן הראשון „ואם עשיר" שהיה ביכולתך לבחור היום גם בבחור עשיר.

(יא) ומבאר בכתוב הזה את דבריו שאמר בכתוב הקודם, והוא שלכן הנני קורא את חסדך היום אחרון הוא כי „ועתה" בפעם הזאת כבר יוגמר הענין ולא תצטרכי עוד לעשות עמי חסדים כאלה; ובאשר ראה שהיא מפחדת בבקשתה ולא ידע את אשר בלבה שהיא מסופקת, פן לא עלה מעולם על לבו לקחתה ויחר לו על עזות פניה, חשב שמה שהיא מרתתת בדברה דבריה הוא כי יראה שמא יטשנה שנית כמו בפעם הראשונה, ולכן אמר לה „אל תיראי" כי עתה לא אעלים עוד עיני ממך. ובאשר הבין שרק למען התפס במועט לא בקשתו רק ופרשת כנפיך, שיקחנה לפלגש. אבל באמת עוד תוסף לבקשו אחרי כן שיקחנה לאשה גמורה, אמר לה „כל אשר תאמרי" אפילו מה שאת עתידה לומר „אעשה לך" וכיון שיגמר הענין עתה לא תעשי עמי עוד כחסד הזה, ויפה קראתיו אחרון, ולכל יפלא בעיניך מדוע עזבתך זה שלשה חדשים ועתה לא אעזבך עוד וכן מה שאמרתי שהחסד האחרון גדול מהראשון מפני שעתה היה ביכולתך לבחור גם בעשיר, כי כל זה הוא מפני „כי יודע" עתה „כל שער עמי כי אשת חיל את" מה שאין כן ביום הראשון לא ידעו עדיין זולתי שהנך אשת חיל ולכן המתנתי עד אשר יודעו כולם ולא יבוזו לי, כי עתה בהודעם גם בחורים עשירים היו חפצים לקחתך, וע"כ לא אתמהמה עוד מעשות גם כל אשר תאמרי אלי בעתיד.

(יב) ועתה אחרי שהגדתי לך את כל זאת נטל עליך לדעת עוד דבר אחד והוא „כי" מלשון אף־כי, וכלעיל ב', י"ג, „אמנם" באמת, כלומר אף כי באמת „כי אם גאל אנכי" שרק אנכי לבדי הנני הגואל האמתי, אבל הלא „וגם יש גאל קרוב ממני" ומה יאמרו הבריות אם אקחך ולא אציע מקודם לפניו אדותך? הלא יאמרו „שיפיך" ותוארך הוליכני שבי אחרך ובשבילך קלקלתי שורת הדין, כמבואר לקמן פ"ד, ו' ע"ש וע"כ לצאת ידי הבריות שלא יוציאו לעז עלינו:

ש ו א ל ו מ ש י ב

(יג) שכבי עד הבקר. למה אמר לה זאת והלא כבר אמר לה ליני הלילה? ואם לא יחפץ לגאלך. מלת יחפץ מיותרת, כי מה היה מקרא חסר אלו אמר ואם לא יגאלך כמו שאמר בתחלה אם יגאלך ולא אמר כלל אם יחפץ לגאלך?

(יג) „ליני הלילה והיה בבקר אם יגאלך טוב" האיש ששמו טוב או כפירוש המפרשים אם יגאלך בטוב „יגאל". ולמען הראותה כי רק טובתה הוא דורש, וכי לא אהבת בשרים יאהבנה אמר הלאה ואם לא כו' ובאורו

הוא ע"פ מה שראיתי בספר אפ"י ח"ב דרוש מ"ה להבדיל בין הנרדפים חפץ ורצון: דלשון „חפץ" יונח על התכלית ו„רצון" על האמצעי המביא אל התכלית, וההנאה היא חפצו, כי הוא תכליתו עיי"ש שמביא ראיות הרבה על אמתת ההנחה הזאת. והנה האיש הרוצה לקחת אשה מפני שיפיה ותוארה מצאו חן בעיניו למלא תאותו לא יאמר עליו שהוא חפץ לקחתה, באשר האשה עצמה ונשואיה איננה תכליתו, רק יאמר עליו שהוא רוצה לקחתה, כי האשה אצלו רק אמצעי לתכליתו הבהמית; משא"כ הנושא אשה מפני שמצאה חן בעיניו ויאהבנה יותר מגופו ורוצה להטיב לה, לזה יאמר שהוא חפץ לקחתה כי האשה עצמה ונשואיה, שבזה הוא מטיב לה, המה תכליתו. וזה שאמר לה בעז „ואם לא יחפוץ" אפילו אם ירצה לקחתך רק שלא יחפץ, שלא תהיי אצלו התכלית „לגאלך" להטיב לך, רק כאמצעי למלא תאותו „וגאלתיך אנכי", כי אנכי רק לגאלך ולהטיב עמך הנני חפץ, כי אהבת אמת, אהבת הטוב מפני שהוא טוב, אהבתיך ולא אהבת בשרים, אהבת הערב. „חי ה'" שכן הוא ואם עוד לא תאמיני לי „שכבי" אתי „עד הבקר" ובעיניך תראי שלא אגע בך ותוכחי לדעת שכנים דברי, כי אלו אהבתיך אהבת בשרים, איך אפשר אש בנעורת שלא יבער?

שואל ומשיב

(יד) ותשכב מרגלתיו. יפלא אחרי שכבר אמר לה שיש גואל קרוב ממנו ושידבר עמו ואם יגאלנה תהיה שלו, איך שכבה מרגלות בעז עד הבקר? הלא יוכל היות שזר יהיה לה כל הימים הבאים! ואיך לא תבוש לשכב עמו?

(יד) ומספר הכתוב „ותשכב מרגלותיו" אצל רגליו „עד הבקר" ולא למען נסותו, כי אינו מהנימוס לעשות נסיון כזה, ובפרט כי בטוחה היתה בו שלא ישקר. וראיה לזה שלא לנסותו שכבה אצלו כי „ותקם" מעצמה „בטרם יכיר איש" ואלו רצתה לנסותו לא היתה ממהרת לקום, למען הגדל הנסיון, והטעם ששכבה אצלו הוא כי „ויאמר אל יודע לאיש כי באה האשה הגרן" והיינו שאף שאמר לה בעז שכבי עד הבקר, בכל זאת רצתה לקום ולשכב במקום אחר, כי בושה לשכב מרגלותיו, פן יאמר בעז שבאמת לנסותו היא רוצית ואיננה מאמינתו, ולא הניחה בעז באמרו שלבל יודע כי באה האשה הגרן לא תלך ממנו לשכב במקום אחר בגרן, ובשמעה ממנו הדברים האלה ובראותה כי הסכימה דעתו למחשבתה תחלה, כמו שבארנו למעלה, שכבה מרגלותיו וקמה בטרם אור הבוקר. ולפי זה מלת ויאמר נדרש על לפניו ועל לפני פניו:

שואל ומשיב

(טו) „וימד שש שעורים" באיזו מדה מדד לה? המקרא הזה בא לפרש וסתם כי אנחנו לא נדע מה המדה שמדד בה. ולפירש"י קשה מלה וימד, דהא וימנה היה לו לכתוב, דאיך שייך למדוד שש שעורים ממש? ורז"ל אמרו שרמז רמז לה שיעמדו ממנה ששה צדיקים שכל אחד ואחד מתברך בשש ברכות. ועלינו להבין מאין הוכיחו זאת: ויבא העיר. כבר עמדו רבותינו ז"ל בזה שהיה צריך לומר ותבא העיר:

(טו) „ויאמר הבי המטפחת אשר עליך" שבה לטחה פניה, כי מסתמא

בשכבה מרגלותיו לטתה פניה כבראשונה למען לא יכירו הרואים שנקבה תסובב גבר וכמו שכתבנו בבאור ותבא בלט. והנה בעז ידע שבכל יום לקטה וחבטה כאיפה שעורים והיא שלשה סאין. ואתמול לא לקטה כי ישבה עם חמותה וכבר כלה הקציר, גם ביום השני לא תלקוט ולכן „וימד שש" סאין „שערים" כמדת השעורים שחסרו לה בשני הימים האלה ויותר מזה לא הוצרך לתת לה, כי בדעתו היה לגמור הדבר ביום ההוא „וישת עליה" כל השש סאין. ומה שהקשו רז"ל דהלא אין דרכה של אשה לשאת משאוי גדול כזה, אפשר לתרץ, כי כבר ראה בעז שכחה משונה מכל הנשים, כי בכל יום שלקטה שלש סאין היתה מדלת כל השלש סאין על כתפה בעצמה כמו דכתיב ותשא ותבא וגמירי דטעונא דמדלי אינש על כתפיה תילתא דטעונא הוי כשיסייעוהו אחרים לדלות על הכתף, (סוטה לד, א) ונמצא לפי זה שבכחה היה לשאת תשע סאין ולכן שת עליה כל השש סאין ובכל זאת „ויבא העיר" הלך גם כן העירה פן תכבד המשא עליה ויסייענה. ולבעלי המדרש הוקשה, אחרי שהלך עמה על מנת לסיענה כשתכבד עליה המשא, א"כ מדוע לא נשאם בעצמו או לכה"פ היה לו לשאת מחצה ואיך שת עליה כל השש סאין? לזה אמרו שבזה ששת עליה כל השש סאין שעורים רמז לזה שעתידים לצאת ממנה ששה צדיקים, שכל אחד מתברך בשש ברכות:

(טז) ותבא. כבר כתבנו שנעמי אמרה מפורש אל רות שאיננה חפצה להנות משל בעז אף אחרי שתנשא אליו רות. ולכן אפשר לומר כי רות בשובה עתה אל חמותה בלב מלא תקוה „להבנות" עוד היום ובידעה כי קרוב קץ שלות נעמי, כי מי ידאוג לה מעתה אחרי נשואיה?, רצתה להפיס דעתה של חמותה ולקרבה לדעת בעז למען ישלימו ביניהם וזהו „ותגד לה" הגידה לחמותה בכונה מיוחדת לתועלת וטובת השומעת, כלעיל ב', י"ט, „את כל אשר עשה לה" מוסב על חמותה „האיש" כלומר שכל זאת עשה בשביל חמותה:

שואל ומשיב

(יז) שש השערים האלה. למה הזכירה מלת שש? הלא היתה לה לומר רק השערים האלה. כי אמר... אל תבואי ריקם אל חמותך. אנה אמר לה בעז הדברים האלה ולאיזה צורך אמרתן רות?

(יז) ולמען הראות לחמותה בפועל שבעז ידאג כבר אדותה הוסיפה לספר וזהו „ותאמר" דהנה כבר כתבנו למעלה שלכן נתן לה שש סאין שעורים מפני שלא לקטה בשני הימים האלה והשלים את חסרונה, כי בכל יום לקטה איפה שעורים שהיא שלש סאין. אך אלו לא היה דואג בעז רק לרות לבדה לא היה לו לתת לה רק שלש סאין למלא חסרון רות, דהא מהאיפה שלקטה בכל יום לא נשאר לה רק חציה ומכיון שנתן לה שש סאין מסתמא נתן גם בעד נעמי וזהו שאמרה רות „שש השערים האלה נתן לי" כל הששת סאין ולא שלש „כי אמר" בלבו אמר כן ולכן מלת „אלי" נקראת ולא נכתבת כי באמת לא אמר לה מפורש, והיא רק מפני דרכי שלום אמרה כן לחמותה שהוא אמר לה. ושקר גמור לא אמרה, משום שכן שפטה דעת בעז שמסתמא חשב כן „אל תבאי ריקם אל חמותך":

שואל ומשיב

(יח) כי אם כלה הדבר היום. מאין ידעה נעמי שבעז עוד היום יגמור הדבר? הלא הוא לא אמר אל רות רק שבבקר ידבר עם הגואל ושאם לא יחפץ לגאלנה יגאלנה הוא, אבל מתי יגאלנה הוא לא אמר כלל, ויוכל היות היום או מחר:

(יח) „ותאמר" באשר ידעה נעמי שיש בכחה של רות לשאת תשע סאין, לפי החשבון שהבאנו למעלה, ומסתמא גם בעז יודע זאת ולכן אלו היה בדעת בעז להחמיץ את גאולתו עוד יום אחד היה לו לתת לה עוד שלש סאין, בכדי שלא תצטרך רות ללכת עוד הפעם הגורנה, ומזה שלא נתן לה רק שש סאין אף שבכחה היה לשאת עוד ג' סאין שפטה נעמי שבדעת בעז לגמור הדבר ביום ההוא ולכן אמרה לה „שבי בתי" שלא תצטרכי ללכת אליו שנית „כי לא ישקט האיש כי אם כלה הדבר היום":

שואל ומשיב

ד. (א) ובעז עלה. ויעל בעז היה לו לכתוב: וישב שם. מאי קמ"ל? ואין לומר שבא להודיענו שהיה ראש הסנהדרין מדלא הוצרך רשות לשבת, דהלא דבר זה אפשר לדעת ממה שכתב אחר זה. שאמר לגואל ולזקנים שבו וישבו, ואלו לא היה הראש איך ישבו ע"פ הרשאתו? ועיין במדרש ובירושלמי כתובות פ"א, ה"א, שבאמת הוכיחו כן משם:

ד. (א) הכתוב הזה לדעתי הוא סוף הענין שלמעלה וראש הענין שלמטה והוא כי למעלה כתיב ויבא העיר, שגם בעז בא העירה עם רות. ומספר בתחלה שבבואם יחד העירה באה רות אל חמותה ודברה שם עם חמותה. ואח"כ שב לספר אדות ההלך השני. וזהו „ובעז עלה השער" בעת ההיא. ובאשר היה נרעש ונפחד בכל הלילה פן יודע לאיש כי באה האשה הגורן ויחשדוהו בדבר שאין בו לכן מספר כי תיכף בעלותו השערה „וישב שם" בשלוה ובמנוחת הלב, כמו שדרשו רז"ל בקרא דוישב יעקב, והטעם שרק שם נחה דעתו הוא „והנה" דבר חדש נגלה לנגד עיניו, כדרך כל והנה שבאמצע ענין המורה על התחדשות דבר מה, „הגואל עבר" שפתאום ראה את הגואל עיבר דרך שם ונתקררה דעתו, כי היה בטוח שעל ידי הגואל הזה עוד היום יתברר ויתלבן שיפיה של רות לא העוירה את עיניו ויפה הורה ודן ויעשה כל מה שיעשה, כמבואר בדברינו הלאה, והסבה שהגיעה את הגואל לעבור שם בבוקר השכם היא „אשר דבר בעז" לפי שדבר בעז אל יודע לאיש והצטער עצמו, לכן בהשגחת שמים הובא הגואל הנה, כמו שאה"כ: „עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם" וכן אמרו במדרש: „אפילו היה בסוף העולם הטיסו כו' כדי שלא יצטער אותו צדיק":

שואל ומשיב

(ב) מזקני העיר. הזקנים הללו למה לקח? ובדברי רז"ל שאמרו לברוכי ברכת חתנים בעשרה אינו מתורץ רק המספר עשרה שלקח, אבל עדין קשה למה הוצרך דוקא זקנים באים בימים? ואין לומר מזקני העיר היה לו לכתוב, ומדכתב אנשים, דמשמע כבר חשובים כדרך רוב אנשים שבמקרא, ע"כ לומר דזקנים ממש לקח, ויפלא למה? ולבד זה הקשו המפרשים למה הוצרך להם והלא בשער דזקנים היינו שקנו חכמה, דא"כ עשרה ישבו תמיד סנהדרי קטנה ולפניהם שלש

שואל ומשיב

שורות של ת"ח ולמה לקח מזקני העיר?

(ב) „ויקח עשרה אנשים". דבר ידוע הוא כי לאלמנת איש נכבד בנקל ימצא לה איש לפי כבודה להנשא לו. ולפעמים עוד היא ממאנת אף באיש מכובד אם רק נגרע ערך כבודו מכבוד בעלה הראשון. וכדאשכחן באלמנת ר' אלעזר בר"ש כששלח רבי לדבר בה השיבה פניו ריקם באמרה: כלי שנשתמש בו קדש ישתמש בו חול? (בבא מציעא פ"ד. א) וכן בהיפך. לאלמנת נקלה ובזוי עם, אף שהיא בעצמה איננה בזויה, בכל זאת תכבד לה למצוא איש נכבד שיאבה לקחתה לאשה, כי יזכר עון אישה הראשון עליה. ובפרט בימים מקדם שהקפידו מאד על טהרת יחוסם עד שכל הנושא אשה שאינה הוגנת לו היו אחיו באין ושוברין באמצע הרחוב חבית מלאה פירות ואומרים: „אחב"י פלוני אחינו נשא אשה שאינה הוגנת לו ומתיראים אנחנו שלא יתערב זרעו בזרעינו באו וקחו לכם דוגמא לדורות" (כתובות כ"ח) ב' ובמדרש על אתר) בודאי לא נאה היה לאיש נכבד לקחת לו לאשה מי שהיתה אשת נבל ובליעל. והנה לפי דרך הטבע אפשר לשער, כי בצאת אלימלך ובניו ארצה מואב בעת הרעב נעשה ביתו כבית נבל ללעג ולקלס, וכמו שכתבנו למעלה א', ג', ובעשר שנים האחרונות היה למשל ולשנינה בבית לחם יהודה. ואשר ע"כ אחשוב שבעז בלכתו לקחת את רות המואביה, אף שהיתה ידועה לאשת חיל, בכל זאת בהיותו מורם מעם, נגיד ושופט עמו היה ירא וחרד, פן יבוזו לו בני עירו וארצו על עשותו הדבר הזה, לקחת את המואביה שהיתה אשת מחלון וכלת אלימלך הבזוים בעיני העם ולעשותה גברת עליהם, כי אשת חבר כחבר! ולמען הסיר מעל עצמו הרפות וגדופי בני עמו המציא לו עצה נכבדה והיא, עפ"י מה ששמעתי לבאר הא דאיתא בב"ב ע"ה א: „זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה" דמדוע דוקא הזקנים אמרו כן ולא הצעירים? משום דצעירי הדור לא הכירו את משה רק בזקנותו וחשבו שמה שמשה גדול מיהושע הוא רק מפני שרוב שניו הודיעוהו חכמתו היתרה, וא"כ כאשר יזקין יהושע יהיה ג"כ גדול כמשה, כידוע שזקני ת"ח כל זמן שמזקינים דעתם נתוספת ומתישבת עליהם. לא כן הזקנים שבדור שהכירו היטב את משה בנעוריו וזכרו שגם אז היה גדול מיהושע הם אמרו: „פני משה כפני חמה". ולכן גם בעניננו בכדי להנצל מתלונות ודבת עם לקח בעז עשרה אנשים חשובים „מזקני העיר" זקנים ממש הבאים בימים. אותם שידעו והכירו היטב את אלימלך ובניו מיום הולדם וזוכרים שכל ימיהם היו אלימלך וביתו נכבדי אפרתי בית לחם עד אשר יצאו משם בשביל הסבה פרטית שביניהם ובין בני עמם כמו שכתבנו לעיל, וכאשר יפורסם הדבר על ידי עדת הזקנים לא יבוזו לו עוד גם צעירי הדור שלא ידעו כלל את בית אלימלך ורק את שמעו שמעו לשמצה בעת הרעב. ובאשר כל מגמת בעז בקחתו את עשרה האנשים מן העיר שיהיו זקנים ממש לכן לא הסתפק עצמו בסנהדרי קטנה ותלמידיה, כי כבר ידוע שאין מושיבין זקן מופלג בסנהדרין (סנהדרין לו. ב) והוכרח להביא מן העיר:

הָאֵלֶּה נָתַן לִי כִּי אָמַר ** אלי קרי ולא כתיב אַל־תָּבוֹאִי רֵיקָם אֶל־חֲמוֹתֵךְ: יח וַתֹּאמֶר
שְׁבִי בִתִּי עַד אֲשֶׁר תֵּדְעִין אֵיךְ יִפֹּל דָּבָר כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי־אִם־כִּלָּה הַדָּבָר
הַיּוֹם: ד א וּבֹעַז עָלָה הַשַּׁעַר וַיֵּשֶׁב שָׁם וְהִנֵּה הַגֹּאֵל עֹבֵר אֲשֶׁר דִּבֶּר־בֹּעַז וַיֹּאמֶר
סוּרָה שְׁבָה־פֹּה פְּלֹנִי אַלְמֹנִי וַיָּסַר וַיֵּשֵׁב: ב וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר
שְׁבוּ־פֹה וַיֵּשֵׁבוּ: ג וַיֹּאמֶר לַגֹּאֵל חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאָחִינוּ לֶאֱלִימֶלֶךְ מָכְרָה נָעֳמִי
הַשָּׁבָה מִשְּׂדֵה מוֹאָב: ד וַאֲנִי אָמַרְתִּי אֶגְלֶה אָזְנְךָ לֵאמֹר קְנֵה נֶגֶד הַיֹּשְׁבִים וְנֶגֶד
זִקְנֵי עַמִּי אִם־תִּגְאַל גְּאָל וְאִם־לֹא יִגְאַל הַגִּידָה לִּי וְאֵדַע ואדעה קרי כִּי אֵין זוּלָתְךָ
לִגְאוֹל וְאָנֹכִי אַחֲרֶיךָ וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֶגְאָל: ה וַיֹּאמֶר בֹּעַז בְּיוֹם־קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד
נָעֳמִי וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֵשֶׁת־הַמֵּת קָנִיתִי קנית ק' לְהָקִים שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ:
ו וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לֹא אוּכַל לִגְאוֹל־ יתיר ו' לִי פֶּן־אַשְׁחִית אֶת־נַחֲלָתִי גְּאַל־לְךָ אַתָּה

°קמץ בז"ק

תרגום

לֵי גַבְרָא אֲרוּם אֲמַר לִי לָא תֵהָכִין רֵיקָנְיָא לְוַת חֲמוֹתִיךְ: יח וַתֹּאמֶר וַאֲמָרַת תִּיבִי בְּרַתִּי עִמִּי בְּבֵיתָא עַד זְמַן דְּתֵדְעִין אֵיכְדֵין יִתְגְּזַר מִן שְׁמַיָּא וְהֵיכְדֵין יִתְפְּרֵישׁ פִּתְגָם אֲרוּם לָא יְנוּחַ גַּבְרָא אֲרוּם אֱלָהֵן יְשֵׁיצֵי לְטָב פִּתְגָמָא יוֹמָא דֵין: ד א וּבֹעַז וּבֹעַז סְלִיק לִתְרַע בֵּית דִּינָא דְּסַנְהֶדְרִין וִיתִיב תַּמָּן עִם סָבַיָּא וְהָא פָּרִיקָא חֲלַף דְּמַלֵּיל בּוֹעַז לְרוּת וַאֲמַר סְטֵי תִּיב הָכָא גְּבַר דִּצְנִיעָן אוֹרְחָתֵיהּ וּסְטָא וִיתִיב: ב וַיִּקַּח וּדְבַר עַשְׂרָתֵי גוּבְרִין מִסָּבֵי קַרְתָּא וַאֲמַר תִּיבוּ הָכָא וִיתִיבוּ: ג וַיֹּאמֶר וַאֲמַר לְפָרוּקָא אַחְסָנַת חַקְלָא דִּי לְאַחוּנָא לֶאֱלִימֶלֶךְ זַבְּנַת נָעֳמִי דִּי תָבַת מֵחֲקַל מוֹאָב: ד וַאֲנִי וַאֲנָא אֲמָרִית אֲגַלֵּי אוּדְנָךְ לְמֵימַר קְנֵה כָּל קֳבֵל יָתְבֵי תַּרְעָא דְּבֵית דִּינָא דְּסַנְהֶדְרִין וְכָל קֳבֵיל סָבַיָּא דְּעַמִּי אִם אִית רְעוּתָךְ לְמִפְרוֹק פְּרוֹק וְאִם לָא אִית רְעוּתָךְ חֲוִי לִי וְאֶנְדַּע אֲרוּם לָא אִית בַּר מִנָּךְ דְּהוּא רַשַּׁאי לְמִפְרוֹק קֳדָמָךְ וּדְהוּא קְרִיב לְמִיתַב בָּתְרָךְ וַאֲנָא אֲרַע מִנָּךְ וּפָרוֹקָא אֱהֵא בָּתְרָךְ וַאֲמַר אֲנָא אֶפְרוֹק: ה וַיֹּאמֶר וַאֲמַר בּוֹעַז בְּיוֹם זְבִינְתָּךְ יַת חַקְלָא מִן יְדָא דְנָעֳמִי וּמִן יְדָא דְרוּת מוֹאֲבִיתָא אִתַּת מִיתָא חַיָּיב אַתְּ לְמִפְרוֹק וּבָעֵי לְיַבָּמָא יָתָהּ וּלְמִסְבַהּ לְאִנְתּוּ מִן בְּגַלַל לַאֲקָמָא שׁוּם מִיתָא עַל אַחְסַנְתֵּיהּ: ו וַיֹּאמֶר וַאֲמַר פָּרוֹקָא כִּי הַאי גַּוְונָא לֵית אֲנָא יָכִיל לְמִפְרוֹק לִי עַל דְּאִית לִי אִתְּתָא לֵית לִי רְשׁוּ לְמִסַּב אוֹחֲרָנִיתָא עֲלָהָא דִּלְמָא תְּהֵי

רש"י

כמשאוי זו ה' אלא שש שעורים ממש ורמז לה שעתיד לצאת ממנה בן שמתברך בשש ברכות רוח חכמה ובינה עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה': (יח) כי אם כלה. האיש את הדבר היום: (א) פלוני אלמוני. ולא נכתב שמו לפי שלא אבה לגאול: פלוני אלמוני. מתורגם בנביאים כסי וטמיר: פלוני. מכוסה ונעלם כי יפלא. היפלא מה' דבר: אלמוני. אלמן מבלי שם (ס"א אלמוני שהיה אלמן מד"ת שהיה לו לדרוש עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית והוא אמר פן אשחית את נחלתי): (ד) ואדעה כי אין זולתך. קרוב לגאול: (ה) ומאת רות המואביה. אתה צריך לקנות והיא אינה מתרצה אלא אם כן תשאנה: (ו) פן אשחית את נחלתי. זרעי. כמו נחלת ה' בנים לתת

שפתי חכמים

עמה והסרהר באשתך שאחרת שזה איסור הוא כדאית' בנדרים אבל אתה פנוי והיא פנוי'. וכל זה הורה לנו לדקת בועז: ח וגם א"ל ו' קבין או ו' לוגין דלא מייתי בגורן מדה סאותא מסאה כדפירש רש"י בפ' חלק: ו ובזה מיושב מאי קסבר למה היה בועז רוצה לקחתה אלא

אבן עזרא

משה. ויאמר רבי יונה המדקדק כי מי מה והטעם מה היה לך ואמר לי כי כמוהו מי שמך כי אין משפט מי שימלא על הענין כי עם בן אדם לפי דעתי כי שמך הוא שם עצם ועל כן מי על הענין: עשה לה האיש. השבועה: (יח) איך יפול דבר. בעבור שכל הגזירות באות מן השמים על כן יפול אחיכנו כן לא נפל דבר אחד מכל דברו: (א) עלה השער. כן היה מנהג והתורה לעדה: פלוני אלמוני. יש אומרים שהוא מן מופלא ואלמוני מן אלם שאין לו שם ידוע אל המדבר: (ג) חלקת השדה. יתכן שהיה השדה גדול וחלק ממנו היה לאלימלך: (ד) ואם לא יגאל. אמר רבי יונה כי היה ראוי להיותו ואם לא תגאל וכן ובאשת נעורי אל יבגוד וזה לא יתכן כי יבגוד שב אל מלת ברוחכם וכן פירושו ואם לא יגאל הגואל אותה ואני אדע כי אין גואל קרוב ממך: (ה) אשת המת קנית. הטעם מאת המל' אקנה ופועל עבר תחת עתיד כי האשה יש לה כתובה גם האם יורש' הנשאר ונכתב קניתי והטעם כן אקנה אני: (ו) פן אשחית את נחלתי. היתה לו נחלה רבה ויש אומרים רמז.

ברטנורה

אחר והארץ אזכור ואף גם זאת בהיות' בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים והברכה שמקבל' מיד הקב"ה היא להשפיע על ישראל למטה וז"ש ויאמר הבי המטפחת אשר עליך שאותה מחילה שהית' עליה שהית' מפסקת ביני ובין לאחי הש"י שיחזיק בה ויפרישנ' מעליה כדי שתוכל לקבל ההשפעה מיד הקב"ה ומ"ש וימד שש שעורים וישת עליה שש שעורים הוא נ' פתח ושער והי' ראוי שיהיה שבעה נגד ז' ספי' הראשונו' אלינו שכל אחת משפעת על גלגל א' מז' כוכבי לכת והטעם שלא היו אלא ו' לפי שהיתה חסר אחת ממדת הגבורה המשפעת על גלגל מאדים וע"ז אמר פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה ואמר שערי לשון רבים ואח"כ אמר שער לשון יחיד שמדבר ע"ז שהשער שבזמן שישראל יהיו צדיקים שהוא בזמן משיח בן דוד שאליו ימסור כח וגבורה לעשות מלחמותיו כמש"ה באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו שבאותו זמן מלך היום ישראל לדיקים לא תמשול עליהם מדה"ד אלא ברכיים ולפי שעיב זה השער הוא נסתר ואינו יכול לצאת אלא למשיח בן דוד לא כתב כאן אלא ו' שעורים רומז לו' שערי' בהיות שהם שבעה לפי שאלו הו' שערים שהם ז' ספי' יש בכל א' מהם ז'

אמרי יושר

כי עינינו הרואות בגאולת אחשורוש שנאמר במרדכי איש יהודי איש ימיני. וקאמר בש"ס דאביו משבט יהודה ואמו משבט בנימין וכתבו המפרשים דהוצרך שיהי' ג"כ משבט בנימין מפני דעתידין זרעו של עמלק ליפול ביד בניה של רחל

דווקא

גערשטן האָט ער מיר געגעבן, ווייל ער האָט צו מיר געזאָגט: זאָלסט ניט קומען מיט ליידיקן צו דיין שוויגער. 18) האָט זי געזאָגט: זיץ מיין טאָכטער, ביז וואַנען וועסט וויסן ווי די זאַך וועט אויספאַלן, ווארום דער מאַן וועט ניט רוען, ביז ער האָט געענדיקט די זאַך היינט.

ד. 1) און בועז איז ארויפגעגאַנגען צום טויער, און האָט זיך דאָרטן געזעצט, ערשט דער אויסלייזער פון וועמען בועז האָט גערעדט גייט פארביי. האָט ער געזאָגט: קום אַהער זעץ זיך דאָ, דער און דער. איז ער צוגעקומען און האָט זיך געזעצט.

2) און ער האָט גענומען צען מענטשן פון די עלטסטע פון שטאָט, און ער האָט געזאָגט: זעצט אייך דאָ, און זיי האָבן זיך געזעצט. 3) האָט ער געזאָגט צום אויסלייזער: נעמי וואָס האָט זיך אומגעקערט פונם פעלד פון מואָב, פארקויפט דאָס שטיק פעלד וואָס האָט געהערט צו אונזער ברודער צו אלימלכ'ן. 4) האָב איך געקלערט: איך וועל אנטפּלעקן דיין אויער, אַזוי צו זאָגן; קויף עס אנטקעגן פאַר די וואָס זיצן דאָ, און אַנטקעגן פאַר די עלטסטע פון מיין פאָלק; אויב דו ווילסט אויסלייזן, לייז אויס! אויב אָבער מען וועט ניט אויסלייזן, זאָג מיר, כדי איך זאָל עס וויסן ווארום ניטאָ קיינער א חוץ דיר אויסצולייזן, און איך בין נאָך דיר. האָט ער געזאָגט: איך וועל אויסלייזן. 5) האָט בועז געזאָגט: אין דעם טאָג וואָס דו קויפסט דאָס פעלד פון נעמי'ס האַנט, און פון רות דער מואָב'ערן, האָסטו געקויפט דאָס ווייב פון דעם געשטאָרבענעם אויף זיין נחלה. 9) האָט דער אויסלייזער געזאָגט: איך קען עס ניט אויסלייזן פאַר מיר, ווארום איך וועל נאָך פארדאַרבן מיין.

יפה וברה

יברכו גם הם ברכת חתנים; ולכבודו, שהיה ראש הסנהדרין, בעז הוא אבצן, ששפט ישראל, שאינו צריך להסכמת הזקנים בדבר הזה, ויאמרו כל העם אשר בשער, והזקנים יחדיו עדים, וברכו ברכת חתנים: יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך וגו'; ושם בכתובות ז', אחת אלמנה, ואחת בתולה טעונה ברכה; ומי אמר רב הונא הכי והא אמר רב הונא: אלמנה אינה טעונה ברכה, לא קשי': כאן בבחור שנשא אלמנה; כאן באלמן שנשא אלמנה; ואלמן שנשא אלמנה לא, והאמר רב נחמן: מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר: ויקח עשרה אנשים וגו' ובועז: אלמן שנשא אלמנה הוה; מאי אינה טעונה ברכה כל שבעה, אבל יום אחד טעונה ברכה; ודברי הגמרא כתובים בפירוש: ויאמר בעז לזקנים, וכל העם: עדים אתם היום, ולא כל שבעת ימי המשתה;

שואל

(ג - ו) בארבעת הכתובים האלה רבות עמלו מבארי המגלה ואין פותר אותם, כי לדבריהם יפלאו הדקדוקים האלה: חלקת השדה משמע רק חלק מכל השדה, עיין בן עזרא ומלבי"ם פה ויפלא מדוע דוקא חלק מהשדה מכרה ולא כלה? לאחינו לאלימלך. הלמד השניה מיותרת דהיה לו לומר לאחינו אלימלך: השבה משדה מואב. למה נכתב? אטו נעמי אחרת היתה שם שצריך לסמנה? ואני אמרתי אגלה אזנך. מה הדבר שאמר לגלות את אזנו? נגד היושבים ונגד זקני עמי. הלא גם זקני עמו ישבו שם ולמה הוציא אותם מכלל היושבים? אם תגאל גאל. למה בתחלה אמר קנה ובאמצע גאל ובסוף חזר ואמר ביום קנותך, ערבוב לשון גאולה וקנין למה? הגידה לי ואדע. מה הדבר שידע? „הגידה לי ואגאל" היה לו לומר! קנותך השדה. מלת השדה לכאורה מיותרת, דהא כבר אמר חלקת השדה ומסתברא דעלה קאי: מיד נעמי

ומשיב

ומאת רות. מדוע אצל נעמי אמר מיד ואצל רות אמר ומאת? ותו דהיה לו לקצר ולומר מיד נעמי ורות או מאת נעמי ורות? המואביה אשת המת. למה קראה מואביה? וכן למה הזכירה שהיא אשת המת, אטו יש אישות למת, והלא האשה קונית עצמה במיתת הבעל וא"כ אלמנת המת היה לו לומר? קניתי. המלה הזאת לכאורה מיותרת כיון שכבר אמר ביום קנותך השדה. גאל לך אתה. מדוע לא אמר קנה לך. את גאולתי. איזו גאולה כוון הגואל? ואין לומר שעל קנין רות וגאולת השדה הנזכר היתה כונתו, דא"כ פשיטא כיון שעל זה דנו עד עתה ובעז עצמו כבר אמר ואנכי אחריך וא"כ בודאי יגאלנה בעז אחרי אמרו שלא יוכל לגאול? ולמה הוצרך להגיד לו זאת? כי לא אוכל לגאול. גם זה מיותר. כי כבר אמר בתחלה לא אוכל לגאול לי פן אשחית את נחלתי, ולמה אמר שנית כי לא כו'?

(ג) בטרם נבאר הכתובים האלה נטל עלינו להקדים שלש הקדמות, למען הקל על הקורא ואלו הן: א) נביא בזה בקצרה משפט גאולת שדה אחוזה והוא: בזמן הבית היה אסור למכור שדה אחוזה אלא א"כ מטה ידו ומך מערכו. ובדיעבד מכירתו קימת. אם מכר שדהו יקום השדה ביד הקונה לא פחות משתי שנים מעת לעת ואפילו מדעתו ורצונו של הקונה אסור המוכר או אחד מקרוביו לגאול את השדה. אמנם אחרי עבור שתי שנים ואחרי שאכל הקונה שני תבואות השדה יכול המוכר אף בעל כרחו של הקונה להשיב לו הכסף המגיע לו על פי חשבון השנים עד היובל ולקחת ממנו השדה. ואם לא השיגה יד המוכר עצמו לגאול את השדה יכול אחד מקרוביו דודו או בן דודו לגאול. כל זה מבואר בערכין ל. ב' וברמב"ם פי"א משמיטה ויובל עיי"ש ולשיטת הרמב"ן אין איסור אם לא גאל המוכר את שדהו ויכול גם כן להתנות עם הקונה שלא יגאל את ממכרו עד היובל ולשי' הנ"י אי אפשר להתנות כן. ועיין בס' מנחת חינוך מצוה של"ט:

ב) ע"פ סדר נחלות ומשפט הירושה לב"י בימים ההם, אחרי מות אלימלך ירשו מחלון וכליון את נחלתו. ובמותם בלי בנים חזר אביהם אלימלך ויירש את נחלתם בקבר והוא הורישה לאחיו (כי מסתמא כבר מת אביו נחשון בעת ההיא) היינו להגואל, לאבי בעז ולאבי נעמי, שכולם בני נחשון בן עמינדב היו כדאיתא בב"ב צא, א. לכל אחד מאחיו הוריש שליש

נכסיו. ונמצא לפי זה ששליש מנכסי אלימלך ירשה נעמי, כי החלק שירש אביה בקבר מאלימלך הוריש לה. ובאשר לא היה לנעמי ולד לרשת אותה אחרי מותה, לכן במותה ינחלו בעז והגואל את חלקה, כי אז יחזור אביה לרשת אותה בקבר ולהוריש מחצה לבעז הוא בן אחיו שלמון ומחצה לגואל אחיו. ורק לכל ימי חיי נעמי היה החלק הזה, שליש נכסי אלימלך בעלה, שדה אחוזתה:

ג) לפי השערתי וכנראה מהכתובים אשר לפנינו, כבר מכרה נעמי את חלקה זה לרות כלתה בעד הלקט שקבלה ממנה, כי אין אונאה לקרקעות. ועשתה זאת מפני שלשה טעמים: (א) ידוע שהצדיקים אינם רוצים להנות מזולתם, וכמו שהבאנו למעלה על ר' פנחס בן יאיר שמיום עמדו על דעתו לא נהנה אפילו מסעודתו של אביו ומסתמא גם נעמי, שנאים ונעימים היו מעשיה, לא רצתה לחם חסד, לקחת בחנם מה שלקטה כלתה, ולכן מכרה לה השדה בעד זה. (ב) למען יהיה לכלתה כסות עינים, נכסי צאן ברזל להנשא לאיש לכל תבוש ותכלם בבואה בית אישה כאחת העניות, ועיין בכתובות ס"ו, ב' שלפנים בישראל היו שמין מטלטלי האשה הבאה לבית בעלה חומש יותר על כדי שוין, להרבות עשרה ולהגדיל כבודה בעיני אישה ובני עירו. (ג) כבר ידוע שבדורות הראשונים היו בושים בני המשפחה אשר מאחוזת משפחתם נמצא בידי איש זר ולא רצו בשום אופן שתהיה הנחלה ביד הזר. וטענות משפחות מנשה בן יוסף אדות נחלת בנות צלפחד יוכיחו שכן הוא. וכן משפט הגאולה בקרובים יעיד על זה. ועיין ירושלמי קדושין פ"א ה"ה „שכל מי שמכר שדה אחוזה היו קרוביו עושין קצצה". ועיין במדרש; ומה שכתוב נכרי, לאו דוקא עכו"ם אלא נכרי לבני המשפחה הזאת. — ועל כן אפשר שנעמי מכרה את השדה לרות כלתה, למען הכריח על ידי זה אחד ממשפחתה לקחת אותה לאשה, כי אם ימאנו ותהיה מוכרחת להנשא לאיש זר, הלא בעל כרחם תסוב גם הנחלה אל הזר ההוא, ויהיה להם הדבר לבוז, כי לגאול את השדה מיד רות הלא אי אפשר, דבשתי שנים הראשונות הא אסור לגאול, ואולי עוד התנו ביניהן נעמי ורות שלא יגאל השדה עד עולם. ואין עצה אחרת למשפחתה להנצל מהבוז והקלון הזה זולת על ידי נשואי אחד מהן עם רות, שאז ממילא תשאר נחלת המשפחה על מקומה ולדעתי זהו כונת הקמת שם המת על נחלתו וע' רש"י ג' ט':

ועתה נבוא לבאר הכתובים אשר לפנינו בדרך זה שסללנו והוא: כי בעז רצה לנסות את הגואל, אם מרגיש הוא את הבוז והקלון של משפחתו, בעזבו משדה אחוזתה בידו של הקונה הזר, למען ידע איך לכלכל דבר נשואי רות אליו. כי אם יראה שהגואל מרגיש רגש פנימי את החרפה הזאת עד אשר בעבורה יחפוץ בכל לבבו לגאול את השדה, אז יש תקוה כי כאשר יגלה להגואל (שהיה אלמוני מדברי תורה כעדותן של רז"ל) שאי אפשר לגאול ממכר נעמי באשר לא עברו עדיין שתי שנים מיום המכירה, ואין עצה אחרת להציל כבוד משפחתו זולתי על ידי מה שיקח את רות לאשה וממילא יקום השדה בידו, יסכים הגואל לעשות גם הדבר הזה. אפס אם יראה שלב הגואל ריק מרגש כבוד משפחה כזה ואף לגאול השדה עצמו

איננו רוצה למה לו להשחית דבריו ולדבר עמו אדות הנשואין האלה שהמה רק אמצעי לסבב השדה אל משפחתו להקים שם המת על נחלתו, אחרי שאיננו מרגיש כלל שום עלבון מזה שהשדה נמצא בידי איש זר? והנסיון הזה אמר בעז בכתובים האלה כאשר נבאר בעזהשי"ת: „ויאמר לגואל חלקת השדה" חלק מהשדה, שהוא השליש „אשר לאחינו" אבי נעמי, כי הוא היה בתחלה היורש ועוד עתיד בקבר לירש את נעמי במותה; ויען שהיה לאבי נעמי עוד חלק אחד בין אחיו בנכסי נחשון אביהם, שאותו החלק הנחיל ג"כ במותו לנעמי בתו, לכן לציין יותר את ממכר נעמי אמר בעז שהחלק הזה אשר לאבי נעמי הוא „לאלימלך" כלומר חלקו בשדה אלימלך ולא בירושת נחשון. „מכרה נעמי" כי שדה אחוזתה הוא לכל ימי חייה „השבה משדה מואב" בשובה משדה מואב ריקם ומטה ידה והותרה למכור מכרה וממילא לא עברו עדיין שנתים:

(ד) כבר ידוע שלקיחת אשה נקראת קנין וכמו ששנו חכמים בלשון המשנה „האשה נקנית" ואמרו בגמרא שם קיחה אקרי קנין. ולקיחת שדה מיד המוכר לפעמים נקראת קנין ולפעמים נקראת גאולה וכמו שאמרו רז"ל: „על הגאולה זו מכירה" אפס לקיחת השדה שהמוכר או אחד מקרוביו לוקחים בחזרה מיד הקונה, איננה נקראת רק גאולה ולא קנין, כי גואל את השדה באמת אינו צריך לעשות שום קנין עם הקונה בקחתו את שדהו בחזרה, רק מחזיר לו הכסף כפי חשבון השנים עד היובל והשדה קם ממילא ברשותו. ועיין בס' מ"ח מצוה הנ"ל. וזה שאמר בעז „ואני אמרתי" בלבי, חשבתי או אמרתי להקונה „אגלה אזנך" דבר הכמוס ממך, כדרך כל גלוי אזן שהוא על דבר הנעלם מהשומע, ומה אגלה אזנך? „לאמר" לבאר לך מלתא בטעמא „קנה" שצריך אתה לקנות דהיינו לקחת אשה בכדי לירד על ידה אל השדה שמכרה נעמי, והקניה הזאת צריכה להיות „נגד היושבים" תמיד בקביעות במקום הזה, הם הסנהדרין ותלמידיהון הצריכים לאשר בקניה זאת את ההוראה דעמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית „ונגד זקני עמי" הם הזקנים שלא באו הנה רק היום להיות פה בעת הקניה למען לא תבוש בקחתך מי שהיתה אשת וכלת הבזויים בעיני צעירי הדור. אך בטרם אגלה אזנך ביאור כל הדברים האלה אגיד לך דבר הקל מזה, והוא „אם תגאל" אם לכל הפחות תחפוץ לגאול השדה בלבדו מיד הקונה „גאל" ואל תחמיץ הדבר „ואם לא יגאל" הלב, כלומר אם לבך איננו מרגיש נחיצת הגאולה מפני עלבון המשפחה, אף אם אתה רוצה לגאול בכדי להרויח מהשדה, אך הגאולה הזאת איננה מתיחסת אל הלב, ולכן אמר יגאל בנסתר ולא תגאל בנוכח, כי כונת בעז היתה על גאולת הלב, שאם לא יחפץ לבך לגאול „הגידה לי" ואל תכחד ממני „ואדעה" אם להוסיף דבר אליך אדות מה שאמרתי לגלות אזנך או לחדול. ולבל תתנני למתעבר על ריב לא לי בזה שהנני מפציר בך ותובעך אדות הדבר הזה, דע לך „כי אין זולתך לגאול ואנכי אחריך" ומכיון שאנכי רק אחריך ואינני יכול לסבול עלבון משפחתי בנטשנו אחוזתנו ביד זר לכן הנני מוכרח לדעת מה בדעתך אדות הגאולה שיש לך עליה משפט הקדימה „ויאמר" הגואל „אנכי אגאל":

(ה) „ויאמר בעז" כשמעו מלות „אנכי אגאל" נסתפק בכונתם, אם כונת הגואל לומר אנכי אגאל רק את השדה לבדו, אבל לא אקנה את האשה; או כונתו להשיב עתה רק על הדבר הקל ששאל ממנו, והיינו על הגאולה אבל בדעתו לעשות גם הכבד מזה, שעליו אמר בעז „קנה". ותהיה כונת הגואל איך שתהיה מוכרח הוא להודיעו מצב הדבר כמו שהוא, לכן אמר לו תשובה על שתי הכונות שנסתפק בהן והוא „ביום קנותך השדה" כלומר אם ברצונך לקנות את השדה לבדו, תוכל להשיגו רק „מיד נעמי" עצמה, כי בידה למכור את השדה שלה, היינו חלק אביה בנכסי נחשון אביה שבידה לעשות בו כמוב בעיניה, או החלק הזה ביום שיהיה בידה דהיינו אחר היובל, ויהיה שיעור הכתוב כזה „השדה ביום קנותך מיד נעמי" לכשתקנה מידה. אבל „ומאת רות" כשאתה רוצה השדה מאת רות, אי אפשר לקנות או לגאול השדה לבדו, כי לא בידה הוא לעשות כטוב בעיניה, ואף אם תרצה ותסכים אסור לגאול ממנה השדה ולכן אין עצה אחרת זולתי מה שאמרתי לך בראשונה קנה. ומה שאמרתי „נגד היושבים" הוא מפני כי „המואביה" לכן צריך להיות בפני הסנהדרין שהורו „מואבי ולא מואבית", ומה שאמרתי „נגד זקני עמי" הוא מפני כי היא „אשת המת" שאף בהיותה אשת איש, היתה רק אשת המת בעיני צעירי הדור, שחשבו את מחלון לרע מעללים וכבר אמרו רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים, לכן צריך להיות בפני הזקנים, היודעים כי לא כצעקת הדור הצעיר עשה, ולכן בעת שאתה רוצה השדה ממנה אין עצה אחרת זולתי „קנית", שתקנה „להקים שם המת על נחלתו" שתקהנה לאשה, וממילא יקום השדה ברשותך ותקים בזה שם המת על נחלתו, ומה שנכתב „קניתי" לדעתי אפשר שבעז אמר לו קניתי כאומר כבר גמרתי עמה אדותך שתנשא ותתרצה ג"כ להקים שם המת על ידך. ואל יפלא בעיניך, קורא נכבד, את אשר חלקנו הכתוב לשני ענינים נפרדים, כי טעם האתנחתא שתחת מלת נעמי מסייעני שנגמר הענין הראשון, והואו של „ומאת" הוא ואו המחלקת ולא ואו המחברת:

(ו) „ויאמר הגואל" שבאמת היתה כונתו רק לגאול את השדה לבדה ובשמעו עתה שאי אפשר, זולתי על ידי לקיחת רות למואביה „לא אוכל לגאול לי", ובאשר היה אלמוני מדברי תורה, לכן בדברו לא נזהר בלשונו לדקדק בין לשון גאולה לקנין ובמקום שהיה לו לומר לקנות אמר לגאול וכדומה. ואמר הטעם שלא יוכל לקנות האשה „פן אשחית את נחלתי" זרעי, כמו שאמרו רז"ל שהיה ירא פן אסורה לבא בקהל ויצא חשש פסול ולעז על בניו שיש לו כבר, וא"כ הנני דומה לנס מפני הארי ופגע בו הדוב, עיקר טענתך עלי הוא בכח עלבון משפחתנו מזה שנטשנו השדה ביד זר, ואיך אקח את האשה הזאת להביא על משפחתי עלבון יותר גדול מזה, שהוא חשש פסול משפחה? ובאשר אנכי לא אוכל לגאול, מובן ממילא שנשאר משפט הגאולה לך ואינני צריך להגיד זאת, אך הבה ואתן לך יתרון מצדי והוא: כי ידוע אשר אם יקח בעז את רות יהיה השדה בידו רק בתורת שדה מקנה שקנתה אשתו, וא"כ אחר שתעבורנה השתי שנים יכולה נעמי המוכרת או גואלה, המוקדם לבעז, לגאול מידו את השדה, ואף שקיי"ל דלא אמרינן

אֶת־גְּאֻלָּתִי כִּי לֹא־אוּכַל לִגְאֹל׃ ז וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל־הַגְּאוּלָּה וְעַל־
הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל־דָּבָר שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל׃
ח וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לְבֹעַז קְנֵה־לָךְ וַיִּשְׁלֹף נַעֲלוֹ׃ ט וַיֹּאמֶר בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל־הָעָם
עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת־כָּל־אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן
מִיַּד נָעֳמִי׃ י וְגַם אֶת־רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים
שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ וְלֹא־יִכָּרֵת שֵׁם־הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ עֵדִים
אַתֶּם הַיּוֹם׃ יא וַיֹּאמְרוּ כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־בַּשַּׁעַר וְהַזְּקֵנִים עֵדִים יִתֵּן יְהוָה אֶת־

תו"א וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה. מליצה מז נדה מה זוהר פרשת חקת: יתן ה' את האשה. עקידה שער כח:

תרגום

לְמִצוּ בְּבֵיתִי וְאֶהֱא מְחַבֵּל יַת אַחְסַנְתִּי פְּרוֹק לָךְ אַתְּ אֲרוּם דְּלֵית לָךְ אִתְּתָא אֲרוּם לֵית אֲנָא יָכִיל לְמִפְרוֹק׃ ז וְזֹאת וּכְהָדָא מִנְהֲגָא בְּעִידָנָא דִּי מִלְקַדְמִין מִתְנַהֲגָא בְּיִשְׂרָאֵל בִּזְמַן דְּשָׁקְלָן וְטָרְן וּפָרְקִן וּמְחַלְּפָן חַד מִן חַבְרֵיהּ וּמְקַיְּמִין כָּל מִדַּעַם וּשְׁלַע גְּבַר יַת נַרְתִּיק יַד יְמִינֵיהּ וְאוֹשִׁיט בֵּיהּ קִנְיָן לְחַבְרֵיהּ וְהָכִין נָהֲגִין לְמִקְנֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל מִן חַבְרֵיהּ קֳדָם סַהֲדַיָּא׃ ח וַיֹּאמֶר נַאֲמַר פָּרוֹקָא לְבוֹעַז אוֹשִׁיט יְדָךְ לְקִנְיָנָא וּקְנֵי לָךְ וּשְׁלַע בּוֹעַז יַת נַרְתִּיק יַד יְמִינֵיהּ וּקְנִיָּה לֵיהּ׃ ט וַיֹּאמֶר נַאֲמַר בּוֹעַז לְסָבַיָּא וּלְכָל עַמָּא הֲווּ סָהֲדִין אַתּוּן עֲלַי יוֹמָא דֵּין אֲרוּם קְנֵיתִי יַת כָּל מַה דַּהֲוָה לֶאֱלִימֶלֶךְ וְיַת כָּל מַה דַּהֲוָה לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִן יְדָא דְנָעֳמִי׃ י וְגַם וְאוּף יַת רוּת מוֹאֲבִיתָא אִתַּת מַחְלוֹן קְנֵיתִי לִי לְאִנְתּוּ בְּגִין לְמֵיקוּם שׁוּם שְׁכִיבָא עַל אַחְסַנְתֵּיהּ וְלָא יְשֵׁיצֵי שׁוּם שְׁכִיבָא מִלְּוָת אֲחוֹהִי וּמִתְּרַע סַנְהֶדְרִין דְּבְאַתְרֵיהּ סָהֲדִין אַתּוּן עֲלַי יוֹמָא דֵּין׃ יא וַיֹּאמְרוּ וַאֲמָרוּ כָּל עַמָּא דִּי בִּתְרַע סַנְהֶדְרִין וְסָבַיָּא סָהֲדִין אֲנַחְנָא יִתֵּן יְיָ יַת אִתְּתָא הָדָא דְּאָתְיָא לְבֵיתָךְ

שפתי חכמים

אמר אתה אין לך בנים אבל אני יש לי בנים וירא אני פן אשחית את נחלת ה' בנים: חסלת מגלת רות

רש"י

פגם בזרעי שנאמר לא יבא עמוני ומואבי וטעה בעמוני ולא עמונית: (ז) על הגאולה. זו מכירה: תמורה. זו חליפין: שלף איש נעלו. זהו קנין כמו שאנו קונין בסודר במקום נעל ורבותינו ז"ל נחלקו בדבר מי נתן למי יש אומרים קונין בכליו של קונה ובועז נתן לגואל ויש אומרים קונין בכליו של מקנה וגואל נתן לבועז: וזאת התעודה בישראל. משפט העדות: (י) להקים שם המת על נחלתו. מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה ומכנסת ומוציאה

ברטנורה

שערים וזפ"ז עולים למ"ע ואלו המ"ע יש להם שער בבינה שהם דרך בנתיים שעליהם נא' נ' שערי בינה שהם מ"ע ועם אותו השער שהם בבינה שלהם הם נ' וזה השער נעלם אפי' ממרע"ה ובהיות זה השער סגור סוגר ג"כ האחרות ולפי שהם סגורות אמר דוד המע"ה פתחו לי שערי צדק והשיב הקב"ה זה השער לה' ר"ל זה השער שבו מפתח כל השערים אינו פתוח אלא בזמן שישראל צדיקים כמו שנאמר צדיקים יבואו בו ועל זה השער טרח מרע"ה הרבה להשיגו ועליו נא' הודיעני נא את דרכך שהוא חסר נשין יחיד וכונתו היה לידע הפנים הבאים מכח גבורה לידע אופן פעולתו עמהם והיה רוצה לידע פנים של דין ופנים של רחמים כמו שרומז פני ילכו ובאם אין פניך שהם השני פנים באופן שסוד גבורתו ית' לא נמסרה אפי' למרע"ה אלא שלמדו מדת הרחמים כדי להנצל מרעות הנמשכות ממדת הדין והכל ימסר למשיח בן דוד בע"ה וזהו סוד שם שעורים ומ"ש וישת עליה ותבא העיר בכולי שתיכף שישימו עליה על הכונסת השש שעורים מיד ותבא העיר הכונה הברכה שהיא עתה כאלמנה. ועתה אגלה לך סוד גדול שלא הולרך כמו לכתוב שבע אלא שש שבהיות שבע הם עם גבורה כשתחשוב זפ"ז יעלו למ"ע אלא שהגבורה היתה עם רות שהיא שמאל ולא היה צריך ליתן לה מה שהיה לה כבר ובשביל זה הסוד הולרך דוד שיהיה מלך מואב לאחוז מכח גבורה ולהמשיכה אליו ולטהר ממנו זוהמת הנחש ולהיות הכח בידו ולהנקם מרשעים זש"ה מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי וכבר הודעתיך שהנעל רומז אל הנחש ויהי מושלך על רשעים באופן שלא יהיה שריד להם שבהיות מושלכים מעליהם כל זוהמת הנחש ובהיות הגבורה ביד משיח בן דוד בשכרת יהיו כולם נשמדים ונחרבים לפי שלהם לא נגלו שערי רחמים שיבקשו רחמים מהקב"ה בעת כעסו כשיהי' נאזר לימות משיח ב"ד כמ אלקים כמ"ש באלקים נעשה חיל וכתיב ותאזרני חיל למלחמה תכריע קמי תחתי ואויבי נתת לי עורף ומשנאי אצמיתם ישועו ואין מושיע על ה' ולא ענם וגו' והכונה שאף ע"פ שישועו לשם ה' שהוא מדת רחמים לא יענם. ועתה תבין מאמר בספר הזוהר מגו חשוכא נפיק נהורא הכונה שמתוך מדת אלהים שממנו בא החשך והגלות בא הטוב לישראל כיון שממקור הגבורה למשיח בן דוד ומ"ש מגו דחמי נפיק דינא כמ"ש ישועו ואין מושיע על ה' ולא ענם שברחמים נהפכת לרשעים לדין ומ"ש מגו טוב נפיק ביש שהמד' שהיא באה להם הטוב שהיא מדת שמא"ל מאם תמשך להם הרע וזה הכח השיג דוד בהיותו נלקח מלך מואב שרות היתה נכרי' כמש"ה מדוע מצאתי חן בעיניך ואנכי נכריה ואמר הוגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי. מות אישך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום הכונה כי כמו שרות שהיתה נכרי' לישראל וממנה היה נמשך כל הרעות תהפוך לטוב לישראל ותשכח מרירו' הגלות והנגעים שקיבל מהפנים של זעם שהם הכונסת כמ"ש קראן לי מרה כי המר לי שדי מאוד שדי בחשבון מטטרו"ן של הפנים ומ"ש וה' ענה בי ושדי הרע לי הכונה כיון שה' מעיד על מעשי מיד מע"ע של הפני' הרע לי וישוב ישראל לתפארתו והדרו וישפיע בהם ובכנסת האולרות גדולות מברכתו ית' וע"ז נא' ותהום כל העיר

אבן עזרא

על אשתו: גאל לך. הנה נתתי לך רשות כי אני לא אוכל: (ז) לפנים. בימים קדמונים שעברו כמו הפנים שהם הראשונים: על הגאולה. אם אדם יגאל או יחליף שדה בשדה: וזאת התעודה. מגזרת עדות על זה היו מעידים. ויש מפרש במלת תעודה רגילו' ומנהג והראשון הוא הנכון: (ח) וישלף נעלו. בועז שלף נעלו ונתן אותו לגואל והנה זה כאשר אמרו חכמינו ז"ל חליפין והטעם שקבלת זה הנעל ונתת תחתיו גאולתך וטעם נעל בעבור שהוא נמצא תמיד ולא יתכן להסיר הלוק או מנכסים שלא ישאר ערום. ויש

אמרי יושר

דווקא כמבואר בש"ס והנה באלימלך ובניו נאמר אפרתים וטוב ואלימלך אחים היו כמ"ש רש"י ואפשר שהיו ב"ב אחים מן האם. ובועז לא היה רק מהאב. (ובתהלים קל"ב) בקרא דשמענוה באפרתה פי' רש"י באפרתה היינו שבא מאפרים. וכ"כ האבן עזרא כאן כי אפרתה נאמר לפעמים על שבט אפרים וא"כ גם כאן אפשר לומר שהיו מצד אמם משבט אפרים שהוא מזרעה של רחל כמו מרדכי. ובהראוי שיהי' טוב הסיבה להגואל כי הוא גואל קרוב יותר להיותו ג"כ מזרעה של רחל והיתה יותר זקוקה לטוב וכאשר לא רצה טוב ממילא נזקקה לבועז שהיה מיהודה והמובחר שבדורו ולזה ציוה לו לשלוף נעלו מחמת שהיתה באמת יותר זקוקה לטוב רק שלא רצה ושליפת הנעל היה. כאן תיקון החליצה שיהיה

איינגענע נחלה. לייז דיר דו אויס וואָס איך דאַרף אויסלייזן, וואָרום איך קען ניט אויסלייזן.

7) און אַזוי איז געווען פאַרצייטן אין ישראל: ביי אַן אויסלייז אָדער ביי אַן אומבייט, צו באַפעסטיקן עפּעס אַ זאַך דאָט איינער אַראָפּ־געצויגן זיין שוך און געגעבן דעם אַנדערן. און דאָס איז געווען צום עדות אין ישראל.

8)האָט דער אויסלייזער געזאָגט צו בועז'ן: קויף עס דיר. און ער האָט אַראָפּגעצויגן זיין שוך. 9) און בועז האָט געזאָגט צו די עלטסטע און צום גאַנצן פאָלק: איר זייט עדות היינט, אַז איך האָב אָפּגעקויפט אַלץ וואָס האָט געהערט צו אלימלכ'ן און אַלץ וואָס האָט געהערט צו כליונ'ען און מחלונ'ען, פון נעמי'ס האַנט. 10) און אויך רות די מואָב'ערין, מחלונ'ס ווייב, האָב איך געקויפט מיר פאַר אַ ווייב, כדי אויפצושטעלן דעם נאָמען פון דעם געשטאָרבענעם אויף זיין נחלה, אַז דער נאָמען פון דעם געשטאָרבנעם זאָל ניט פאַרשניטן ווערן פון צווישן זיינע ברידער, און פון דעם טויער פון זיין אָרט; איר זייט עדות היינט. 11) האָט געזאָגט דאָס גאַנצע פאָלק וואָס אין טויער און די עלסטע: עדות! גאָט זאָל געבן, אַז דאָס ווייב וואָס קומט אַן אין דיין

יפה וברה

יא) יתן ה' את האשה, הבאה אל ביתך, כרחל, וכלאה, אשר בנו שתיהם את בית ישראל; וקשה, במה שלא הזכירו תוך האמהות: שרה ורבקה; אמנם כן מורה על זווג ישראל מאז ומקדם בתכלית השלימות, במה שיש ערך, יקר, וכבוד, לאשה, הצלע מן האדם וכמה"כ כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, ונאמר: על כן יעזוב איש את אביו, ואת עמו, ודבק באשתו, והיו לבשר אחד; ואיש ואשה שכינה שרויה ביניהם אמנם כן המבדיל בין איש לאשה ההון הרב, והעושר, והכסף, והזהב, כי חכמת מסכן בזויה, אם אין לו די מחסורו, אשר יחסר לו, ע"כ נראה וחוזר ונראה זווגו של יעקב אבינו, בא במקלו, ותרמילו לעבוד את לבן ברחל, ולאה, שהיו בנות שר ונגיד, והן הנה אמרו: העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו, כל אשר אמר אליך אלהים, עשה! וכאן בבעז היה להפך: רות היתה ענייה, אומללה, בלי משען, ומשענה, ובעז היה העשיר בנכסים, וקנינים, ע"כ אמרו העם והזקנים יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך מחוץ, בעניות, כרחל, וכלאה, שהיו בנות שר ונגיד, אשר בנו שתיהם בית ישראל כל אשר אמר אליך אלהים, עשה!

יז) ותקראנה לו השכנות שם לאמור ילד בן לנעמי, ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי, אבי דוד; וקשה, שנאמר בפסוק אחד בכפלים: ותקראנה! אמנם הנסיון מעיד על גדול בנים בימים ההם בזמן הזה, כי במה שנאה, ונעים,

הקרוב קרוב קודם, בכל זאת הגואל לא ידע מזה, באשר אלמוני היה, ומכל שכן אם תמות נעמי ואז ינחלו את השדה הזאת בעז והגואל וא"כ הלא יהיה הגואל בעל מחצית השדה ובודאי יהיה ביכולתו לגאול מחציתו שהיא שלו, כי אלמוני היה ולא ידע שאין גואל לחצאין — על כן, להסיר כל פחד מבעז שמא יגאל ממנו השדה בזמן מאוחר, אמר לו „גאל"" זכה „לך את גאולתי" משפט הגאולה אשר לי, „כי" מלשון כי תבאו וכדומה, „לא אוכל לגאול" שלא אוכל עוד לגאול לעולם. וכל זאת עשה בכדי להלהיב לב בעז לגמור בעצמו הדבר:

שואל ומשיב

(ז) לקים כל דבר. יפלא ביוז שכתב כללא דלקים כל דבר למה פרט בתחלה על הגאולה ועל התמורה? וזאת התעודה בישראל. גם זה פלא דהא כבר אמר וזאת לפנים בישראל ולמה אמר שנית?

(ז) הכתוב הזה, לדעתי, הוא מאמר המוסגר, ששמואל הנביא כותב המגילה, הוסיף מדעתו להודיע דרכי הקנינים בעת שקרה המקרה הזה, והוא כעין הקדמה להבין מה שכתב בכתוב השני וישלוף נעלו, למען לא יטעה הדור האחרון לומר ששליפת המנעל היתה איזה ענין חליצה, ועי"ז יוציאו אלה המתחכמים, החפצים לטעות ולהטעות, איזה משפט מעוקל לומר שבכל דור ודור דורשיו הורו את התורה כחפץ לבבם. וכותב „וזאת לפנים" בעת המקרה היה מנהג זה „בישראל על הגאולה" זו מכירה „ועל התמורה" זו חליפין כדרשת רז"ל, „לקים כל דבר" לבל יחליפו ולבל ימירו את הדברים שנדברו בעל פה איש אל רעהו, היו קונין באופן זה לקים הדברים „שלף איש נעלו ונתן לרעהו" ואז נחשבו כל דבריהם ככתובים וכמסורים לקיימם. ומה ששלפו דוקא את הנעל, אפשר לומר לדעתי שהוא ע"פ מאמז"ל: „ואת כל היקום אשר ברגליהם זו ממונו של אדם שמעמידו על רגליו", פסחים קי"ט, א'. ומשל קדמון הוא, כי כבר נזכר גם בספר בן בן סירא י"א, כ"ז: „הון ובצע מסעדי רגל" ולכן, לדעת הסובר בכליו של מקנה, נתן המוכר ללוקח את הנעל לרמז לו שמעתה אינו נצרך לו נעל להמוכר אחרי שאין לו יקום ברגלו. ולדעת האומר בכליו של קונה, רמז לו הלוקח למוכר שמעתה איננו צריך נעל לרגלו שכבר יש לו יקום אחר, כדאמרי אנשי: „זבנית קנית"! ומסיים כותב המגילה „וזאת התעודה" כלומר העדות הזאת לקים גם דברים שבעל פה על ידי התקשרות בקנין כזה הוא רק „בישראל", אבל העכו"ם שבזמן ההוא, אף בעשותם איזה קנין, גם כן לא קיימו דבריהם. וכמו שאמר המנעים זמירות „אשר פיהם דבר" כל מה שפיהם מדבר הוא „שוא" והטעם הוא מפני כי „וימינם ימין שקר" שאף בתקעם כף הוא שקר ואין להם במה להתקשר לקים דבר פיהם!

שואל ומשיב

(ט) לזקנים וכל העם אשר בשער. מה היה מקרא חסר אלו כתב ויאמר בעז לכל אשר בשער ולמה פרט לזקנים וכל העם? ולא עוד אלא שכאן הקדים הזקנים לכל העם אשר בשער ולהלן בתשובתם כתב ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים, הלא דבר הוא! מיד נעמי. לדעת המפרשים יקשה למה לא נזכר

מפורש בקרא שגם נעמי עלתה השערה, היתכן שיקנה איש מרעהו דבר שלא בפניו?

(ט) בטרם נבאר את הכתובים האלה נפתור את אשר כבר שאלו רבים: למה הפציר בעז כל כך בהגואל לקחת את רות לאשה? מדוע לא לקחה הוא עצמו, בטרם דבר את הגואל, אחרי שחפץ בה, וכי אסורה היתה לו מבלי רשיון הגואל? הלא איסור זיקה לא היה בה, כיון שהגואל לא היה אחי מחלון בעלה, וכבר ידענו שרק יבמה אסורה לשוק בטרם יחלוץ לה אחי בעלה, אבל אחי האב אינו אוסר ואינו חולץ או מיבם עפ"י משפט תוה"ק, וא"כ מה כל החרדה הזאת שחרד בעז, בעוד שכבה מרגלותיו, עד שאמר לה, כי רק אם לא יחפוץ האיש לקחתה יגאלנה הוא, מדוע לא יקחנה תיכף, אחרי שרצה בה? וכן אי אפשר לומר שכל עיקר דבריו עם הגואל היה בשביל גאולת השדה שמכרה נעמי, באשר הגואל היה קרוב ממנו, דמלבד מה שכבר ביארנו שלא היה כאן שום משפט הגאולה, כיון שלא עברו עדיין שתי שנים, עוד יקשה דמהר"מ פי"א משו"י משמע דבגאולת שדה אחוזה לא אמרינן הקרוב קרוב קודם:

ומה שנראה לי לומר בזה הוא פשוט, כי כבר ידוע מה שאמרו רז"ל שהדור ההוא מלבד מה שהיה פרוץ בזמה, עוד שפט את שופטיו, כשאמר לו טול קיסם מבין שניך, היה אומר לי טול קורה מבין עיניך. ולכן אחשוב שבעז היה ירא וחרד לקחת את רות, פן יחשדוהו בני הדור ההוא, שעוד ביום הראשון בראותו אותה בשדהו עבר עליו רוח זנונים, כי יפיה לקח את לבבו שבי ולכן קראה אל הלחם, ושמה למשגחת על קוצריו, וצוה עליה לבל תעבור מזה ללכת ללקוט בשדה אחר, פן יקדמנו אחר ויקחנה לאשה, והרוח זנונים עורה את עיניו מראות נכוחה, ולכן הורה שלא כהלכה והתירה לבא בקהל להנאתו ולטובתו. וא"כ מלבד מה שיוציאו לעז עליו ועל רות החפה מפשע ומלבד מה שיעוללו בעפר קרן נשיא העם כולו, עוד יעשו גם את התורה המסורה, בהלכתא המואבי ולא מואבית, פלסתר! ועל כן להסתר מרגשות פועלי און אלה ולהציל כבודו וכבוד התורה גמר בדעתו לבלתי עשות דבר עד אשר ידבר עם הגואל ויפציר בו לגאולה ואז תאלמנה שפתי שקר לדבר עליו עתק, כי לא מבעי אם יקחנה הגואל, פשיטא שינצל מדבת עם, אלא אפילו אם ימאן בה הגואל ויקחנה הוא גם כן לא יפער איש את פיו לדבר עליו, שאהבת החן והיופי של רות קלקלה את שורת הדין, אחרי ראותו עד כמה הפציר בהגואל לקחתה, כי מי יאבה ויהשתדל להשיא לזולתו את האשה, אשר יפיה לקחו את לבבו? ואדרבא כבר אמרו רז"ל בסנהדרין כ"ו, ב, דהא דחשוד על הריות פסול לעדות אשה הוא רק לאפוקה אבל לעיולה כשר, משום דיותר נוח לו שתהיה פנויה, בכדי שתהיה שכיחא ליה. ונמצא שכל דבריו עם הגואל היו רק למען יהיה נקי מישראל כמו מהשם ית' הבוחן כליות ולב. ולמען ישאר הדת הנתן בבית להם: „מואבי ולא מואבית" חוק לישראל לעולמי עד! ועפ"ז מיושב היטב מה שהקדים בעז להעיד עדים על קנין השדה שמכרה נעמי ואחרי כן על קנין האשה, כי עשה כן בכונה למען יחשבו הנאספים בשער, שכל עיקר

מטרת מעשהו הוא השדה, כי רק מפני שנחלת משפחתו נהפכה לזרים ואי אפשר לגאלנה קודם שתעבורנה שתי שנים, הנהו מוכרח לקחת את רות לאשה, אבל לא מאשר חפץ בה, כי אם כן היה בעז מקדים מעשה הנשואין לקנין השדה. וזהו: „ויאמר בעז לזקנים וכל העם אשר בשער". פרט והקדים את הזקנים לכל העם, כי עיקר פחדו ומוראו של בעז, לבל ידברו עליו דופי, היה רק מפני המון העם, שהיה פרוץ בזמה, וכידוע שכל הפוסל במומו הוא פוסל, אבל מפני הזקנים לא לבד שלא התירא מהם אלא שעוד היה מצפה להושע על ידם, והיינו שכל העם בראותם את הזקנים, שבטח ידונו את שופטם לכף זכות, איך שמצדיקים פעלו, ממילא יחשו גם הם מהוציא עליו דבה ושם רע, ולכן פנה עצמו בעז בדברו דבריו אל הזקנים, שהם היו בעיניו העיקר ורק דרך אגב נשא עיניו גם אל כל העם אשר בשער וע"כ הקדים הכתוב כאן הזקנים לכל העם. ואמר להם „עדים אתם היום כי קניתי" היום בקנין האשה גם את השדה כי כל מה שקנתה אשה זוכה בעלה. וכבר כתבנו למעלה, ששליש אחד מנכסי אלימלך ירש הגואל, ועל כן למען ידעו בבירור את השדה שזכה בו בעז היום, ולבל יטעו, הרואים אותו עושה קנין עם הגואל, לומר שקנה בעז גם את חלק הגואל בנכסי אלימלך, במשמעות לשון „את כל אשר לאלימלך ואת כל אשר לכליון ומחלון", הוסיף לומר „מיד נעמי" מרשות נעמי, כלומר שקנה היום כל אשר לאלימלך ברשות נעמי, כי גוף השדה הוא של נעמי שרק עד היובל מכרה, וחלקה זה קנה הוא ביום הזה, אבל לא חלק הגואל. והוצרך לומר „את כל אשר לאלימלך" להודיע ג"כ שרק חלקה של נעמי בנכסי אלימלך קנה היום, אבל לא חלקה בנכסי נחשון אבי אביה. ואחר שברר מקחו והודיע בפרטות עיקר קנינו החל להגיד להם את הטפל, באיזה מהקנינים קנה השדה והיינו שקנה על ידי קנין האשה אשר לקח, ודרך אגב כלל גם את הסבה שאלצתו לקחתה וזהו:

שואל ומשיב

(י) וגם את רות. למה הקדים את את קנין השדה למעשה הנשואין עם רות כאלו היתה רות רק טפלה אל השדה שהוא העיקר בעלותו השערה? המואביה. למה עתה, בעת קחתו אותה לאשה קראה בשם מואביה? הלא כבר אמרו רז"ל בירא דשתית מניה אל תשדי ביה קלא!

ב"ק צ"ב: אשת מחלון. לעיל אמר אשת המת וכאן פרט אשת מחלון? קניתי לי. מלת לי לכאורה מיותרת, כי מה היה מקרא חסר אלו אמר קניתי לאשה? עדים אתם היום. למה אמר שנית, הלא כבר אמר בראשונה עדים אתם היום ולמה לו לכפול דבריו אלה?

(י) „וגם את רות המואביה" הגיורת ממואב, כלומר אף שהיא גיורת וכבר הזהירו חז"ל גם לכל אדם: „לא תנסוב גיורתא"! (ברכות ח', ב), ועוד היא „אשת מחלון" הבלתי מכובד עתה בעיני בני עמי, ובכונה לא אמר „אשת המת" כמו שאמר להגואל, כי אז באמת היה בלבו לבזותו בעיני הגואל למען ימאן בה, משא"כ עתה לא רצה לבזותו לגמרי ולכנותו בשם אלה שבחייהם קרואים מתים, ומאחר שהיא מואביה ואשת בלתי מכובד מהראוי היה לכל איש נכבד שלא לקחתה, ובכל זאת „קניתי לי"

כאומר לי השופט בישראל הצריך לשום ארחותיו יותר מכל העם, „לאשה" ולא לפילגש, אות הוא כי לא עשיתי זאת רק מהכרח „להקים שם המת על נחלתו" למען הסב הנחלה אל משפחתה ולא תשאר ביד הזר שקנה אותה ובכדי „ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו" עיין פירש"י, ורק בשביל זה הנני מוכרח לקחתה לאשה ולא בשביל שום סבה אחרת. ועל זה „עדים אתם היום", רק אתם יכולים להיות עדים, כי הלא ראיתם ושמעתם את אשר הפצרתי בהגואל, שיתרצה הוא להקים שם המת על נחלתו ולקחתה לאשה, ויען שמאן בה הוכרחתי אנכי לעשות זאת:

שואל ומשיב

(יא) כרחל וכלאה. מדוע הקדימו את רחל הצעירה לפני לאה הבכירה? ועיין בדברי רז"ל וברש"י: אשר בנו שתיהם. מלת שתיהם לכאורה מיותרת, כי מה היה מקרא חסר אלו נכתב אשר בנו בית ישראל? וקרא שם בבית לחם. מה השם אשר יקראו בבית לחם? והמפרשים כתבו שברכוהו שיתגדל שמו, ויש לדקדק מדוע לא אמרו לו בפירוש: „ויגדל שמך בבית לחם"?

(יא) „ויאמרו". מספר הכתוב שפחד בעז מפני העם היה מגורת שוא, כי לא זו בלבד שלא עלה על לב הזקנים לחשוד את שופטם במה שאין בו, אלא שגם כל העם אשר בשער לא חשבו אדות הנשואין שום מחשבה רעה, ואדרבא המה ראו וכן תמהו על מה שהתנצל לפניהם ככה ועל מה שעשה את הטפל עיקר והעיקר, שהוא לקיחת רות, טפל לקנין השדה, ולכן לא המתינו כלל כל העם עד שישמעו משפט הזקנים, המצדיקים פעלו כמו שחשב בעז בראשונה, רק „ויאמרו כל העם אשר בשער" תחילה ואחריהם „והזקנים", או אולי השיבו כלם בבת אחת ורק כותב המגילה הקדימם, להורות שלא המתינו לשמוע דברי הזקנים רק כלם יחד ענו ואמרו „עדים"! כלומר יכולים אנחנו להיות עדים על כל מה שאמרת עתה, שבהכרח ואונס להסב הנחלה למשפחתה לקחת אותה לאשה, אך לא נבין מה כל החרדה הזאת שחרדה עליה ולא רצית בה אף מבלעדי השדה? ולכן הננו לומר לך יתן ה' כו' והוא כמו שנבאר:

הנה כל הנאספים בראותם כל מעשי בעז עם הגואל ובשמעם מפורש מפיו את התנצלותו שהיה ראוי למנוע עצמו מלקחתה בשביל שהיא מואביה ואשת מחלון, ולא ידעו כלל מחשבות בעז והפחד אשר בלבו, פן יחשדוהו בני עמו שאהבתו אליה סלפה משפט הוראתו, התפלאו עליו ועל דברי התנצלותיו, כי מפורסמת לשבח היתה רות בכל העיר וכמו שאמר בעז עצמו: „כי יודע„ כל שער עמי כי אשת חיל את", ובחקרם לדעת סבת התנצלות בעז גמרו בדעתם שכונת בעז באמרו: „שבשביל שהיא מואביה מהראוי לו שלא לקחתה לאשה אלולי ההכרח" היא רק מפני שכבר ידוע שרות היתה יפת תאר מאד. ובכל משך זמן הקציר יצאה ללקוט בין קוצרי הדור ההוא, הפרוץ בזנות. וכבר אמרו רבותינו ז"ל (בבראשית רבה פרשה ה') שכל אשה שרגילה לצאת בשוק סופה להכשל, וכן ידוע שבנות מואב מועדות ללכת ולהזיק ולזנות כמו שנכלו לבני ישראל במדבר על דבר

האשה הבאה אל־ביתך כרחל | וכלאה אשר בנו שתיהם את־בית ישראל
ועשה־חיל באפרתה וקרא־שם בבית לחם: יב ויהי ביתך כבית פרץ אשר־
ילדה תמר ליהודה מן־הזרע אשר יתן יהוה לך מן־הנערה הזאת: יג ויקח בעז
את־רות ותהי־לו לאשה ויבא אליה ויתן יהוה לה הריון ותלד בן:
יד ותאמרנה הנשים אל־נעמי ברוך יהוה אשר לא השבית לך גאל היום ויקרא
שמו בישראל: טו והיה לך למשיב נפש ולכלכל את־שיבתך כי כלתך אשר־אהבתך
ילדתו אשר־היא טובה לך משבעה בנים: טז ותקח נעמי את־הילד ותשתהו
בחיקה ותהי־לו לאמנת: יז ותקראנה לו השכנות שם לאמר ילד־בן לנעמי
ותקראנה שמו עובד הוא אבי־ישי אבי דוד: יח ואלה תולדות פרץ פרץ הוליד

ת"א ויהי ביתך כבית פרץ. עקידה שם: ויתן ה' לה הריון. נדה לא: ותקראנה לו השכנות שם לאמר. סנהדרין יט:

תרגום

○ קמץ בז"ק

ברחל וכלאה די בנו תרויהון ית בית ישראל אבונן בתרי עסר שבטין ועבד חילא באפרת ותהי קרא שמא בבית לחם: יב ויהי ויהי מצלח ביתך כבית פרץ די ילידת תמר ליהודה מן זרעא די יתן יי לך מן ריבא הדא: יג ויקח ונסיב בועז ית רות והוה ליה לאנתו ועל לותה ויהב יי לה עידוי וילידת בר: יד ותאמרנה ואמרן נשיא לנעמי בריך שמיה דיי דלא פסק ליך פרוקא יומא דין ויתקרי שמיה מן צדיקי ישראל: טו והיה ויהי ליך למקיים נפש ולכלכל ית סיבתיך בתפנוקין ארום כלתיך די רחימת יתיך ילדתיה דהיא הות טבתא ליך בעידן ארמלותיך מסגיאין בנין: טז ותקח ונסיבת נעמי ית רביא ושויאת יתיה בעטפה והות ליה לתורבינתא: יז ותקראנה וקראן ליה שיבבתן שום למימר אתיליד בר לנעמי והוו קראן שמיה עובד הוא אבוי דישי אבוי דדוד: יח ואלה ואלין תולדת פרץ פרץ אוליד

רש"י

אומרים זאת היתה אשת מחלון ושמו נזכר עליה: (יא) כרחל וכלאה. אע"פ שהיו משבט יהודה ומבני לאה מודים הם על רחל שהיתה עיקרה של בית והקדימו רחל ללאה: וקרא שם. כלומר יגדל שמך: (יב) כבית פרץ. שיצאנו ממנו: (יח) ואלה תולדות פרץ. לפי שייחס את דוד על שמה של רות המואביה הזר ויחסו על שם יהודה:

חסלת מגלת רות

אבן עזרא

אומרים כי הגואל שלף נעלו ונתנו לבועז. והטעם כאשר נתתי לך זה הנעל כן הגאולה: (יא) כרחל וכלאה. הקדים ברחל בעבור שהיתה אשת יעקב בתחלת מחשבתו: ועשה חיל. כמו עשה לי את החיל הזה כי אתה לא לקחתה בעבור ממון: (יד) אשר לא השבית לך גואל. הטעם בעבור שיוקם שם המת על נחלתו: (טו) ולכלכל. מטעם ויכלכל יוסף וי"א כמו ומי מכלכל את יום בואו: (יז) ילד בן לנעמי. כמו ויהי לה לבן: אבי דוד. יתכן שישוב אל ישי גם אל עובד כמו אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק. דרך סברא כי נחשון מת במדבר כי לא יתכן להיות נשיא והוא בעל דגל ונוסע בתחלה קודם ישראל ועוד שהיה הכתוב מזכירו שנכנס בארץ ולא יהיה נשיא השבט אחר והנה אין בין שנכנס לארץ עד שנולד דוד רק שס"ו שנה כי הכתוב אמר ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה היא השנה הרביעית למלך שלמה ודוד חי שבעים שנה וארבעים שנה הלכו בני ישראל במדבר ואם אמרנו שהיה שלמון כאשר נכנס לארץ בן שנה הנה הם ארבעה שלמון ובועז ועובד וישי הנה כל אחד הוליד והוא בן תשעים ואחת שנה ואם יקום מערער ויאמר כי נחשון היה כאשר יצא ממצרים פחות מעשרים שנה הנה נחשב שיהיה בן י"ח שנה ולא נחסר

ברטנורה

עליהם שהיא תהום רבה של הקב"ה בכל עיר ויושביה וכל הליצורים יקראו זא"ז להשפיע על ישראל הרומז בשם נעמי כמ"ש תהום אל תהום קורא לקול צנוריך ומ"ש ותאמרנה הזאת נעמי הכונ' שאמרו זה לזה שזאת נעמי שאנו נותנין השפע וכל זה רמוז בפסוק ותהום כל העיר עליהם וגו' והטעם שאמר הזאת נעמי והי' ראוי לו' זאת אלא לפי שזאת הס' היא הה' אחרונה של השם שהיא בכנסת ישראל קודם שיגיע זמן נתינת זאת הברכה לישראל יהיה נבדל מביניהם כל התערובות הרע ולא יקבלו זאת הברכה אלא אותם שבזמן שישראל היו נכנעי' דבקו במלוהיו ית' כרות שאמרה עמך עמי אלהיך אלהי וזה הסוד רומז לנו בין רות וערפה שהתרפ' ידיהם מהמלות ושוני' להקב"ה עורף ולא פני' יהיו נבדלים ולא יראו בזמן שיפקוד ה' את עמו לתת להם לחם וימותו תחת גבורת הדין ולא יראו בזמן זריחת חיי עולם כאותן שידבקו בהקב"ה ובגלותיו וכמש"ה ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום שהוא יומו של הקב"ה א"כ כיון שמלד רות הי' ראוי שימסור לדוד מדת אלהים כמ"ש כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלהים שבהיות שאלפים הם המלאכים העולים ויורדים הם במקום הכסא כמ"ש ועלייתם וירידתם הם נטובתם של ישראל ובזה הם עוסקים תמיד כך דוד שהוא במרכב' שהוא אותו מקום בעצמו סוס שואל א"כ על מדת אלהים שממנו יסי' גאזר בכח אבל עכ"ז היה ראוי שיאמר כן אני אערוג אליך והטעם שאמר נפשי לפי שהיא קודמת באותו מקום שמשם הנשמות חצובות ויש לה התיחסות עם אותם המלאכים שהיא רוחנית כמו שהם רוחני' ויש בה כח להשיג דברים עליונים ומש"ה סוב דמה לך לצבי או לעופר האילים על הרי בתר ר"ל אותם המדות של השפי' שנקראו הרים כמ"ש לדקתך כהררי אל ואלה הם מבדילים לפי שהשפע מושפע ממדה למדה וכשישראל אינם עושים רצונו של מקום הם משפיעים במקומות אחרים ואינם מניחים שיבא השפע והכבוד לכסא וז"ש על הרי בתר ואומר עוד הכנס' הטעם שאני אומר להקב"ה שישיב הכסא לפי שהש"פ

אמרי יושר

שיהי' לה רשות להינשא לאחר ובסוד חליצה היה זה ואף שעתידין ליפול בזרע' של רחל דווקא מכל מקום הא מבואר בזוהר דנפש מחלון היה גם כן מקשקש במעיה שהיו גם כן מאפרתים דהיינו משבט אפרים. ואפשר לומר ברמז מה שאמר חלקת השדה אשר לאחינו לאלימלך מכרה נעמי דמבואר בקרא שקרא לישראל נועם וחובלים (זכרי' יא) והמקדש נקרא שדה ולזה אמר חלקת השדה דהיינו הביהמ"ק אשר לאלימלך הוא כינוי להש"י כמבואר במדרש ואמר לאחינו בי

מצינו

הויז, זאָל זיין אַזוי ווי רחל און אַזוי ווי לאה וואָס זיי ביידע האָבן אויפֿגעבויט דאָס הויז פון ישראל! און טו אויף העלדישקייט אין אפרת, און האָב אַ באַרופענעם נאָמען אין בית־לחם! 12) און דיין הויז זאָל זיין אַזוי ווי דאָס הויז פון פּרץ'ן וואָס תמר האָט געבוירן יהודה'ן, פון דעם נאָמען וואָס גאָט וועט דיר געבן פון דער דאָזיקער יונגער פרוי.

13)און בועז האָט גענומען רות'ן, און זי איז אים געוואָרן פאַר אַ ווייב, און ער איז צו איר געקומען און גאָט האָט איר נעגעבן טראָגשאפט, און זי האָט געבוירן אַ זון. 14) האָבן די ווייבער געזאָגט צו נעמי'ן: געלויבט איז גאָט וואָס ער האָט דיך היינט ניט געלאָזן אָן אַן אויסלייזער, און זאָל זיין נאָמען זיין באַרופן אין ישראל! 15) און ער זאָל דיר זיין פאַר אַ דערקוויקער פון דער זעל, און אויף אויסצוהאַלטן דיין עלטער, וואָרום דיין שנור וואָס האָט דיך ליב, האָט אים געבוירן וואָס זי איז דיר בעסער ווי זיבן זין.

16) און נעמי האָט גענומען דאָס קינד, און האָט עס אריינגעטון אין איר בוזים, און זי איז אים געווען פאַר אַ דערציערן. 17) און די שכנות האָבן אים געגעבן אַ נאָמען אַזוי צו זאָגן: אַ זון איז געבוירן געוואָרן ביי נעמי'ן; און זיי האָבן גערופן זיין נאָמען ע ו ב ד. דאָס איז דער פאָטער פון ישי, דער פאָטער פון דוד'ן.

18) און דאָס זיינען די געבורטן פון פּרץ'ן: פּרץ האָט געבוירן

י פ ה ו ב ר ה

לכל הגוים סביבותינו מדעות, ומדות ונימוסים, גם בבתי ישראל קנה שביתה לגדל הילדים ברוח הזמן החדש אזור מן התורה של נכרים; בניך ובנותיך נתונים לעם אחר, ועיניך רואות, וכלות עליהם כל היום, ואין לאל ידיך; שם לא נאמר: בניך ובנותיך לקוחים, כי אם נתונים לעם אחר בעצמך בידיך נתת אותם להם בריקוד, ושחוק, וצחוק להוביל לבעל, ושעירים ירקדו שם, **בתערובות גופים,** ותערובות טעמים, בנותן טעם לפגם המשפחה; והנערה טובת מראה היא בכחל, וסרק, הדור היופי; בערב היא באה ובבקר היא שבה. ולא ידע איש

בשכבה ובקומה, האם קראה ק"ש, והתפללה על מטתה, כי אין זה ממדות הגוי, אשר הכל הולכים בעקבותיהם; וירא ה' וינאץ, מכעס בניו ובנותיו, בהנהגות שלהם, יען מקדם ג"כ היו עבירות בעולם רק כי לשעבר: ויאמר אסתירה פני מהם, לא אעשה דבר עונש להם, אראה מה אחריתם, כי בחרטה, ובתשובה גם שנכשל האדם בעבירה, כי דור תהפוכות המה, פעם יחטא; ופעם יתקן בתשובה עותתו, כי אבל בנים לא אמון בם, ולא יבואו לעולמים לתשובה ולחרטה, הם קנאוני בלא אל, שאמרו שאין אלוה בעולם והכל

פעור. ובעבור כל אלה חשבו שבעז יחשדנה פן נטמאה וקלקלה במשך זמן הקציר ולכן אמר שראוי היה לו לחדול עצמו מקרוב אל פתח ביתה, כי נשיא ישראל ומורם מעם כמוהו מחויב להתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. ורק הקמת הנחלה תאלצהו לעבור על דעתו ולקחתה, ובחשבם כזאת כדרו את ברכתם בסדר זה להפיס דעתו של בעז ואמרו לו „יתן ה׳ את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה" והקדימו את רחל הצעירה לפני לאה הבכירה לרמז לו כי האי כללא „שכל היוצאות לשוק סופן להכשל" הוא רק על היוצאות להתענג, לטיול ולראות בבנות הארץ אבל לא על היוצאות לעבוד עבודה. וראיה לדבר מרחל אמנו, שכבר העיד עליה הכתוב שהיתה „יפת תאר ויפת מראה" ורגילה לצאת השדה לרעות צאן אביה והיתה מעורבת בין הרועים שהתאספו יחד לגלול האבן מעל פי הבאר להשקות את הצאן, ובכל זאת דמתה בטהרתה, תומתה וצדקתה אל לאה אחותה שעיניה היו רכות, וישבה תמיד בבית אביה,וראיה לזה „אשר בנו שתיהם" בשוה „את בית ישראל" ואלו ח"ו היתה רחל בלתי טהורה ונקיה מעון, איך נבנה ממנה בית ישראל, וכי עביד קוב"ה נסא לשקרא? וממנה אות נאמן כי היוצאות שלא לטיול רק לעבוד עבודה לא תכשלנה ח"ו, ואם כן אין לך לחוש כלל אדות רות התמימה, ולכן „ועשה חיל באפרתה". ועוד אחת נאמר לך לבל תקראנה עוד בשם מואביה כאשר קראת אותה עד עתה, רק „וקרא שם בבית לחם" כלומר מעתה תקרא לה שם בבית לחם. והיינו תחת „רות המואביה" תקראנה „רות מבית לחם", כי לא יבושו בה בני בית לחם, אדרבא עוד יתכבדו בה, כי כבוד הוא לעיר בצאת ממנה איש מצויין ונכבד. וכמו שאמר המשורר בתהלת עיר קדשנו תובב"א „ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" והיינו שעל כל איש ואיש מבני ציון היקרים, היו יכולים לומר שנולד בה, כי היה מכבד את מקומו. ואפשר לומר גם כן שבאמרו „וקרא שם בבית לחם" כונו ג"כ להפיס דעתו אדות החשד הזה שבארנו. והוא כאומר קרא נא את שמה בלבד בבית לחם ותשמע שהיא מפורסמת לאשת חיל ואיננה כבנות הערלים המואביים וא"כ למה תפחד במעשיך?

שואל ומשיב

(יב) אשר ילדה תמר ליהודה. למה הוצרכו לתת סימן על פרץ, שאותו ילדה תמר ליהודה מאי נפקא לן מינה? והיה להם לומר בקצרה ויהי ביתך כבית פרץ בן יהודה: מן הנערה הזאת. לפי דברי רז"ל היתה בעת הזאת בת ארבעים שנה, ויפלא מאד איך קראו אותה נערה?

(יב) „ויהי ביתך כבית פרץ" ואחרי שבברכתם הראשונה רמזו לו לבל יחוש כלל לסבה הראשונה, שכלל בהתנצלותיו, שהיא מואביה, באו בברכתם השניה להפיס דעתו שלא יפחד גם מהסבה השניה, שהיא מה שהיתה בראשונה „אשת מחלון" הבלתי מכובד ורע בעיני ה׳ עד שנמוח מן העולם כדרשת רז"ל, ולכן אמרו ויהי ביתך כבית פרץ „אשר ילדה תמר" שהיתה בתחלה אשה לער ואונן, שהיו גם כן רעים וחטאים לה׳, ובכל זאת בלדתה את פרץ „ליהודה" היה זרע ברך ה׳ וכן יהיה „מן הזרע אשר יתן לך ה׳ מן הנערה הזאת" וקראו אותה „נערה" בכונה מיוחדת,

לרמז לו שלא יחוש לאישה הראשון רק תהיה בעיניו כנערה שעוד לא ידעה איש, כי צנועה היא ובפרט שגר הנתגייר כקטן שנולד דמי:

שואל ומשיב

(יג) ותהי לו לאשה מיותר, דפשיטא כיון שלקחה היתה לו לאשה. ויתן ה' לה הריון. „ותהר" ותלד בן היה לו לכתוב ועיין במדרש מה שדרשו רז"ל על זה:

(יג) מספר הכתוב שבאמת לא היה כאן לבעז שום אונס והכרח לקחת אותה. וכן לא היה כאן שום ענין יבום, רק „ויקח בעז" מדעתו ורצונו הטוב בלי שום הכרח ואונס „את רות" ולא הזכיר המואביה, לפי שבאמת אחרי שנתגיירה הרי היא כבת ישראל שמותרת לבא בקהל ואין לה דין מואבי „ותהי לו לאשה" על ידי הקיחה הזאת והיינו על ידי חופה וקדושין ולא מטעם יבום. וכן מעיד הכתוב שלא לקחה מפני תאות בשרים שהתאוה, דא"כ איך התאפק בגורן לבלתי בא עליה, אפשר אש בנעורת ולא יבער? יזהו כי רק אחר אשר לקחה בחופה וקדושין והיתה לו לאשה אז „ויבא אליה" ולא קודם לכן. ומספר הכתוב עוד ראיה אחת שמותרת היתה רות לבא בקהל וכי לא היה בנשואיה עם בעז שום נדנוד איסור ושמץ פסול ה"ו והוא כי „ויתן ה' לה הריון" והיינו שרז"ל אמרו שלמחרת היום ההוא מת בעז, וכן אמרו רז"ל ששלשה ימים ימים ראוי הזרע להקלט שתתעבר האשה ממנו, עיין שבת פ"ו א' במשנה וברש"י שם. ולכן למען לא יחשדו בני הדור ההוא את רות שנתעברה קודם נשואיה לבעז, ובפרט בהיותה בגורן אצלו, עשה ה' ככה שלא נתעברה תיכף ביום ההוא רק אח"כ ביום השלישי. ומיום השלישי לנשואיה היתה מעוברת רע"א ימים כמספר הריון (עיין נדה לח, ע"א), וזהו שאמר „ויתן ה' לה" הריון, שכל ההריון מתחלה עד סוף היה רק לה ולא לו, כי הוא כבר היה בין שוכני קבר בעת שנקלט הזרע ונתעברה. ואות הוא כי מן השמים הסכימו על נשואיה, כמבואר הלאה בדברינו. „ותלד בן" אחרי תום ימי ההריון ילדה בן ונודע לכל שיד ה' עשתה זאת, כמו שמספר:

שואל ומשיב

(יד) ותאמרנה הנשים. מדוע דוקא הנשים אמרו כן ולא הגברים? אל נעמי למה לא אמרו כן גם אל רות? גאל היום. למה דוקא היום? ויקרא שמו בישראל מה השם שיקראוהו בישראל?

(יד) כבר כתבו גם המפרשים שזה הבן שנולד כמעט בדרך נס וכמו שהעיד הכתוב הקודם: ויתן ה' לה הריון הוא אות ומופת שלא היו בהנשו־ אין שום שמץ פסול, דאם לא כן לא עביד קוב"ה נסא לשקרא! וכמו שכתבו המפרשים בדברי אליעזר עבד אברהם שאמר „ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה", שלכאורה מלת אלו מיותרות וכתבו המפרשים שהוא על פי הא דאמרו בע"ז נ"ד, ב: „הרי שבא על הערוה דין הוא שלא תתעבר אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין" וכל זה הוא היכא שבדרך הטבע ראויין שניהם להוליד, אבל היכא שאחד מהן איננו ראוי בטבע להוליד פשיטא שאיננו מוליד ע"י עבירה, דהא בזה לא שייך עוד „עולמו כמנהגו נוהג". ואליעזר עבד אברהם, בדעתו את הלעז שהוציאו

לצני הדור לאמר שמאבימלך נתעברה שרה, בבואה לקחת אשה ליצחק היה ירא שמא יאמרו גם הם כלצני הדור, וע"כ למען הוכיח שיצחק כשר היה, אמר ותלד אשת אדוני בן רק „לאדני" ולא לאבימלך, והראיה שילדתו „אחר זקנתה" וא"כ מדרך הטבע לא היתה צריכה להתעבר ומדנתעברה הננו רואים שדרך נס הוא וע"כ דכשר הוא. ועיין כעיין זה ברא"ש ברכות פ"ח סי"ה מה שכתב בשם סדר רב עמרם גאון:

והנה ידוע שטבע הנשים לקנא אשה בחברתה, ובפרט ביופי, וכבר ספרו רז"ל בסוף תענית כשהיו בנות ישראל חולות בכרמים בט"ו באב וביוה"כ היו היפיפיות שבהן אומרות „תן עיניך ביופי", כי היא המטבע העוברת בין רוב הגברים, ולעומתן המכוערות שבהן אמרו „שקר החן כו' תן עיניך במשפחה" כו' יעו"ש. ועפ"ז נוכל לשער כי רות שהיתה יפת תאר מאד, כמו שהעידו רז"ל, מסתמא העלתה על עצמה קנאת בנות בית לחם בעת נשואיה עם בעז, והמכוערות שבהן בלי שום ספק התגאו עליה ביחוסן שהן מזרע ישראל, עבריות מלידה ומבטן! ואף שכבר הוכרז ברבים דינא דמואבי ולא מואבית, בכל זאת מסתמא עוד נמצאו נשים כאלו, שבכל עת מצוא היו מדברות דופי על רות שאסורה לבא בקהל, כי לסתום פיות נשים שדעתן קלות בעת שתדברנה מתוך קנאה ביופי זולתה, הוא דבר הבלתי אפשר. אפס בראותן עתה שרות ילדה את בנה בדיוק רע"א ימים אחרי מות בעז, באופן שלא היה עוד מקום ספק לומר שלא מהלילה ההוא שהיה בעז עמה נתעברה וילדה, ואם כן הוא באמת נס מן השמים למעלה מדרך הטבע, נסתתמו טענותיהן להרהר אחר אותה הצדקת ובפה מלא הודו שכשרה היא לבא בקהל, וזהו שמספר לנו הכתוב „ותאמרנה הנשים" שבטבען לקנאות, ושמחמת קנאתן דברו תמיד דופי על רות „אל נעמי" ולא אמרו אל רות מפני שני טעמים: א) יוכל היות שלא רצו שתדע רות שעד עתה לא היה לבבן שלם עמה. ב) יוכל היות שחשדו את נעמי שבראותה את רות כלתה יולדת בן נעצבה אל לבה על אשר מנע ה' ממנה פרי הבטן, ולכן להפיס את דעתה אמרו לה „ברוך ה' אשר לא השבית לך גואל היום" כי ידוע שכל אדם הזוכה לקיים איזו מצוה עומדת לעד קונה לו גואל אמתי הפודה אותו מכל רע, וכן בניו של אדם המה גואליו, כי ברא מזכה אבא כידוע, ולכן כל המלמד את בן חבירו תורה, מעה"כ כאלו ילדו ומכש"כ המכנים נפש אחת תחת כנפי השכינה, וכמו שדרשו רז"ל על קרא ד„והנפש אשר עשו בחרן" ולפי זה כאשר נעמי הכניסה את רות תחת כנפי השכינה, שעל ידה נתגיירה כידוע, הרי כבה השלימה תעודתה, וכבר יש לה יתרון בכל עמל תחת השמש. אפס אם נאמר ח"ו שרות היתה אסורה לבא בקהל, א"כ הרי יצא שכרה של נעמי בהפסדה, שעל ידה נתערב זרע פסול בזרע כשר. והנה עד עתה נמצאו עוד מרגנות על נשואי רות לאמר שלא בהיתר נשאת אל בעז. אמנם ביום הזה נתברר התרה, ולכן היטב אשר דברו הנשים ברוך ה' אשר לא השבית „לך גואל היום" דוקא, כי רק היום נודע שלא השבית לך גואל. ומכיון שמותרת לבא בקהל „ויקרא

שמו בישראל" כי איננו פסול ככל הפסולים ההולכים אחר האם הפסולה, רק כשר הוא וישראל גמור הנהו:

שואל ומשיב

(טו) כי כלתך אשר אהבתך ילדתו אשר היא טובה לך. יפלא שכך היה להן לומר: כי כלתך אשר אהבתך וטובה לך משבעה בנים ילדתו?

(טו) „והיה לך" הולד עצמו, מלבד זכות גירות אמו „למשיב נפש" בעולם הבא „ולכלכל את שיבתך" בעולם הזה. והקדימו את העוה"ב מפני שהוא העיקר, ומבלעדו לא ישקוט ולא ינוח האיש שיבה הרואה את קצו הולך וקרב, ובכדי לאמר שהוא יכלכל את שיבתה למען תנוח בעוה"ז, הוכרחו להקדים שיהיה לה גם למשיב נפש בעוה"ב. ואמרו הטעם לשני דברים האלה „כי כלתך אשר אהבתך" ולא ככל כלה וחמותה השונאות זו את זו „ילדתו" ומסתמא לא תתן למוט רגלך בימי זקנה ושיבה. וזהו טעם „לכלכל שיבתך" וטעם למה שאמרו שיהיה לה „למשיב נפש" הוא „אשר היא" בעצמה מלבד בנה הנולד לה ג"כ „טובה לך" בזה שעל ידך נכנסה תחת כנפי השכינה „משבעה בנים" המזכים את אביהם. (ותפסו לשון שבעה להפים דעתה שלא תקנא בכלתה שילדה הבן הזה, דכבר אמרו רז"ל במ"ר שכונו לשבעה המפורשין כאן: פרץ חצרון רם עמינדב נחשון שלמון בעז ויען שאנשי בית לחם ברכו את בעז בעת הנשואים שביתו יהיה כבית פרץ מן הזרע אשר יתן לו ה' מן הנערה הזאת, לכן אמרו הנשים שכלתה טובה לה עוד יותר מבית פרץ, כלומר משבעה בני פרץ) וכיון שכלתך טובה לך משבעה בנים, פשיטא שגם בנה יהיה לך למשיב נפש בעולם הבא, כי תולדותיה כיוצא בה הכנסת תחת כנפי השכינה, וזכות גדול גם הוא לך.

יפה וברה

מקרה; והכל הטבע; והכל הבל, בכפירה ומינות; והעונש יהיה: ואני אקניאם: בלא עם, שגוים כולם יבזו ישראל בחרפה, ובזיון, שהם אינם עם בפני עצמם, אף שעשו כמותם, בחייהם ובמותם; ועלו מושיעים בהר ציון, לשפוט את הר עשו, שהביאו הר עשו, בהר ציון בכל ענינים;

וכאשר ילדה רות את עובד, לא רצו השכנות לתת לו שם בישראל כי מואביה היא וכל נימוסי מואב ומיאוס שקוץ כמוש, תנחיל המואביה בישראל, ויהוד'; אבל ותקראנה לאמור: יולד בן לנעמי, ולא לרות, רק אז, ותקראנה לו עבוד את ה' השם הנכבד והנורא, ועי"כ נתגדל הוא אבי ישי, אבי דוד, מלך ישראל חי וקים!

אֶת־חֶצְרוֹן׃ יט וְחֶצְרוֹן הוֹלִיד אֶת־רָם וְרָם הוֹלִיד אֶת־עַמִּינָדָב׃ כ וְעַמִּינָדָב הוֹלִיד אֶת־
נַחְשׁוֹן וְנַחְשׁוֹן הוֹלִיד אֶת־שַׂלְמָה׃ כא וְשַׂלְמוֹן הוֹלִיד אֶת־בֹּעַז וּבֹעַז הוֹלִיד אֶת־עוֹבֵד׃
כב וְעֹבֵד הוֹלִיד אֶת־יִשָׁי וְיִשַׁי הוֹלִיד אֶת־דָּוִד׃ חזק

ס קמץ בז"ק

סכום הפסוקים של ספר רות שמונים וחמשה. וסימנו ובעז הוליד את עובד: ופרקיו ארבעה והרמז אבא בגבורות ה' וגו': והציו ותאמר רות המואביה גם כי אמר אלי:

תרגום

19 ית חצרון: יט וחצרון וחצרון אוליד ית רם ורם אוליד ית עמינדב: כ ועמינדב ועמינדב אוליד ית נחשון ונחשון רב בית אבא לבית יהודה ונחשון אוליד ית סלמא צדיקא הוא סלמא מן בית לחם ונטופה דבטילו בנוי פרוזבין דאותיב ירבעם חייבא על אורחי והואן עובדי אב ובנין יאוון כנטופא: כא ושלמון ושלמון אוליד ית אבצן נגידא הוא בועז צדיקא די על זכותיה אשתיזבו עמא בית ישראל מיד בעלי דבביהון ובגין צלותיה עדת כפנא מארעא דישראל ובועז אוליד ית עובד דפלח למרי עלמא בלב שלים: כב ועובד ועובד אוליד ית ישי דמתקרי נחש בגין דלא אשתכחת ביה עילא ושחיתא לאתמסרא בידוי דמלאכא דמותא למיסב ית נפשיה מניה והוה יומין סגיאין עד דאדכר קדם יי עיטא דיהב חויא לחוה אתת אדם למיכל מן אילנא דאכלין פירוי חכימין לידע בין טב לביש ועל ההוא עיטא אתחייבו מותא כל דיירי ארעא ובההיא עילא שכיב ישי צדיקא הוא ישי דאוליד ית דוד מלכא דישראל:

חזק

יהואש

חצרונ'ען; 19) און חצרון האָט געבוירן רמ'ען, און רם האָט געבוירן עמי־נדב'ן; 20) און עמינדב האָט געבוירן נחשונ'ען און נחשון האָט גע־בוירן שלמה'ן; 21) און שלמון האָט געבוירן בועז'ן, און בועז האָט גע־בוירן עובד'ן; 22) און עובד האָט געבוירן ישי'ן, און ישי האָט גע־בוירן דוד'ן.

ברטנורה

שאמר לי ליני הלילה שבכי עד הבוקר איני רואה שבא הכבוד ליבב עמי יאני מבקש אותו ואיני מולאו וזש"ה על משכבי בלילות שהם לילות הגלות בקשתי את שאהבה נפשי שיחזור השכינה לקדמותה להיות עם ישראל ולגואלם ע"י משיח בן דוד שיגלה לנו במהרה בימינו אמן סלה:

אבן עזרא

שנות לכת ישראל במדבר והנה יהיו חמשה והנה יוליד כל אחד והוא בן שמונים וארבע וזה נכון בעיני כי הנה בועז זקן היה וזה למדנו בעבור שאמר לרות לבלתי לכת אחרי הבחורי' גם ישי זקן היה כאשר הוליד את דוד כי הוא שמיני לבניו ויתכן שנקרא עובד שהולידו זקן ולא לקח האשה כי אם בעבור כבוד השם וגם האם עובה דתה וארץ מולדתה והסתה בצל כנף השם ע"כ יהי' הבן עובד השם כי רובי הבנים דומים לאב ולאם כי הם השרשים:

נשלם ספר רות תהלה לצור מוציאנו מעבדות לחרות

אמרי יושר

מצינו שקרא הקב"ה לישראל אחותו. מכרה נעמי. דהיינו ישראל מכרו הביהמ"ק ומסרוהו לנכרים מחמת חטאם ואמר לו אם תגאל גאל ואמר לו אנכי אגאל שלא היה יודע שכוונתו על רות שא"א לו להביא רק ע"י רות וכאשר הודיע לו שהוא מרות דווקא לא רצה. ולזה נכתב ג"כ אשת המת קניתי להקים. וכוונתו היה היות כי כאשר הוא (דהיינו בועז) יהיה הגואל א"כ בע"כ יצטרך להקים שם המת שהוא משבט יוסף על נחלתו:

תם ונשלם שבח לאל בורא עולם



על משמר התורה והמסורה

בימים ההם ובזמן הזה

יתגדלו ויתקדשו
הקדושים והטהורים,
קהלות הקודש
וגבורי הרוח,
שמסרו נפשם
על קדושת השם,

ובראשם —
תשעים ושלש הצעירות,
מורות ומחנכות בבתי־ספר
„בית יעקב" בפולין,
שבחייהן ובמותן לא נפרדו.

*

הוציאו את ר' יהודה בן דמא,
ואותו היום ערב שבועות היה.

אמר לו ר' יהודה לקיסר: חייך, המתן לי מעט עד שאקיים מצות עצרת ואקדש, כדי לשבח להקב"ה, שנתן לנו את התורה.

— אמר לו הקיסר: עדיין אתה בוטח בתורה ובאלהים שנתנה?

— אמר לו: הן.

— אמר לו: מה שכרה תורתך?

— אמר לו: עליה אמר דוד, עליו השלום: „מה רב טוב אשר צפנת ליראיך".

— אמר לו הקיסר: אין שוטים בעולם כמותכם, שסוברים שיש עולם אחר.

— אמר לו: אין שוטים בעולם כמותכם, שכופרים באלהים חיים, ואוי לך, ואוי לבשתך, כשתראה אותנו באור החיים ואתה תרד שאול תחתית.

אברהם, ע"ה, וואַלט (א. ליעסין).

קידוש השם

זעט דער עולם, דער צעהעצטער,
ווי עס גייט דער איד דער לעצטער,
גייט דעם וועג פון טאַטע-מאַמען,
צו דער חופּה פון די פלאַמען —
הללויה.

ווי ער קומט אַליין אַ גרייטער,
אָן אַ וואַך און אָן באַגלייטער,
שטייט ער, ניט געשמידט צו שטאַנגען,
אויפן שייטער מיטן געזאַנגען —
הללויה.

מיטן שטאָלצן קאָפּ געהויבן,
מיטן בליק צום הימל אויבן,
בעט ער זינגענדיק אין פייער
זיי מטהר, זיי מטהר.
הללויה.

קידוש השם והזכרת נשמות

—— :: ——

המקור בתורה

ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה'.

(ויקרא כ"ב, לב/ג.)

און איר זאָלט ניט פאַרשוועכן מיין הייליקן נאָמען, כדי איך זאָל זיין געהייליקט צווישן די קינדער פון ישראל: איך בין ה' וואָס הייליקט אייך, דער וואָס האָט אייך אַרויסגעצויגן פון לאַנד מצרים, אייך צו זיין צום גאָט, איך בין ה'.

—— :: ——

מדברי רז"ל

„ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ב, לב.). ממשמע שנאמר „ולא תחללו" אמור קודש, א"כ למה נאמר: „ונקדשתי"? — אלא מסור עצמך על מנת לקדש את שמי.

יכול אף ביחידי? תלמוד לומר: „בתוך בני ישראל" — המרובים. מיכאן אמרו: כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס, ושלא לעשות לו נס עושין לו נס. (תו"כ).

„ונקדשתי" וגו'. אמר רב אדא בר אהבה: מנין שאין היחיד אומר קדושה? שנאמר: „ונקדשתי בתוך בני ישראל", ואתיא תוך תוך. כתיב הכא: „ב ת ו ך " בני ישראל", וכתיב התם (פ' קרח): הבדלו „מ ת ו ך " העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה. (ברכות כ"א ב')

„בתוך בני ישראל". מכאן שבני ישראל מצווין על קידוש השם ואין בני נח מצווין על קידוש השם. (ירושלמי שביעית פי"ג ה"ג)

„המוציא אתכם" (שם). על תנאי זה הוצאתי אתכם מארץ מצרים, שתמסרו עצמכם לקדש את שמי. (תו"כ).

„וחי בהם" (אחרי יח. ה.) אמר רבא, „לא תשתחוה ולא תעבדם" (פ' יתרו) הכל היו בכלל, וכשפרט הכתוב: „וחי בהם" — ולא שימות בהם, יצא אונס; והדר כתיב (פ' אמור) „ולא תחללו את שם קדשי" — אפילו באונס, הא כיצד? — כאן בצינעא, כאן בפרהסיה. (ע"ז נד. א).

„בתוך בני ישראל" — א"ר יעקב אמר יוחנן, אין פרהסיה פחותה מעשרה בני אדם, פשיטא ישראלים בעינן, דכתיב: ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם (פ' קרח): „הבדלו מתוך „העדה" הזאת", מה להלן עשרה מישראל אף כאן עשרה מישראל. (סנהדרין עד ב.)

„וחי בהם" א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק, נמנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד, כל עבירות שבתורה, חוץ מעבודת כוכבים, וגלוי עריות, ושפיכת דמים, אם אומרים לאדם: „עבור ואל תהרג" — יעבור ואל יהרג (מאי טעמא? — „וחי בהם" — ולא שימות בהם). (סנהדרין ע"ד א).

„בכל לבבך ובכל נפשך" — אפילו הוא נוטל את נפשך.

קידוש השם ע"פ הרמב"ם

(מ„יסודי התורה" פרק ה.)

א) כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר: „ונקדשתי בתוך בני ישראל". ומוזהרין שלא לחללו שנאמר: „ולא תחללו את שם קדשי". כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג שנאמר, במצות: „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", וחי בהם ולא ימות בהם. ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ב) במה דברים אמורים בשאר מצות, חוץ מעבודת כוכבים, וגלוי עריות, ושפיכת דמים. אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג — יהרג ואל יעבור. בד"א בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לבועלה וכיוצא בזה, אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר המצות בלבד.

ג) וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה, אבל בשעת הגזרה, והוא שיעמוד מלך רשע, כנבוכדנצר וחביריו, ויגזור גזרה על ישראל לבטל

דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות, בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים

ד) כל מי שנאמר בו „יעבור ואל יהרג", ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו; וכל מי שנאמר בו „יהרג ואל יעבור" ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם.

ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים, כדניאל, חנניה, מישאל, ועזריה, ור"ע וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן, ועליהן נאמר: „כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה", ועליהם נאמר: „אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח". וכל מי שנאמר בו, „יהרג ואל יעבור" ועבר ולא נהרג, הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות־עשה שהיא קידוש השם, ועבר על מצות לא־תעשה שהיא חילול השם. ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה, שנאמר בנותן מזרעו למולך: „ונתתי אני את פני באיש ההוא"; מפי השמועה למדו „ההוא" ולא אנוס, ולא שוגג, ולא מוטעה; ומה אם עבודת כוכבים, שהיא חמורה מן הכל, העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואין צריך לומר מיתת בית דין, קל וחומר לשאר מצות האמורות בתורה; ובעריות הוא אומר: „ולנערה לא תעשה דבר".

אבל אם יכול למלט את נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע, ואינו עושה הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם־הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם.

ה) נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכן ואם לאו נטמא את כולכן, יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו מחויב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

ו) כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים. כיצד מי שחלה ונטה למות, ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו.

ז) ומניין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלוש עבירות אלו? שנאמר: „ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאודך" — אפילו הוא נוטל את נפשך. והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו, הוא שאין מאבדין

נפש מפני נפש, ועריות הוקשו לנפשות שנאמר: „כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש" כן הדבר הזה.

ט) מי שנתן עיניו באשה וחלה ונטה למות ואמרו הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו, ימות ואל תבעל לו אפילו היתה פנויה, ואפילו לדבר עמה מאחורי הגדר אין מורין לו בכך וימות ולא יורו לדבר עמה מאחורי הגדר, שלא יהו בנות ישראל הפקר, ויבאו בדברים אלו לפרוץ בעריות.

י) כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט נפש להכעיס הרי זה מחלל את השם. ולפיכך נאמר בשבועת שקר„ וחללת את שם אלהיך אני ד'". ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים, וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם, לא פחד, ולא יראה, ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ב"ה כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם.

יא) ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואעפ"י שאינן עבירות הרי זה חילל את השם, כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר, והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן, או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן, או שדבורו עם הבריות אינו בנחת ואינו מקבלן בסבר פנים יפות אלא בעל קטטה וכעס, וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם, מכבד להן ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן באמנה, ולא ירבה באריחות עמי הארץ וישיבתן, ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין, והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאוים למעשיו הרי זה קידש את ד'. ועליו הכתוב אומר „ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

הזכרת נשמות

(על פי ה„אוצר דינים ומנהגים" ו„אוצר ישראל")

נוהגין להתפלל בעד נשמות המתים ולנדר צדקה בעבורן ביוה"כ, בשמיני עצרת, יום אחרון של פסח ושני של חג השבועות, אחרי קריאת התורה קודם מוסף, ומזכירין נשמת אב ואם, אח ואחות, אשה ובנים שמתו וגם נשמות הקרובים. וגם „אב הרחמים", שהיא הזכרה כללית על נשמות המתים על קדוש השם. ונוהגין לשלוח לחוץ או לאולם ביהכ"נ הנערים שיש להם אבות, וגם גדולים שיש להם אב ואם חיים, לפי שנאמר ברית כרותה לשפתים, וכדי שלא יפתח פה לשטן ומשום עין הרע, וכמו שאמרו אית לך אבא ואמא במתא א"ל אן, יהב בהו עיניו ושכיבן (יבמות ק"ו, שערי אפרים שער י' סי' ל"ב). עוד טעם דזכירת המתים משבר הלבבות וגורם בכי, אך לאותן שמחויבין להזכיר המתים מותר לבכות אפילו בשבת ויו"ט שיש לו עונג כשיבכה ויפיג צערו עי"ז (או"ח סי' רפ"ח), אבל מי שאין לו צורך בזה, אם יראה אבותיו בוכין שמא יבכה עמהם ויבטל עונג שבת ויו"ט (מנהגי בית יעקב סי' קכ"ה), ועוד שאין להם מה לומר ולא יבלבלו אלה שמזכירין נשמות אבותיהם (מנהגי ישורון סי' ס"ג).

(מקור המנהג) בירושלמי (ב"ק פ"א ה') אמרו על המשנה ולא יעורר על מתו ולא יספדנו, איזהו עירור מזכירן בין המתים, איזו הספד שעושה אותו הספד בפני עצמו. במדרש תנחומא פ' האזינו איתא: רגילים להזכיר המתים בשבת שלא ישובו לגיהנום וכו' וכתב המרדכי (ביומא סי' תשס"ז) מה שהורגלו לידור צדקה ביו"כ עבור המתים. יש להביא ראיה מן ספרי דתניא פ' עגלה ערופה כפר לעמך וגו' אלו החיים, אשר פדית אלו המתים, מלמד שהמתים צריכים כפרה והחיים פודים אותם (עי' או"ח סי' תרכ"א ו'). ונאמר כפר לעמך ישראל אשר פדית ה', על המתים שיצאו ממצרים, והלא אין כפרה לאחר מיתה וחטאת שמתה בעליה למיתה אזלא, אלא כך אמר הקב"ה ברא מזכה אבא, ומכאן תקנו שנודדין צדקה שיטיב לאותן שכבר מתו, ומצינו שהמתים מתפללין על הבנים שנאמר ותעל שכבת הטל, שכבת שוכני קבר וכו' (ספר חסידים סי' תתשע"א). ברזילי הגלעדי אמר אמות בעירי, כי הנייה יש למתים שאוהביהם הולכים על קבריהם ומבקשים לנשמתם טובה, ומטיבים להם באותו עולם, וגם כשמבקשים החיים מהמתים הם מתפללים עליהם וכו' (שם סי' ת"ן). בתלמוד מצינו בקור על קברי המתים ותפלות לנשמותיהם, כמו שאמרו על כלב שפירש מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להם אבותי בקשו עלי רחמים (סוטה

ל"ד), ואמרו למה יוצאין לבית הקברות כדי שיבקשו המתים עלינו רחמים (תענית ט"ז). אבל לא מצינו בגמרא הזכרה לבקש רחמים על המתים רק רמוזים ע"ז בספרי ובמדרש כנ"ל.

עיקר ההזכרה היה ב י ו ם ה כ פ ו ר י ם, ולכן לפי המהרי"ו נקרא יום הכפורים בלשון רבים כי „הוא כפרה לחיים ולמתים". ועוד סמך מדכתיב בפ' תצוה אחת בשנה יכפר וסמיך ליה „ונתנו איש פוכר נפשו לה'" וגו' כי החי יכול לבקש להקל דין המת, כדוד על אבשלום וכר"מ על אחר (אלישע בן אבויה), הלכך נותנין צדקה לכבודם, ואם הם צדיקים יהיו מליצים על צאצאיהם וקרוביהם (לבוש סי' תרכ"א). ופוסקין צדקה ברבים על המתים ועל החיים. אין פוסקין צדקה למתים בכל ארץ אשכנז רק היום (יוה"כ) לבדו סדור רש"י סי' רי"ד). וכן כתב תלמיד רש"י ומוסיף ומה שפוסקין צדקה ביו"כ על המתים, לפי שהוא יום כפרה וסליחה ומחילה להם, שכך שנינו בפסיקתא רבתי (פ"כ) שמא יאמר אדם כיון שמת אין לו תקנה בצדקה ת"ל כפר לעמך ישראל, מלמד שהמתים צריכין כפרה, ואח"כ יפסקו על החיים לפי שאין תענית בלא צדקה וכו' (מחזור ויטרי צד 392). בכלבו כותב: אנו נוהגין להזכיר את המתים ביו"כ משום דזכירת המתים משבר ומכניע את הלב, ונראה כי נהגו אח"כ להזכיר נשמות באחרון של פסח וב' דשבועות ושמיני עצרת ולהיות נודרין צדקה בעבורן מפני שקורין בהם כל הבכור וכתיב ביה איש כמתנת ידו (מנהגי ישורון סי' ס"ב). או מפני כי שלש רגלים הם כנגד אברהם יצחק ויעקב ומזכירין נשמות אבותינו הקדושים (קו הישר פ' פ"ו בשם מהר"י ז"ל; ועי' פניאל, סי' בעד המתים; שבלי הלקט סי' פ"א).

(טעם להמנהג) זכרון ההורים נעלה ורם הוא בעיני היהודי, ובפרט אחר הפרדם ממנו לשכון באור החיים; והוא מושג קדוש של התפעלות וגעגועי הנפש ומזכירו גם אחריתו, והחי יתן אל לבו ויתעורר לתשובה. ר' צדקיה הרופא בספרו שבלי הלקט סי פ"א יאמר „והוא שנהגו להזכיר נשמות והחיים נותנים בעד המתים לצדקה", והוא ע"ד שאמרו חז"ל ברא מזכה אבא (סנהדרין ק"ד). ורבנו בחיי בבאורו על התורה (עה"פ כפר לעמך ישראל) יאמר „ולמדנו מזה (מהספרי) אשר ההקדשות שנוהגים החיים להקדישם בעד המתים שיש בהן תועלת למתים וכש"כ שהבן מקדיש לאביו שהוא זכות לאביו וכו'. ור' מנשה בן ישראל יאמר „ואף שיש חולקים על מנהג זה כבר נתפשט המנהג וכו' ומנהג ישראל תורה (נשמת חיים). ונוהגין בק"ק פראנקפורט להזכיר בכל שבת חוץ מן השבתות שאלו היה חול לא היו אומרים בהן תחנון (נוהג כצאן יוסף הלכות שבת, לר' קאשמאן), וברוב קהלות אין מזכירים כ"א אחרון של פסח וב' דשבועות ושמיני עצרת מפני שקוראין בתורה כל הבכור שכתוב שם „איש כמתנת ידו" ופוסקים לצדקה וביוה"כ שהוא יום הדין ויהיה כפרה גם למתים. מה שיוצאים מבית התפלה אלו שיש להם אב ואם נראה משום לא תתגודדו

שאלו לא יאמרו יזכור עם הצבור, כמו שיוצאים בחוה"מ מניחי התפילין במקומות שהצבור אינם מניחים, ויש אומרים שהוא משום כבוד אב ואם. והמזכיר שקורא אביו בשמו שאסור מפני הכבוד, הוא רק בפניו (באר שבע סוף מס' הוריות), ומזכירים אחר ברכת יקום פורקן ולא לפניה, כי מקדימים כבוד החיים לכבוד המתים (סדור יעב"ץ).

(אל מלא רחמים) תפלה לנשמת המת, שאומרים בבית הקברות אחר צדוק הדין, או כשמבקרין את קבר המת. גם אומר הש"ץ או השמש בשביל יחיד הנודב צדקה בעד נשמת המת שהוא אביו ואמו או קרובו. אין אומרים אל מלא רחמים בביהכ"נ רק בימי שני וחמישי אחר קריאת התורה וקודם שמחזיר הש"ץ הס"ת להיכל, ואין אומרים אותו בימים שאין אומרים בהם תחנון, ולא בשבת ויו"ט חוץ מיו"ט שמזכירין נשמות. יש נוהגין לומר אמ"ר לזכרון המת פעם אחת בחדש בשנה הראשונה ובכל יום האשכבה ובהזכרת נשמות. החזן או השמש כשאומר אמ"ר נוטל הס"ת בימינו, משום שנודרין לצדקה, ונאמר צדק מלאה ימינך והתורה בימין שנאמר בימינו אש דת, ואוחז הס"ת שתהא עליו אימת התורה ויתפלל על המת בכוונה, אל מלא רחמים נקרא בפי הספרדים „רחמנא".

(אב הרחמים) הזכרה לנשמות הקדושים שנהרגו בימי הגזרות והפרעות, שאומרים בשבת קודם שמחזירים הס"ת להיכל, ואח"כ אומרים אשרי ומתפללים תפלת מוסף. אב הרחמים לא נמצא בסדור הרמב"ם ובאבודרהם ובכל סדורי הספרדים, וכנראה נתקן באשכנז בימים הרעים של גזרות ה"א תתנ"ו ותתק"ו. הנוסחא הראשונה היתה „וינקום בימינו לעינינו נקמת דם עבדיו השפוך", ונשמטו אח"כ שתי תיבות „בימינו לעינינו" אחרי הגזרות מפני דרכי השלום, וגם ע"י הצנזור. בראשונה היו אומרים א"ה בקהלות אשכנז בימי הספירה בשבת שלפני חג השבועות ובשבת שלפני תשעה באב. מהרי"ל מביא מנהג מדינות ריינוס שאין אומרים א"ה אלא בשבת דלפני שבועות כשמזכירין הקדושים מגזירות תתנ"ו, ובשבת חזון מזכירין ג"כ אותן הקדושים ואומרים א"ה (מנהגי מהרי"ל בין פסח לשבועות), אח"כ הנהיגו ברוב קהלות פולין לומר א"ה בכל שבת חוץ מימים שאין אומרים בהם צדקתך צדק ולא כשיש חתונה און ברית-מילה באותה קהלה, ולא כשמברכין החודש, משום שנאמר ביום טובה היה בטוב (הגהת מהרי"ל שם). חוץ משבת שמברכין ר"ח אייר בימי הספירה שמתו בהם תלמידי ר"ע, וחוץ משבת שמברכין בו ר"ח אב שנוהגין בו קצת אבלות בצנעה. באיזה קהלות אשכנז אין אומרים א"ה בשבתות של ארבע פרשיות קודם הפסח (מנהגי ישראל בכל ימי השנה). אך מנהגנו לומר א"ה בארבע פרשיות רק שאין מזכירין בהן נשמות יחידים (עי' מג"א או"ח סי' רפ"ד ס"ק ח'). ואומרים א"ה בכל שבת זולת בימים שא"א צדקתך צדק ולא כשמברכין ר"ח (חוץ מחדש אייר ואב) ולא כשיש חתן או מוהל וסנדק באותו ביהכ"נ.

י. מ. פירסטענבערג.

אַ פאָלק פון אבלים

מיר זענען געוואָרן אַ פאָלק פון אבלים.

פון איין עק וועלט ביז צו דעם אַנדערן טראָגט זיך אַ געשריי און געיאָמער פון געפּייניקטע, גערודפטע, געטריבענע און געמאַטערטע.

נישטאָ ממש קיין כוחות אַריבערצוטראָגן דעם צער! מיר האָבן אפילו נישט מער קיין קראַפט צו טרויערן, צו וויינען מיט די, וועלכע געפינען זיך בצרה ובשבי.

יעדער טאָג ברענגט נייע איובס בשורות פון עמק הבכא. יעדן טאָג ווערט אַן אַנדערער צווישן אונז אַן אָבל.

נישטאָ קיין משפּחה, וואָס זאָל היינט, ביודעים אָדער בלא יודעים, נישט זיין איינגעהילט אין אבלות.

ווער צווישן אונז קאָן עס היינט זאָגן מיט באַשטימטהייט, אַז זיינע קרובים, זיינע נאָענטע זענען נישט צווישן די הונדערטער טויזנטער מאַר-טירער, שנהרגו ונשחטו על קידוש השם?

פון דרום-פראַנקרייך איבער בעלגיע און האָלאַנד, אין ווייטן מערב-איירופּע, איבער דייטשלאַנד, עסטרייך, סלאָוואַקיע, בעהמען — אין צענ-טראַל-איירופּע, ביז דעם צענטער פון יהדות און פון גרויסע אידישע מאַ-סן — פּוילן, גאַליציע, ליטע, מערב-רוסלאַנד, אין מזרח-איירופּע, און די קהלות פון אונזערע ספרדישע ברידער אין יוגאָסלאַוויע, בולגאַריע, גריכענלאַנד, אין מזרח-דרום-איירופּע, — טראָגט זיך איין געשריי פון אַ גאַנץ פאָלק, פון אונזער מאַרטירער-פאָלק.

עס שפּאַרט אָן ביז אהער דער קול דממה דקה פון געקוילעטע, גע-שוחטענע, געפּייניגטע און פאַריתומטע ברידער און שוועסטער אונזערע.

און קיינמאָל נאָך אין אונזער לאַנגער גלות-געשיכטע זענען מיר נישט געווען אַזוי הילפלאָז און אַזוי ראַטלאָז.

עס גיסט זיך מענטשלעך בלוט און מיר קענען דאָס נישט אָפּשטעלן;

עס טראָגן זיך אהער צו אונז די רופן נאָך הילף און מיר זענען נישט בכח זיי צו ענטפערן.

מיר קענען אפילו די קרבנות נישט באַוויינען,
מיר ווייסן נישט ווי גרויס זייער צאָל איז
און מיר קענען נישט אַלע זייערע נעמען.

יעדער איד וואָס לעבט אויסער די גרענעצן פון דעם יאָמער-טאָל דאַרף זיך באַטראַכטן ווי אַן אבל, ווי אַ מענטש וועמענס נאָענטסטער איז געפאַלן אויף קידוש השם.

לאָמיר עס געדענקען פיר און צוואַנציק שעה אין מעת-לעת:
מיר זענען געוואָרן אַ פאָלק פון אבלים!

צבי יהודה דבינוביץ.

בדרכי רבי חנניה בן תרדיון
(לזכר תשעים ושלש הצעירות)

מצאוהו לרבי חנניה בן תרדיון, שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו הביאוהו וכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה.

אמרה לו בתו:
— אבא אראך בכך?
אמר לה:
— אלמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי: —
מי שמבקש עלבונה של תורה
הוא יבקש עלבוני.

אמרו לו תלמידיו:
— רבי, מה אתה רואה?
אמר להן:
גווילין נשרפים
ואותיות פורחות...

(ע"ז יח.)

אין אני מכיר שום תקופה בקורות עמנו, אשר יתאים לה המאמר המובא, המוסר את השיחה האחרונה, שבין האב ובתו ברגעי קדוש-השם, ואת המראה הקדוש שמסר הרב לתלמידיו — כמו שהוא מתאים לתקופה זו, שאנו נמצאים בה עכשיו.

על תקופה זו כבר רמזו לנו חז"ל כי היא תהיה הכי קשה, באמרם, שכל היסורים שירדו לעולם נתחלקו לשלשה:

אחד נטלו האבות וכל הדורות,
ואחד דורו של שמד,
ואחד דורו של מלך המשיח. (שוחר טוב על תהלים ט"ז).

אין גבולי זמן לסבל עמנו, הוא הולך ושופע וזורם מכל הדורות, מכל המקומות ומכל הדרכים, אבל כל דור ומידת סבלותו כל תקופה ומדת אכזריותה, שנשפכה עליה.

תיאור נאמן לסבל עמנו בדורנו הנתון במלתעות הנאצים, ימח שמם וזכרם, אפשר להביע רק בחמש המלים:

„כי עליך הורגנו כל היום".

ומתהום ים-התלמוד בוקע ועולה הד-קול הברייתא למגילת תענית:

„אבל בזמן הזה, שהם למודים בצרות,
אם היו כל הימים דיו,
וכל האגמים — קולמוסים,
וכל בני האדם — לבלרים, —
אינם מספיקים לכתוב את הצרות".

*

בצוק העתים הללו, כשרבוא רבבות מאחינו ואחיותנו נעקדים במחנה-הריכוז והשמד על מדורות-האש, והעיט-האויב מאבדם לאט, ביסורים נוראים ובעינויים אכזריים, לבל תצא נשמתם במיתה מהירה וקלה; ברגעים הללו עולה גם בזכרוננו המראה הנשגב שמסר לנו ר' חנניה בן תרדיון, כשהיה עקוד על גבי מדורות האוטו-דה-פה של תקופת השמד, ואת שלות-הבטחון בנצח ישראל שמסר הרב לתלמידיו במראה היסורים הללו באמרו:

גוילים נשרפים
ואותיות פורחות...

*

ולולא יראתי הייתי אומר: כשם שעל תקופת הגאולה הראשונה, תקופת יציאת מצרים, אמרו לנו חז"ל: ש„ראתה שפחה על הים

מה שלא ראה יחזקאל" (מכילתא בשלח) כך יאמר שבתקופת חורבן־הגולה, שאנו חיים בה: ראה אדם פשוט „פעולת ה' אשר שם שמות בארץ" יותר ממה שחזו לנו נביאינו על הורבננו.

*

ולמרות המצב הארור הזה, ולמרות האכזרויות הללו, מתפרצת מנפשותינו, המלאות מרירות וכעס ומלבותינו הרוויים מכאובים ויגון, תפלת־התקוה והבטחה, שיצאה מפיו של רבי חנניה בן תרדיון.

תפלה צרופה בכור האש של קידוש השם,
תפלת נבואה היונקת מהחזיונות שבאחרית הימים,
לא תפלה מקרית על ההון השדוד,
לא תפלה לנקמה על דם השפוך,
אלא תפלה חרישית על האדם העלוב:
מי שמבקש עלבון התורה
הוא יבקש עלבוני!

*

אין רבי חנניה משלים עם הגורל,
אין הוא מצדיק את הדין,
ואין הוא משקיט את רגשי בתו בתקוות ארעיות
ואין הוא מדוכא, ואין הוא נבוך
אלא הוא מקשר גורל האדם עם גורל התורה.

בעיני רוחו הבהירות הוא רואה מתוך השפופרת המסורתית של עמנו, שהשחתת המדות הן תוצאות **עלבון התורה**.

והפצוי היחידי ללב היחיד העלוב,
והגמול הרצוי על עלבון עם־אורה
יבוא ביחד עם,
עם התגמול לעלבון התורה,
ולכן נחם את בתו ואמר:
מי שמבקש עלבון התורה
הוא יבקש עלבוני —
שהוא עלבון האדם.

זה אלפי שנים שבכל יום ויום יוצאת בת קול מהר חורב ומכרזת:

אוי להם לבריות מעלבונה של תורה —
של תורה זו שצותה: „ובחרת בחיים",
של תורה זו שנאמר בה: „וחי בהם" — ולא שימות בה.
בני־אדם לא שמו לב להכרזה זו ולזאת האזהרה ועכשיו הגיע זמן התשלום:
עלבון האדם...
זהו החטא וענשו הכרוך בו.

ובשעה שנמצאים בני־אדם ואומות שלמות המביטים במנוחה על קין ההורג את אחיו בני־אדם ומסכימים בסימני שתיקה, לתורתו של קין־הרוצח, המצטדק באמלתא: „השומר אחי אנוכי" — כל זמן שיש בעולם יחס כזה — הריהו עלבון התורה, שניתנה בסיני, ואדם באדם יתעלל.

*

ובערבוביה זו של אכזריות נוראה מצד הרוצחים וההורגים, ותפילת־נבואה מאלה הנעקדים על גבי מזבח יהדותם, חובת השעה בשבילי היתה לצאת למערכות ישראל ולכנס זכרון הקדושים, שעמדו על משמרת התורה ומסרו נפשם על קדושת השם והמסורה ולהביאם במשכן החדש „ילקוט המועדים", כדי למלא חובתנו ולהזכיר את אנשי המופת, ביום חג השבועות בשעה שאנו נוהגים להזכיר נשמות הורינו אחינו ואחיותנו ולהקימם על נחלתם.

ובין אלה הקדושים מהימים ההם ומהזמן הזה שזכו לקדש שם שמים ושם ישראל בגופם ונפשם ושישארו סמלים מזהירים בזוהר־טהרתם וקדושתם, עלומי־השם וגדולי־המעש מופת לדורות עולם שאחריהם, ושדור לדור יספר שנתקיימה עליהם נבואתו של ישעיה:

כי הנה החושך יכסה ארץ
וערפל לאומים
ועליך יזרח ה'
וכבודו עליך יראה.

ישארו חקוקות בלב עם ישראל בכל תפוצותיו, לזכרון עולם „תשעים ושלש הצעירות" מורות ומחנכות בבתי הספר „בית יעקב" בפולין,

שמסרו נפשן על קדושת השם וטהרת בנות ישראל, כאשר נשבו על ידי הנאצים ימח שמם וזכרם, והובלו לבית-בושת צבאי.

את זכרון גבורתן ואת זוהר קדושתן אנו מוסרים ביראת-הרוממות ב„ילקוט המועדים" הזה בפרק המיוחד: על „משמר התורה והמסורה".

האגדה מספרת לנו: כשקדשו שם-שמים **שבעת** בני חנה, אמרה, האם לילדיה-אפרוחיה:

„לכו ובשרו לאברהם אבינו:
„אתה עקדת עקידה אחת,
„ואני — עקדתי **שבעה**."
אתה עמדת — בנסיון,
ואני — במעשה.

והיהדות המסורית בפולין אומרת לצעירותיה שנגדעו:

„לכנה ובשרנה לחנה:
„את ערכת **שבע** עקידות
„ואני — **תשעים ושלוש**".
את עמדת במעשה על ידי אחרים;
ואנו — בידינו אנו!

ועוד יכולה היהדות הפולנית להגיד לצעירותיה שמסרו נפשן על קידוש השם

לכנה ובשרנה לרבי חנניה בן תרדיון:
גם אנו מסרנו נפשנו במחזה קדוש,
שגוילים נשרפים ואותיות פורחות
גם אנו מסרנו נפשנו באמונה הקדושה:
מי שמבקש עלבון התורה
הוא יבקש עלבוננו — עלבון עמנו."

ובכל תפוצות ישראל תזכר גבורת **תשעים ושלש** הצעירות, מורות ומחנכות בבתי-הספר „בית יעקב" בלוית הללויה.

הללויה, על הזכות שזכה עם ישראל
שבנות טהורות כאלה יצאו מחלציו.

והדמויות הללו, בהירות-הרוח ועזות הבטחון, — תשעים ושלש הצעירות, מורות ומחנכות בבתי הספר „בית יעקב", שאך זה אחזו

בהגה החנוך המסורי להדריך את בנות ישראל בדרך ישראל, היו כולן בשורה והבטחה לבנין בתי אבות מקוריים בישראל.

תשעים ושלש הצעירות „בנות יעקב" הללו תשמשנה מופת לדורות הבאים. חייהן לא נפסקו ופרשת גבורתן לא נחתמה. בקדושת נפשן ובטוהר אמונתן נכנסו להיכל האגדה העממית, שבה צרורים בצרור החיים כל בני העליה.

דף חדש בתולדות גבורי האומה פתחו לנו תשעים ושלש הנפשות הזכות האלה.

ודור לדור יספר אגדת חייהן ומסירת-נפשן של תשעים ושלש הנשמות הטהורות האלה.

ברוך יהיה לנו זכרונן!

עוז-רוחן ישמש זכר וסמל אידיאלי שיפעם במאמצי החינוך של עמנו, ליצירת משפחה מקורית שבה תרחף רוח של מסורת אבותינו להלכה ולמעשה.

להלכה ולמעשה בחיי יום-יום; להלכה ולמעשה בימי זעם ותוכחה; להלכה ולמעשה בשעות של צער וכאב; להלכה ולמעשה ברגעי זעקה ומחאה; להלכה ולמעשה בימי עדוד ונחמה; להלכה ולמעשה בימי יצירה ותקומה; להלכה ולמעשה בגולה ובארץ, הלכה ומעשה המובילים ברגעי הכרעה בדרך המסורה הישראלית בדרך הגבורה של רבי חנניה בן תרדיון,

ובדרך —

תשעים ושלש בנות „בית יעקב", שקבלו בהכנת-חיים של קדושה, וקימו בתפארת שבגבורה ובחרו להוציא לפועל בביטוי מקורי בלי כוונות זרות וצורות שאולות מן החוץ את הקריאה הפנימית והנבואית ששימשה להן כאגירת-כח למערכה הנשגבה: „בית יעקב! לכו ונלכה באור ה'!"

*

נתעטפה כולנו באורן
נמשיך המסורה לאורן
נאיר עבודתנו הלאומית מאורן
עד
בוא גם תורנו
ללכת בדרכי רבי חנניה בן תרדיון.

צוואת תשעים ושלש הקדושות

„איני יודעת מתי מכתב זה יגיע לידכם, וגם אם כבודו עדיין זוכר אותי, פגשתי את כבודו על הכנסי' במרינבד. כשמכתב זה יגיע לידכם כבר לא אהי' בין החיים, עוד שעות אחדות והכל יהי' שייך להעבר. היו לנו כאן 4 חדרים, אנחנו כאן 93 בחורות מגיל 14-22, כולנו מורות ומחנכות ב„בית יעקב". ביום 27 יולי באו סוכני הגיסטפו, הוציאו אותנו מדירתנו והשליכו אותנו לחדר חושך, יש לנו רק מים לשתות. הבחורות הצעירות מפחדות מאוד. אבל אני מנחמן כי עוד מעט ונתראה ונהי' ביחד עם אמנו ש ר ה* אשר רגילה היתה לומר: „טוב לחיות בעד השי"ת, אבל טוב גם לתת נפשו בעדו יתברך".

תמול הוציאו אותנו מחדר החושך לבית נאה עם חדרים רחבים ומטות יפות, נצטוינו פעמים להתרחץ במים חמים ולקחו כל בגדינו, השאירו רק כתנות לבשרנו; והוגד לנו, שבלילה הבא יבואו אנשי־חיל לבקר אותנו; מיד נשבענו כל אחת לעצמה למות ביחד.

הגרמנים אינם יודעים כי המרחץ שנתנו לנו הי' הטבילה לפני מותנו. כולנו הכינונו סם.

כשהחיילים יבואו נשתה הסם. היום הננו כולנו יחד, אומרות וידוי כל היום. **א י ן א נ ו מ פ ח ד ו ת כ ל ו ם.**

יש לנו רק בקשה אחת:

א מ ר ו ק ד י ש א ח ר י 93 ב נ ו ת י ש ר א ל.

עוד מעט נהי' עם אמנו שרה.

ב"ה, ורשה, ראש חודש אלול תש"ב.

חיה פלדמן מקראקא."

„קול ישראל" ו„הפרדס" מביאים את המכתב המזעזע ששלחו 93 מחנכות „בית יעקב" בפולין שהחליטו לשים קץ לחייהן מלהטמא ע"י הנאצים.

המכתב שנכתב שעות אחדות לפני הטרגדיה, נשלח להרב דר. יצחק לוין דרך שווייץ לניו יארק:

*) הכוונה למרת שרה ע"ה שנירער מיסדת שיטת בתי הספר של "בית יעקב"

דער צוואה־בריוו פון די דריי און נײַנציק הייליק מאַרטירערינס

כ׳ווייס נישט ווען מיין דאָזיקער בריוו וועט צו אייך אָנקומען, און צי איר געדענקט מיך, מיר האָבן זיך געטראָפן אויף דער „כנסיה הגדולה“ אין מאַריענבאַד.

ווען אָבער דער בריוו וועט זיין אין אייערע הענט, וועל איך שוין נישט זיין צווישן די לעבעדיקע.

נאָך אַ פּאָר שעה, און אַלעס וועגן וואָס איך שרייב וועט שוין געהערן צו דער פאַרגאַנגענהייט.

מיר האָבן געהאַט 4 צימערן. מיר זענען אַ גרופּע פון 93 מיידלעך אין עלטער פון 22-14 יאָר, אַלע לערערינס און דערציערינס פון די „בית יעקב“־שולן.

דעם 27־טן יולי, זענען געקומען „געסטאַפּאָ“־פּאָליציי, און אונז אַרויסגענומען פון וואוינונג און איינגעשפּאַרט אין אַ פינצטערן צימער, וואו מיר באַקומען בלויז וואַסער צום טרינקען.

די ייִנגערע מיידלעך זענען זייער איבערגעשראָקן, אָבער איך מוטיק זיי, און דערקלער אַז אינגיכן וועלן מיר אַלע זיין צוזאַמען מיט אונזער מאַמע־שרה, וועלכע האָט אונז שטענדיק געלערנט: עס איז גוט צו לעבן מיט האַפנונג צו השם־יתברך, אָבער עס איז אויך גוט צו מוסר־נפש זיין פאַר זייטוועגן — געבענטשט זאָל ער זיין.

נעכטן האָט מען אונז פון פינצטערן צימער איבערגעפירט אין אַ שיינע שטוב מיט פיין דעקאָרירטע צימערן און באַקוועמע בעטן. מען האָט אונז געהייסן זיך אויסבאָדן אין וואַרעמע וואַסער און מען האָט ביי אונז צוגענומען אַלע קליידער, איבערלאָזנדיק בלויז אַ העמד פאַרן לייב.

מען האָט אונז געמאָלדן אַז דייטשע סאָלדאַטן וועלן די נאַכט אונז קומען באַזוכן; תיכף האָט יעדע איינע פון אונז געשוואָרן, צו שטאַרבן און ניט לאָזן זיך מטמא־זיין.

די גערמאַנער שטעלן זיך נישט פאָר אין זייער פאַנטאַזיע, אַז די דאָזיקע באָד איז די טהרה־טבילה פאַר אונזער טויט. מיר אַלע 93 האָבן ביי זיך אָנגעגרייט גיפט.

ווען די גערמאַנער וועלן צו אונז קומען וועלן מיר אויסטרינקען דעם סם.

היינט זאָגן מיר אַלע אַ גאַנצן טאָג וידוי; מיר זענען אַלע פּאַראַייניקט צו דערפילן די הייליקע שבועה; מיר האָבן גאָר קיין מורא ניט.

בלויז איין איינציקע בקשה האָבן מיר:

זאָגט קדיש נאָך דריי און נײַנציק אידישע טעכטער.

אין אַ ווײַלע אַרום וועלן מיר שוין זיין צוזאַמען מיט אונזער מאַמע־שרה.

חיה פעלדמאַן פון קראַקאָ.

ב״ה, וואַרשע, ראש חודש אלול תש״ב.

הרב הגאון משה בלויא.

כי עליך הורגנו

לפני שני אלפים שנה.

במתניתא תנא: ד' מאות ילדות נשבו לקלון. כשידעו למה הן מתבקשות דרשו: „אני ד' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים": מבשן אשיב, מבין שני אריות אשיב, אשיב ממצולות ים, אלה הטובעים בים.

מיד נטלו עצה ביניהן וקפצו כלן לתוך הים.

ועליהן אמר קרא:

„כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה".

אחרי שני אלפים שנה.

תלגרמא סט"א (ר"ת: ס'וכנות ט'לגרפית א'ידית):

תשעים ושלש צעירות יהודיות בורשא מבנות 22-14 התאבדו עפ"י הסכם משותף ביניהן, כשהנאצים חטפו אותן והביאון לבית בושת צבאי כל הצעירות הללו, שמתו על קידוש השם היו מורות ומחנכות בבתי ספר החרדים ב„בית יעקב" בפולין.

אותה העובדא, אותו התאור, בלי הבדל:

אז, טיטוס. היום, היטלר.

אז סתם בנות ישראל. היום מורות ומחנכות „בית יעקב".

כי עליך הורגנו כל היום!

*

שני אלפים שנה לא עממו את שלהבת אש־קדש של בנות ישראל; לא האפילו על קדושתן, לא החלישו את מדת מסירת הנפש על צניעותן, על טהרתן.

אותן בנות ישראל שלפני אלפים שנה,
אותן בנות ישראל של עכשיו,
הן בקדושתן,
הן הן בטהרתן,
אותה הגבורה
ואותה מסירת הנפש,
אותו האומץ
ואותה הגאוה הלאומית הרוחנית.

א ז:

לא טיטוס הרג את ד' מאות הילדות. הוא רק שלח אותן לקלון, לבתי בושת עבור הצבא שלו. הוא לא שלח יד בגופן, לא רצה לקפח את חייהם.

הוא רק רצה לטמא את נשמותיהן, לחלל את כבודן. אבל, הן שלחו יד בנפשן, הן קפחו בידיהן את חייהן הרעננים, הצעירים, הן קפצו כלן מתוך נטילת עצה ביניהן לבין עצמן, מתוך המלכה עם קונן, לתוך הים.

ובמצולות ים החזירו את נשמותיהן, כשהן טהורות, כשהן זכות, כשהן קדושות, למי שנתנן.

כבוד בת ישראל לא חולל. כבוד ישראל לא חולל.

היום:

לא היטלר רצח את שלש ותשעים הצעירות. הנאצים רק חטפו אותן מבית הוריהן הקדושים, על מנת להביאן לבית בושת צבאי. הנאצים לא שלחו יד בגופן, הם לא רצו לקפח את חייהן. הם רק רצו לטמא את נשמותיהן, לחלל את כבודן.

אבל.

הן שלחו יד בנפשן, ידיהן הרכות קפחו את חייהן הרעננים והצעירים.

לא ידוע לנו, אם נמצא ים בסביבתן וקפצו לתוכו, או שהסכימו ביניהן ש„עבודת קודש" זו, הקרבת הקרבנות הללו, תוצא לפועל על ידי כל צעירה בחברתה, על ידי שחיטת צואר של צעירה בידי רעותה. איננו יודעים באיזה צורה הוצא לפועל „הסכם משותף" זה,

אבל כאן כן היום:

כלן קדשו את השם,
כלן קודש,
אף אחת לא נכשלה,
אף אחת לא נחשלה,
אף אחת לא הססה.

כלן קדשו את השם במותן על כבוד בת ישראל, על כבוד ד'.

כי על כן מורות ומחנכות „בית יעקב" הן, כי על כן בנות ישראל הן.

הן אינן צאצאי הגבורות הקדושות, ד' מאות הילדות של אז; אלה לא השאירו עוללות. אלה עלו כליל לד'. אבל הן נכדות אחיותיהן של אלה, הן צאצאי בנות ישראל מאז, שההשגחה השאירה אותן אז לפליטה, להעמיד דורות, להעמיד קדושות בדורות הבאים, להעמיד 93 צעירות בדור אחרון זה.

•

תבוא אומה ולשון בעולם ותצביע על מאות ילדות כאלה לפני אלפים שנה,

או תבוא אומה ולשון בעולם ותצביע על קבוצת צעירות כזו שבימינו אלה.

תבוא אומה ולשון בעולם ותכריז על עצמה ששני הדורות לא כרסמו

בה, ושככחה הרוחני לפני אלפים שנה כן כחה עתה, כיום הזה.

•

לפני אלפים שנה והיום:

אותה הגבורה,

אותה הקדושה,

אותה הגאוה הרוחנית.

על ישראל גאותו, על בנות ישראל גאותנו, על בנות ישראל גאותו.

בנות מקדשות השם בעבר,

בנות מקדשות השם בהוה,

ובנות אשר תקדשנה את השם בעתיד.

והקב"ה אומר: אני ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים, מבין שני אריות אשיב,

אלה הנטבעות ונרצחות על קדושת השם.

כי עליך הורגנו כל היום!

האבל הגדול בבתי החנוך „בית יעקב"

הידיעה המחרידה מורשא על 93 מורות ומחנכות „בית יעקב" בפולין שקפחו את חייהן על שנשלחו לבית-בושת, דיכאה והחרידה את הצבור העברי וביחוד גדול האבל והדיכאון בבתי החנוך של „בית יעקב" בכל ערי ארץ ישראל. המורות והמחנכות נשאו הרצאות בהרבה בתי חנוך הקראו לפני התלמידות את המאמר של הרב בלויא „כי עליך הורגנו". החניכות והמורות התיפחו בבכי, ומשך כל השבוע שורר בבתי החנוך אבל ודיכאון.

עסקני „בית יעקב" החליטו להציב מזכרת נצח לזכרון הקדושות והטהורות, ה' ינקום דמן.

ויחד עם הנהלת „קרן התורה" פנו בחוזר אל כל בתי החנוך „בית יעקב" לקבוע את יום כ"ו אדר, יום הזכרון של מרת שרה שנירר ע"ה (מיסדת שיטת ובתי החנוך „בית יעקב" בפולין) ליום הזכרה לנשמות אחיותינו הקדושות 93 מורות ומחנכות „בית יעקב" בפולין שמסרו את נפשן על קדושת השם. כ"כ לסדר אספות הורים ואספות כלליות פומביות ביום הזה.

נר תמיד

מכתב הצוואה של 93 הבנות, בנות ישראל מפולין, שבחרו במות מבחיי קלון, מחרידנו בפשטות סיפורו ובהעדר כל סימן של נטילת גדולה על הקרבן הקדוש, שהועלה לשם טהרת הגוף והנפש. אין הבנות מבקשות שום דבר מלבד אמירת קדיש אחרי נשמותיהן. המות לא הטיל עליהן שום פחד, ולאחר שהודיעו להן, כי חיילים גרמנים יבואו לבקר אצלן, הן נשבעו כולן למות על ידי שתיית רעל. היו ביניהן ילדות בגיל של 14, ואף הן קבלו את ההחלטה הגורלית להסתלק מן העולם יחד עם אחיותיהן המבוגרות ולבלי להיטמא.

ראויות בנות ישראל אלה לא רק לאמירת קדיש אחריהן, אלא גם להדלקת נר־תמיד לזכרן בכל בתי כנסיות ומדרשות.

ראויות הבנות האלה להרשם בקדושה ובטהרה בפרק מיוחד בספר היוחסין ובתולדות המרטירולוגיה שלנו.

ראויות הן, שכל בית ישראל יתאבל עליהן, לא רק המשפחות האבלות.

וכשקראתי לראשונה את הידיעה על גורלן של 93 הבנות, נזכרתי ב„בת ישראל" של ביאליק ובתמונה הבת הזאת, מעשה ידי הצייר יוסף בודקא, שנקבע בספר השירים של ביאליק. קח נא, קורא, את הספר הזה ופתח בו וראה את התמונה. נשבעתי כי לא תזוז ממנה שעה ארוכה. מפני שבעיניה מציצות כל תשעים ושלש הבנות הישראליות, על אורן הצנוע וזהרן המאיר את כל המעמקים. זהו אותו „ניצוץ האור של בת ישראל", אשר לא עומם בסערות התקופה, ואף „פנימה כל שהיא לא תמצא בה לאור שבעה שמשות"...

וי, וי לנו על האי שופרא. וי, וי לנו על 93 בנות ישראל.

אך

יתגדלו ויתקדשו שמותיהן בכל הדורות. („הארץ" — אדר תש"ג).

שד"ל.

פזמון

אהיה! אהיה!	קום כאריה:
עד אָן תהיה	אל מסתתר?
עד אָן תכלים	כל המולים,
ולקול דלים	לא תעתר?
החלכאים	הנדכאים
הנה נלאים	מרוב כתר.

חיים נחמן, ז"ל, ביאליק.

בַּת יִשְׂרָאֵל

אִם־יֵשׁ מִשְׁבֶּצֶת רֵיקָה בְּנִזְרֵךְ —
בִּידֵי אֶבֶן הַמִּלּוּאִים;
וְאִם מָלֵא הוּא — כִּי־עַתָּה אוֹסִיף עוֹד
נֹפֶךְ מִשֶּׁלִּי עָלֵיהוּ.

יֵשׁ אֶבֶן טוֹבָה עִמִּי — אַהֲבָה שְׁמָהּ,
קוּם וּזְכֵה בָהּ, לְךָ אֶתְּנֶנָּה;
שִׂימֶנָּה נָא בְּרֹאשׁ כָּל־אַבְנֵי חֵן
וּבְנִזְרְךָ תְּהִי הָרֹאשָׁה.

גַּם־הַכּוֹכָבִים לְךָ אָז יִרְמְזוּ
רְמָזִים חֲדָשִׁים בַּל־יְדַעְתָּם,
וּנְהִימָה חֲדָשָׁה אָז תִּשְׁמַע לְךָ
בַּהֲמוֹן מִזְמוֹרֵי לִבְּךָ.

הֵן זֹהַר חָדָשׁ — הַאֲמִינָה־לִּי —
תַּאֲצִיל גַּם עַל־חַבְרוֹתֶיהָ;
וּגְוָנִים רַבִּים, גְּוָנִים חֲדָשִׁים אָז
תּוֹסִיף לְךָ עַל אוֹר חַיֶּיךָ.

וְדַע, נִשְׁבַּעְתִּי לְךָ בְּכוֹכְבֵי אֵל,
כִּי אֶבֶן שְׁלֵמָה הִיא וּטְהוֹרָה,
אַף פְּגִימָה אַחַת, פְּגִימָה כָּל־שֶׁהִיא
לֹא תִמְצָא בָהּ לְאוֹר שִׁבְעָה שְׁמָשׁוֹת.

לִי הָיְתָה אֵם — וְזִכְרוֹנָהּ מָגֵן לִי,
הִיא הוֹרַתְנִי לִכְבֹּשׁ לִבִּי,
וְאוֹצְרוֹת חֶמְדָּה וּמַרְגָּלִיּוֹת
לָשֵׂאת דּוּמָם בְּמַעֲמַקָּיו.



„בת ישראל" יוסף בודקא.

וּבְלֵילֵי שַׁבָּת, אַךְ יִתְקַדֵּשׁ לֵיל,
תַּדְלִיק אִמִּי שִׁבְעָה נֵרוֹת —
וּלְעוֹלְמֵי־עַד אֶת־נַפְשִׁי הִשְׁקְתָה
אוֹר צָנוּעַ, זֹהַר קָדוֹשׁ.

וּכְמוֹ שֶׁהוּא אֶת־לִבִּי קַבֶּל־נָא,
בְּלִי־כְחַל, בְּלִי־שְׂרַק וּבְלִי לֶהָבוֹת;
רַק בְּרָכָה אַחַת קְטַנָּה יָבִיא לָךְ:
נִיצוֹץ אוֹר שֶׁל בַּת־יִשְׂרָאֵל.

מלכה לי.

אַזוי האָבן אידישע קדושות — די רוצחים באַגעגנט

(געווידמעט דעם הייליקן אנדענק פון די 93 בנות „בית יעקב")

.. מען האָט אידישע טעכטער אין באָד געטריבן, ווי שאָף,
יעדער דערלאַנגט אַ טויט-וויים העמד,
זאָלן זיי גרייטן די לייבער צום שלאָף
פון פראַנט קומט אַ פריש רעגימענט.

האָבן זיך די מיידלעך געוואַשן אין באָד;
אָראָפּגעוואַשן דעם בלאָטיקן קויט,
אָבער יעדע האָט הייליק געטראָגן אַ סוד
צו שטאַרבן פון זעלביקן טויט...

נאָר לענגער זאָל נעמען דאָס וואַשן —
אפשר וועט קומען אַ נס —
דורך נעפּל פון טויטן-מיראַזשן
זעט זיך יעדע א מת...

זאָלן זיי קומען ריין און געהייליקט,
זאָלן זיי קומען פאַר גאָט,
זייערע אידישע לייבער ניט ווערן פאַרשוויייניקט
פון דייטשע קערלען צום שפּאָט...

אַזוי האָבן הייליקע בתולות
די לייבער געוואַשן אין פּיין,
געבעטן אין אייגענע תפילות,
אפשר וועט גאָט זיך מרחם זיין.

*

איך קום צו דיר לויטער, ווי די זון אין דער פרי,
פון דער נידער כ'הויב אויף מיינע אויגן צו דיר.
איך זע דיין שיין, גאָט, מודה אני.

איך האָב ניט קיין פליגל ווי דער פויגל אין פלי,
איך טראָג דיין געשאַנק: מיין מיידלשע ציר,
היט מיך פון שאַנד, מודה אני.

גאָט, איך האָב מורא, מיר ציטערן די קני,
שטאַרק מיר אין פאַלן, שטיי לעבן מיר.
איך דאַנק דיר, גאָט, מודה אני...

צו דיר בעט מיין טרער אין איר הייליקן גלי,
קום מיר אַנטקעגן, עפן דיין טיר.
לאָז מיך אַריין, מודה אני.

דאָס לעצטע מאָל זאָג איך מודה אני.
ווי פייער אין מיין לייב — דיין וואָרט איך שפיר
צו זיין פאַרן טויט אויפגעלייזט אין דיר: מודה אני.

*

אין אויוון עס פייפן די פלאַמען,
די מיידלעך אין אַנגסטן פאַרשוויצט.
זיי שעפעלאַך געטוליעט צוזאַמען,
פאַר וועלפישן רויב אומבאַשיצט...

זיי שטייען אין די ווייסע העמדער,
זיי זענען איצט אַלע שוין גרייט;
זיי הערן די קולות פון שענדער,
זיי גייען אַנטקעגן דעם טויט...

עס האָבן זיך אויגן מיט אויגן געזעגנט,
צו שטאַרבן אין הייליקן סוד.
אַזוי האָבן קדושות די רוצחים באַגעגנט
מיט דורותדיקן גלויבן אין — אחד.

די דייטשע הענקער שטייען באַשפיגן,
מען האָט זיי הייליק אָפּגענאַרט.
אין ווייסע העמדער די קדושות ליגן,
די גופים אין אַנגסטן פאַרשטאַרט...

...היט זיך, הענקער,
די הייליקע טעכטער באַרירן!
טעכטער פון אידישן שטאַם,
אין גסיסה די גופים זיי פרירן, —
די ליפן בלוי פון יסורים
זיי האָבן געשלונגען דעם סם...

אויף קדוש־השם זענען מיידלאַך געשטאָרבן.
פון זייער הייליקן גייסט, קלאָרט דער באַגין.
אָ, היטלער, וועסט צאָלן פאַר יעטוועדן קרבן —
ס'איז גע'חתמ'ט פאַר דיר, דער „רוע גזר הדין".

א. אַלמי.

שמע ישראל

די מיטן־נאַכט האָט פּלוצים אויפגעריסן מיט געשריי,
געשריי, וואָס טראָגט אין זיך יאָרהונדערטער מיט ווי — —
און פענצטער האָבן אויפגעפּראַלט זיך צו דער נאַכט,
קעפּ האָבן פון אַ טיפן שלאָף ערוואַכט,
געזוכט דאָס קול אין פינצטערן אַרום,
וואָס איז געלעגן איינגעוויגט און שטום —
נאָר אין דער שטילקייט האָט זיך נאָך געהערט
ווי ס'ציטערט דאָס געשריי און וויגט די ערד — — —
ש־מ־ע י־ש־ר־א־ל!

שמע־ישראל — ס'אייביקע געשריי,
וואָס רויטער איז פון בלוט און ווייסער פון דעם שניי;
גרינער פון דעם בוים און שוואַרצער פון דעם טויט,
טיפער פון דעם הונגער, שאַרפער פון דער נויט;
קעלטער פון דעם חלף, הייסער פון דעם בליץ —
געוויין, געזאַנג און ציין־געקריץ.
דאָס קול פון מדבר און פון שייטער־פלאַם,
דאָס קול פון פאָלק, וואָס איז אי לייב, אים לאַם,
אַ האַר און קנעכט, אַ שטאָלצער און פאַרשפּאָט.
צען טויזנט מאָל געטויט — און אייביק דאָך, ווי גאָט.

יהושע לנדוי.

תִּשְׁעִים וְשָׁלֹשׁ

בְּוַרְשָׁה הָעִיר, דְּמָמַת בֵּית-קְבָרוֹת יָשֵׁן.
אֵי-פֹּה קוֹל יְרִיּוֹת, אֵי-פֹּה מִתַּמֵּר עָשָׁן.

בְּוַרְשָׁה הָעִיר, שׁוֹפֵךְ יָרֵחַ עָצוּב אוֹרוֹ הַחִוֵּר.
כּוֹכָבִים בּוֹלְשִׁים בָּאֲפֵלָה: אֵי פֹּה יְהוּדִי עֵר?

יָשֵׁן הַגֵּיטוֹ הַיְּהוּדִי, אַךְ בְּבֵית-בּוֹשֶׁת נַאֲצִי — רֹן.
שָׁם עֵרוֹת תִּשְׁעִים וְשָׁלֹשׁ בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל, שְׁבוּיוֹת-קָלוֹן.

מְכַרְסֵם אֵין-אוֹנִים הַצַּעַר, הַכְּאֵב, הַטַּהֲרָה הָאוֹבֶדֶת —
וְלֵב בְּלֵב נִפְגָּשׁ, וְנֶפֶשׁ אֶל נֶפֶשׁ רוֹעֶדֶת:

„אֶפְשָׁר לִלְעוֹג יָשָׁר אֶל פְּנֵי מָוֶת נִמְהָר,
אֲבָל אִי-אֶפְשָׁר לִחְיוֹת תָּמִיד, תָּמִיד, בְּפֶצַע מָר — —"

בָּאֹפֶל — עֵינַיִם נַאֲצִיוֹת, שְׁטוּפוֹת-תַּאֲוָה, מְחַיְּכוֹת.
וְתִשְׁעִים וְשָׁלֹשׁ בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל, בּוֹכוֹת.

וּבִבְכִי זוֹעֵק הַדָּם, וּבִבְכִי קוֹדֵחַ הַזַּעַם.
יְהִי שְׁמוֹ מְבוֹרָךְ! נָמוּתָה בְּיָדֵינוּ הַפַּעַם! — —

וּבְוַרְשָׁה הָעִיר, יָרֵחַ חִוֵּר עוֹמֵד דּוֹם.
צוֹפִים הַכּוֹכָבִים בְּרֶטֶט: זֶה נוֹרָא, זֶה אָיוֹם — —

וְתִשְׁעִים וְשָׁלֹשׁ בָּנוֹת צְנוּעוֹת, מְחַנְּכוֹת וּמוֹרוֹת,
שׁוֹכְבוֹת לְלֹא נוֹעַ, טְבוּחוֹת — וּטְהוֹרוֹת.

א. ש. יורים

„93 הייליקסטע“

נקמת דם ילד קטן,
עוד לא ברא השטן.
ח. נ. ביאַליק

ערגעץ אין אַ פאַרוואָרפן ווינקל פון אַן אָוונט־צייטונג, אויף דער סאַמע לעצטער זייט פון דער אָפּטיילונג פון קוריאָזיטעטן פון דער גאָרער וועלט „לאַ ראָסאַ דע לאָס וויענטאָס“, איז דערשינען, אַריינגעפּרעסט, צווישן צוויי אַנדערע סענסאַציעס, אַ קליינע, לגמרי ניט אָנזעעוודיקע נאָטיץ, וואָס האָט צוערשט געצויגן מיין אויפמערקזאַמקייט מיט איר מאָדנעם טיטל: „מוטשאַטשאַס פּאָלאַקאַס“*). אָבער ווען כ'האָב מיך באַקענט מיט דעם אינהאַלט, האָט עס מיך אַזוי דערשיטערט, ווי עס האָט ביז איצט ניט באַוויזן קיין שום געשעעניש, ניט פון דער וועלטלעכער, ניט פון דער אידישער געשיכטע, אַזוי, אַז איך קאָן מיך דערפון עד היום ניט באַפרייען און וועל מיך דערפון קיינמאָל ניט באַפרייען, ניט אין חלום און ניט אין וואָר, — און וויל עס אויך ניט. עס איז געווים דאָס טראַגישסטע און דאָס העראָאישסטע קאַפּיטל פון דער מלחמה, און ניט נאָר פון דער — און געווים דאָס טראַגישסט־העראָאיסטישע קאַפּיטל אין דער געווים איבערגענוג טראַגישער און העראָאישער געשיכטע פון דער אידישער מאַרטיראָלאָגיע פון אַלע צייטן און אַלע לענדער. עס האָט מיך נאָר איין זאַך געוואונדערט: פאַרוואָס איז די דאָזיקע נאָטיץ ניט דערשינען אויף דער ערשטער זייט מיט קדוש־לבנה אותיות, אַ סך גרעסערע איידער עס פלעגן דערשיינען די ידיעות וועגן דער העראָאישער פאַרטיידיקונג פון סטאַלינגראַד און די נצחונות פון גענעראַל מאָנטגאָמערי...

* * *

אַזוי ווי אין אַרגענטינע איז „פּאָלאַקאַ“ אידענטיש מיט „איד“, — איז מיר דאָס ערשט קלאָר געוואָרן פון אַ וואָרט אין צווייטן זאַץ „בית יעקב“, האָב איך זאָפאָרט פאַרשטאַנען, אַז דאָ האַנדלט זיך וועגן די באַרימטע מיידלשע שולעס געגרינדעט פון דעם פרויענבונד „בנות יעקב“,

*) „פּוילישע מיידלאַך“.

װעלכער באַלאַנגט צו דעם פֿרומסטן צװײַג פֿון פּױלישן אידנטום — „אגודת ישראל".

דער פּראָגראַם פֿון די שולעס איז געװען צו דערציען די יונגע אידישע טעכטער צו זײַן פֿרומע אידישע מאַמעס און אָפּהיטן אַלע טראַדיציעס פֿון אַן אידישער משפחה, די דינים און מנהגים, — און דער עיקר צו שאַפֿן אַן אַטמאָספֿער פֿון פֿרײדיקער אידישקײט: אַ װאַרעמע שעפֿערישע רעליגיעזע סביבה, גאָר ניט אידישעס זאָל זײ ניט פֿרעמד זײַן: אהבת תורה און חיבת ציון; געלערנט העברעאיש, גערעדט אידיש; באַגײַסטערונג פֿאַר אונזערע גײַסטיקע אוצרות און דרך ארץ פֿאַר יעדע נוצלעכע מלאכה. אַ באמת־מענטשלעכע און עכט־אידישע דערציאונג. כּדי זײ זאָלן פּעאיק זײַן צו דער ראָלע פֿון אַ שׂרה בת־טובים, פֿון אַ גליקעל פֿאַן האַמלען, — און װען די היסטאָרישע שעה װעט עס פֿאָדערן: װידער־אױפֿלעבן אין אונזער תקופה די העראָיקאַ פֿון אַ "חנה מיט אירע זיבן זין".

דאַסמאָל זײַנען עס געװען „93 בנות בית יעקב"...

* * *

װער עס האָט זוכה געװען צו זען צומינדעסט אײן מאָל אין זײַן לעבן אָט די דאָזיקע פֿרומע אידישע טעכטער פֿון די חסידישע משפּחות אין פּױלן, דער װײסט ניט פֿון שײנקײט בכלל, פֿון דער אמתער שײנקײט, װאָס איז אידענטיש מיט רײנקײט. װער עס האָט נאָר אײן בליק געװאָרפֿן אין די טרױעריק־מעלאַנכאָלישע אױגן פֿון פֿרומע אידישע מײדלעך האָט אין זײ געקאָנט אַרױסלײענען אונזער גאַנצע מאַרטירער געשיכטע פֿון דורות ביז טױט דערשראָקענע אידישע מאַמעס, פֿאַרגװאַלטיקטע אידישע פֿרױען און פֿאַרשװעכטע אידישע מײדלעך בשעת אַלע װילדשטורעמען אין דער מענטשלעך־אוממענטשלעכער געשיכטע: פֿון בבל ביז רױם, פֿון תימן ביז מאַראָקאָ, פֿון טאָגאַ ביז דניעפּער, פֿון טולטשין — ביז טאָקע דער טראַגעדיע פֿון „93 בנות בית יעקב", 93 בלוטיונגע שולמײדלעך, אידישע פֿרומע טעכטער װעלכע זײַנען געװען אַ מין אױסדערװײלטער קאָנקורס־מוזעאום פֿון טױזנטער, אױב ניט צענערטױזנטער שיר השירים שולמיתן אַלס מײדלעך, און מאַמע־רחלס אַלס װײַבלעך. „דאָס אײביק װײַבלעכע" איז באַשײדן־פֿאַרשעמט געװען באַהאַלטן אין די פֿאַלדן פֿון אידיש־פֿרום־מײדלשן אומשולד־בלוט; אונטער אוראַלט־גערדיכטע קױלנשװאַרצע, װי די מיט נאַכט, צי רױט־בלאָנדע, װי דער פֿלאַמיקער מאָרגנרױט, צעפּ האָט זיך געשפּרײט אַ פֿאַנטאַסטישע בעקלין־לאַנדשאַפֿט אַ פֿאַרחלומטער עלפֿאַנטבײן־װײַסער שטערן און פֿאַרבענקטע כּשרע אױגעלעך האָבן געפֿינקלט מיט אור־סודות, טיפֿערע װי די טיפֿענישן פֿון ים; און אין האַרצן פֿון יעדער אײנער האָט זיך געשלומערט אַ בת־מלכּה װאָס װאַרט אױף אַ בן־מלך, אױף איר זיװוג מן השמים, — אַ תנ"ך'שע

שולמית: „דאָס אידיש אייביק ווייבלעכע". אונטער זילבערנע שטערנטיכלעך האָט געלויכטן אַ קוואַל־קלאָרער שטערן מיט דעם געטלעכן פייער פון פּרייטיק צו נאַכטיקע בענטש־ליכט, — און עס האָבן געשטראַלט אויגן פון אינערלעכער שיינקייט פון שטילע „גאָט פון אברהם'דיקע" שבת־פאַרנאַכטן, אַנגעטריפט ווי אַ מילגרוים מיט מאַמעשי־זאָרג פאַר קינדער און קינדס־קינדער, וואָס האָבן אויסגעשפּראָצט פון זייער פרומען שויס; אין יעדער איינער האָט געוואַכט אַ מאַמע רחל: „דאָס אייביק מוטערלעכע", וואָס איר האָבן מיר צו פאַרדאַנקען דעם שענסטן אוצר פון אונזער לעבנס־וויטאַליטעט, די גינגאַלדענע קייט פון דורות, קיינמאָל ניט איבערגעריסן, דער עיקר דעם קיום פון פאָלק: „טהרת המשפחה".

* *
*

דורך שטעכיקע דראָטן פון דעם גרויסן קאָנצענטראַציע־לאַגער, וואָס רופט זיך נאָך „אייראָפּאַ" און איז שוין לאַנג „היטלעראָפּאַ", האָט זיך דורכגעריסן אַ „ס. אָ. ס."־געשריי, ריכטיקער אַ שטילע טרער־תּפילה, אַ קול דממה דקה, און האָט געפונען דעם וועג איבער דער ניו־יאָרק „טיימס" צו דער בוענאָס איירעסער „קריטיקאַ": אַ קליין בריוועלע פון אַ יונג אידישע מיידעלע, פון איינער פון די „93" פרומע אידישע טעכטער פון דער „בית יעקב" שולע, — און זיין אינהאַלט רעדט פאַר זיך אַליין:

„נעכטן האָט מען אונז געהייסן זיך אויסבאָדן מיט הייס וואַסער און מען האָט אונז געזאָגט, אַז דייטשע סאָלדאַטן וועלן די נאַכט אונז קומען באַזוכן. נעכטן האָט מען אונז אוועקגעשיקט אין אַ הויז מיט זייער שיין־דעקאָרירטע צימערן און ריינע בעטן. די דייטשן האָבן זיך ניט פאַרגעשטעלט אין זייער פאַנטאַזיע, אַז אונזער לעצטע באָד איז געווען די טהרה פאַר אונזער שטאַרבן. היינט האָט מען ביי אונז צוגענומען אַלע קליידער, איבערלאָזנדיק נאָר דאָס סאַמע עלעמענטאַרסטע. מיר אַלע 93 האָבן ביי זיך אָנגעגרייט גיפט. ווען די סאָלדאַטן וועלן קומען, וועלן מיר עס אויסטרינקען. היינט זיינען מיר אַלע פאַראייניקט און מיר אַלע זיינען גרייט אויסצופירן דעם באַשלוס אָן דער קלענסטער מורא.

אונזער איינציקע בקשה:
זאָגט נאָך אונז קדיש"...

* *
*

זיי האָבן זייער צוזאָג געהאַלטן... און 93 הייליקע אידישע טעכטער האָבן אָפּגעהיט די ריינקייט פון 93 הייליקע מיידלשע גופים און הייליקע אידישע נשמות. הייליק און ריין איז געווען זייער יונג לעבן, הייליק און ריין זייער יונג־טויט: אַ קידוש השם און קרבן עולה גם יחד. אַ העראָאישער נס, וואָס איז געווים העראָישער ווי די כלומרשט העראָאישסטע קאַפּיטלעך־

אין דער מענטשלעכער געשיכטע: ווי די 300 ספּאַרטאַנער ביי טערמאָפּילע, די „33 אַריענטאַלעס", די פּאַריזער קאָמונאַרן, ווי מאַדריד־דונקערקע־סטאַלינגראַד. און אַ אומשולד־ריינקייטס־עקדה, וואָס שטייגט איבער די לוקרעציאַס פון דער אַנטיקער וועלט, און די מאַדאָנאַס און הייליקע פון דער קריסטלעכער ציוויליזאַציע. ווען וועלט וואָלט געווען וועלט, און מענטשהייט נאָך מענטשהייט, וואָלט זי באַדאַרפט זיצן צוזאַמען מיט אונז, אידיש פאָלק, 93 שבעה'ם און באַוויינען די פאַרשניטענע 93 יונגע לעבנס.

און ווען וועלט וואָלט געווען וועלט, און מענטשהייט מענטשהייט, וואָלט מען אין אַלע שולן און להבדיל קלויסטערס, אין אַלע פּאַרלאַמענטן און סאָלדאַטן־לאַגערס באַדאַרפט פאָרלייענען דעם לעצט־בריוו פון די „93", אַלס די נייע מגילה פון ריינקייט און שיינקייט און הייליקייט, און אַלס אַ פּאַנאָפּאַרא־מאַניפעסט פון העכסטן העראָיזם.

* *

*

די חברות פון דעם פרויענבונד פון „אגודת ישראל" אין תל אביב האָבן כ"ו אדר 1943 אָנגעצונדן 93 ליכטלעך, וועלכע זאָלן שטענדיק ברענען אַלס „נרות תמיד" לזכרון פון די 93 הייליקע מיידלשע נשמות... און 93 "בעקאַס" זיינען באַשטימט געוואָרן אין אַ פרומער דערציאונגס־אַנשטאַלט פאַר אידישע טעכטער אין תל אביב לכבוד די „93 בנות בית יעקב", וואָס זיינען געשטאָרבן דעם טויט פון גבורים און קדושים אין ווייטען וואַרשע. און דער שטאָט־ראַט פון פתח־תקוה האָט באַשלאָסן אַ נאָמען צו געבן אַ נייע גאַס „רחוב 93" לזכרון עולם... דאָס גאַנצע ארץ ישראל וועט זיי ניט פאַרגעסן... עס וועלן געפלאַנצט ווערן וועלדער און רויזנגערטנער צו פאַראייביקן דעם זכרון פון 93 אַזוי יונג פאַרשניטענע לעבנסביימעלעך. און קינדער וועלן אויסנווייניק זיך אויסלערנען דעם לעצט־בריוו פון די 93 אַלס די העראָישסטע פּאָעמע פון דער אידישער געשיכטע... מאַלערס וועלן מוזן אויסגעפינען 93 רעגנבויגן קאָלירן, מוזיקער 93 ביז־איצט אומבאַקאַנטע טענער און די דיכטער אויסדיכטן נייע 93 ווערטער, כדי עס זאָלן פאַרבלייבן לעבן אייביק אין זכרון פון פאָלק די 93 יונג־מיידלשע נשמות... נשמות יתירות...

* *

*

ווען דאָס דייטשע פאָלק וואָלט נאָר די איינציקע שאַנד־און־מאָרד־טאַט באַגאַנגען, צווינגען צו שאַנד און דערפאַר אין טויט אַריינגעטריבן די „93" איידלסטע און אומשולדיקסטע, — האָט עס זיך אַליין געשענדעט און זיך אַליין פאַרמשפּט צו אייביקער קללה און וועט זיך קיינמאָל ניט ריינוואַשן פון דעם גרעסטן פאַרברעכן אין דער געשיכטע, וואָס

שטעלט זיי אוועק ניט נאָר מחוץ דער מענטשהייט, נאָר מחוץ דער חיה'־שאַפט...

פאַר אונז אָבער איז אפשר די טראַגעדיע פון די 93 אידישע טעכ־טער נאָר אַ טראָפּן אין דעם מבול פון בלוט און טרערן, אין דעם ים הגדול פון פּיין און יסורים און דערנידעריקונג... אָבער עס איז אַן „אויסטערלי־שער" טראָפּן, וואָס שפּיגלט אָפּ אַזוי אַבסאָלוט און בשלימות דעם תהום פון אונזער מאַרטיראָלאָגיע און די העכסטע הימלען פון לויטערונג און געהויבנקייט... אין דעם ביישפּיללאָזן אַקט פון קדושה און גבורה געפינען מיר אַ תיקון און נחמה: אַ פאָלק, וואָס פאַרמאָגט אַזעלכע טעכטער, וואָס היטן אַזוי אָפּ זייער כבוד און זיין כבוד, זייער מיידלשע צניעות און די ריינקייט פון זייער פאָלק, אַזאַ פאָלק איז אומבאַזיגבאַר... איז נצח ישראל...

* *

און מיין אינערלעכסטע תפילה צום בורא עולם: אַז אין די הייליקע הימלען זאָל מען צוגרייטן דעם שענסטן קרישטאָל־פּאַלאַץ פאַר די נשמות פון מיינע 93 יונג־פאַרשניטענע שוועסטערלעך, פאַר די „93 בנות בית יעקב" וועלכע האָבן דאָ אויף דער ערד ניט באַוויזן אויסצולעבן זייע־רע יאָרן, און וועלכע דער בורא עולם, וואָס האָט זיי באַשאַפן צו לעבן, איז שולדיק אַ סך, גאָר אַ סך פריידיקע יאָרן...

און אין מיין תפילה־בלחש בעט איך אַז אייביק לעבן ניט פאַר מיר און פאַר די מייניקע, נאָר פאַר זיי, — די 93 בנות בית יעקב, ווייל נאָר אַזעלכע ריינע און שיינע און הייליקע נשמות זיינען ווערט אַז אייביק לעבן אין גליק און פריידן, אין ריינקייט און שיינקייט — אמן...

מען האָט געפרעגט דעם ליובאַוויטשער רבין:

פאַר וואָס איז די גאַנצע תוכחה און רישעות אויסגעגאָסן געוואָרן גראָדע אויפן פּויליש־ליטווישן אידנטום, וועלכער איז דאָך געווען דער פרומסטער צווייג פון אידנטום אין תורה און עבודה?

— אַזוי איז דער דרך העולם — האָט דער רבי געענטפערט — אַ „ פּ אַ ט ש " דערלאַנגט מען אין פּנים אריין.

*

ז כ ר נ ו א ת ה ד ג ה — אַ מאָדנע זאַך מיט אונזערע אידן. די פיש מיט ציבעלעס פון גלות מצרים דאָס געדענקען זיי; דאָס בלייבט זיי אין זיכרון; דאַקעגן, די שמיץ, קלעפּ, בזיונות און חרפּות, וואָס זיי האָבן באַקומען אין מצרים — דאָס, ליידער, פאַרגעסן זיי שנעל.

(„כפלים לתושיה").

יעקב גלאַטשטיין.

מיליאָנען טויטע

...דו נעם אַ פּנקס און פאַרשרייב
דאָס לעגענדאַרישע אומגליק.
שטילערהייט פאַרשרייב מיט שטילע רייד:
אַזוי האָט מענטש געטאָן צו מענטש קילערהייט,
דאָס האָט אונז געבראַכט דאָס יאָר תש"ג,
ווען ז יי ע ר מערדערלעכער ט אָ ג,
איז געוואָרן א ו נ ז ע ר נ אַ כ ט פון אַלע נאַכטן.

און געדענק — מיר האָבן נישט קיין ווערטער
פאַר דעם אומגליק.
ווי קענסטו געפינען רייד
פאַר דער טרייסט?
פאַר אונז די אַלט-געזעסענע אין צרות,
פאַר אונז די איינגעוויגטע אין צער.
פאַרצייכן טרוקן, שפּאָרעוודיק, טרויעריק —
פּה נטמן, געשטאָרבן.
אָבער פאַרהייליק יעדן באַזונדערן קרבן,
און פאַרטרייסט נישט דעם קאָפּ,
אַז לעבן וועט דאָס פאָלק.
ניין, אייביק וועט אונזער לעבעדיק פאָלק
זיין טויט מיט מיליאָנען טויטן.
פאַרשאָלטן, אויב מיר וועלן זייער טרויער צעשמעלצן
אין דעם דויער פון אויפגעלויכטענער פרייד.

פאַרשענד און דערצערן נישט דעם אנדענק
פון דעם מינדסטן פלוני.
אויסגעשטרענט וועט אייביק זיין אונזער ליכטיקער הימל,
מיט קרוינען פון טויט.
אוודאי וועלן מיר אקערן און זייען,
פלאַנצן און בויען,
אוודאי וועלן מיר ציילן טעג און יאָרן,
פאַרשאָלטן, אויב מיר וועלן ווען פאַרלירן פון זכרון,
יעדן איינציקן קדוש.

פאַרצייכן — נישט זיי זיינען געשטאָרבן פאַר אונז,
נאָר פאַרמשפּט זיינען מיר צו לעבן פאַר זיי,
אַז ס'זאָל פליסן זייער טויט אין אונזערע אָדערן,
כדי מיר זאָלן די וועלט פאַרשווידערן.

חורבן פוילן

...אַ וועלט פאַרלוירן,
אַ וועג פאַרהוילן,
עס טאַנצט פאַר אונז בלויז אַ וואָרט,
אַרומגעהילט מיט פלאַמען און מאָרד
אַ סיגנאַל, אַן אַקאָרד:
פ ו י ל ן . . .

(א. צייטלין).

(כאן אנו מביאים את התפילות המיוחדות, שנאמרו בבתי כנסיות בכל תפוצות הגולה ובארץ ישראל, בימי הזעם והאבל).

נוסח תפלת אל מלא רחמים

(שנאמרה בבתי הכנסיות בניו-יארק ובארצות הברית וקנדה)

(א) **אל** מלא רחמים שוכן במרומים, אין כמוך באלמים. שומע לשועת עגומים. המציא מנוחה נכונה על כנפי השכינה: (ב) במעלות קדושים וטהורים, כזוהר הרקיע מזהירים, את נשמת הגבורים דורשי קלים וחמורים, מנהיגי עדת ישרים, נשחטים כאלים וכפרים, באו זרים ארורים כרוב אורב במסתרים, נחלתנו נהפכה לזרים, השביענו לענה ומרורים: (ג) גאוני עולם חסידי ארץ, גודרי גדר ועומדים בפרץ, געו על כליון וחרץ, נמוגו כל יושבי ארץ: (ד) דווה לבנו על עטרת ראשנו, לשמוע אוזן דאבה נפשנו, כי הפלא ד' את מכותנו, והכה שבע על חטאתנו: (ה) הוגי תורת ד' לילות וימים, דורשי רשומות בחורים וחכמים, הושלכו לארץ למטעי כרמים, נהפכו לדם נהרות ואגמים: (ו) ווי העמודים ובעשה חדודים הרביצו והעמידו תלמידים, ביד בוגדים ושודדים, המה היו השריפת אש יקודים: (ז) זהירים וזריזים במצות אל, נשאו ידם ולבם לאל, הוי אריאל אריאל: (ח) חמודים ורנונים לעילא ולתתא, בדרי מעלה ובדרי מטא, גזרו ראשם בחרב להוטה, ראה ד' חרפתנו והביטה: (ט) טפסרי טוהר קדושי עליון, צעקו חוצה מר יבכיון, איכה היו לחרפה ולבזיון, שוד ושבר וכליון: (י) יון וקדר הסכימו יחד, לעקור ביצתן באימה ובפחד, ד' אחד ושמו אחד, תפול עליהם אימתה ופחד: (כ) כל מחמדי עין, קדמו בכל כלי זיין שמו לנגדם כאין, ובלעום כהרף עין: (ל) לא האמינו יושבי העיר, כי יבא עליהם אויב וצר, דלו עיניהם וצעקו מר, ותיטב לד' משור פר: (מ) מסרו נפשם וגויתם, מתפרפרים הידים בחיק אמותם, כלו הייהם ורבו אנחותם, נקום ד' נקמתך ונקמתם: (נ) נקום ד' נקמה, ד' איש מלחמה, הטל ביניהם מהומה, והיו לביזה ולשמה: (ס) ספרי תורה קרעו בחמתם, שרפוהו ודרסוהו בהליכתם, למה יאמרו איה יראתם, אין אלהים כל מזימותם: (ע) עורה למה תישן, אומה בלא כתב ולשון פשטו יד בבבת-אישון, תבהלם ותרדפם כנחל קישון: (פ) פתאום נקנסה מיתה חמורה על ארזי הלבנון אדירי התורה, גם לא היה להם קבורה, אריאל צעקו מרה: (צ) צהלי ורוני הרוגי הקהלות, כי נפשם צרורה בעילוי העילות, לריח נחוח זבחים ועולות: (ק) קומה ד' ויפוצו אויביך, כי הורגנו כל היום עליך, מלטה נפשם מרשע חרבך, נקום נקמת דם עבדיך: (ר) ראה ד' והביטה, כי ירדנו מטה מטה, ע"י אומה שפלה ותתה, והיו למשיסה ולמחיתה: (ש) שמים הושלכו לארץ שאיה, הרכה והענוגה נכאה וצמאה, איכה ירדפו אחד

מאה. כפר לעמך פשע וחטאה: (ת) תורה תורה הגרי שק, והתפלשי בעפרים אשר נשפך דמם כמים הנגרים, קנא לתורתך אשר שרפוהו זרים, העל אלה תתאפק יוצר הרים. לכן בעל הרחמים יסתירם בסתר כנפיו לעולמים, ויצרור בצרור החיים את נשמתם, ד׳ הוא נחלתם, וינוחו בשלום על משכבותם, ונאמר אמן:

תפלה זו נתקנה לכ׳ סיון על גזירת ת״ח ות״ט ונזבר שם הגאון ר׳ יחיאל מנעברוב, ז״ל, הי״ד.

נוסח תפלת „אל מלא רחמים"

שנאמרה בכל בתי הכנסת בתפלת מנחה בארץ ישראל

אל מלא רחמים דיין אלמנות ואבי יתומים אל נא תחשה ותתאפק לדם ישראל שנשפך כמים, תן מנוחה נכונה על כנפי השכינה במעלות קדושים וטהורים כזוהר הרקיע מזהירים את נשמותיהם של הרבה מאות אלפי ישראל אנשים, נשים וילדות, שנהרגו, ושנשחטו, ושנחנקו ושנקברו חיים במדינות:

פולין, ליטא, לטביה, רומניה, רוסיה הכבושה, גרמניה, אוסטריה, ציכוסלובקיה, יוגסלביה יון, הולנד, בלגיה, נורוויגיה, צרפת ושאר הארצות הכבושות.

כולם קדושים וטהורים ובהם גאונים, וצדיקים, ארזי הלבנון ואדירי התורה ב ג ן ע ד ן תהא מנוחתם, לכן בעל הרחמים יצרור בצרור החיים את נשמתם ה׳ הוא נחלתם ויזכר לנו עקדתם ויעמוד לנו ולכל ישראל זכותם, ארץ אל תכסי דמם ואל יהי מקום לזעקתם, בזכותם נדחי ישראל ישובו לאחוזתם והקדושים לזכרון תמיד נגד ה׳ יבואו שלום וינוחו על משכבותם ונאמר אמן.

נוסח תפלת האל מלא רחמים

שנאמרה בבתי הכנסיות בארגנטינה ובמדינות אמריקה הדרומית. שנסדרה — על פי בקשת „הועד המרכזי לעזרת נגועי המלחמה” בארגנטינה, — על ידי הרב הגאון ר׳ זאב צבי הכהן ד״ר קליין מלפנים חבר בית הדין בקהל „עדת ישורון” בברלין ועכשיו רב בקהילת „אחדות ישראל” בבואינוס אירים.

יִזְכּוֹר לְהַזְכָּרַת נִשְׁמוֹת הַקְּדוֹשִׁים וְהַטְּהוֹרִים שֶׁל מֵאוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל בְּגָלוּת אֵירוֹפָּה הַנַּאצִית אֲשֶׁר מוּבָלִים כַּצֹּאן לַטֶּבַח. טַף וְעוֹלָלִים הַנִּשְׁחָטִים לְעֵינֵי הוֹרֵיהֶם זְקֵנִים וִישִׁישִׁים הַנִּטְבָּחִים לְעֵינֵי בְּנֵיהֶם

אֵל מָלֵא רַחֲמִים שׁוֹכֵן בַּמְּרוֹמִים שְׁמַע נָא קוֹלֵנוּ קוֹל נְהִי וְנִהְיָה עַל שֶׁבֶר אֲשֶׁר הָיָה. בִּמְדִינוֹת אֵירוֹפָּה אֲשֶׁר קָמוּ שׁוֹדְדִים וּבָזְזוּ בַּז בִּזּוּיָה, קָרְעוּ בַּחֲמָתָם מָנָה יָפָה וּמְנוּיָה, תּוֹרָתְךָ הָרְחָבָה הֲדוּרָה וּנְוֹיָה. וְהָרְסוּ וְשָׂרְפוּ בָּתֵּי כְּנֵסִיּוֹת וּמִדְרָשׁוֹת, וּבָתֵּי אֲלָפִים וּרְבָבוֹת שׁוֹמֵמִים וַחֲרֵבִים. וּמִנְהֲגֵי הַקְּהִלּוֹת נֶאֶסְרוּ וְהַקְּהִלּוֹת הַקְּדוֹשׁוֹת חֲרֵבוֹת וּבְנֵיהֶן הָלְכוּ בַּגּוֹלָה. תָּעוּ בְּתֹהוּ וּבְלֵיל יְשִׁימוֹן בְּמִדְבָּרִיּוֹת וּבִיעָרוֹת, בָּאֲגַמִּים וּבַבִּצּוֹת, בַּיַּמִּים וּבַנְּהָרוֹת. בְּסוּפָה וּבְשִׁטָּפוֹן בְּקֶרַח וּבְשָׁרָב. מְזֵי רָעָב לְחוּמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְזוֹרֵעַ חֲלָלִים קְדוֹשִׁים, וּמְפַזֵּר קְבָרִים אֲהוּבִים, בְּלִי תַּכְרִיכִים לַמֵּתִים, וּבְלִי מַצֵּבוֹת לַקְּבָרִים. וּבְלִי דְּמָעוֹת לַהוֹלְכִים. חַלְלֵי תַּחֲלוּאִים, חַיּוֹת טוֹרְפוֹת לִסְטִים, וְצַיְּדֵי מוֹשְׁלִים לִבִּי לִבִּי עַל חַלְלֵיהֶם. מֵעַי מֵעַי עַל חַלְלֵיהֶם יֵרֶא הַשֵּׁם וְיִשְׁפּוֹט מֵאוֹיֵב אֲשֶׁר הָיָה כְּדֹב אוֹרֵב, טוֹרֵף וְרוֹמֵס, חוֹמֵס וְדוֹרֵס. וְהוֹרֵג אֲלָפִים וּרְבָבוֹת, זְקֵנִים וּצְעָרִים, בַּחוּרִים וּבְתוּלוֹת יוֹנֵק עִם אִישׁ שֵׂיבוֹת, וְיִנְקוֹם לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דְּמֵי עֲבָדָיו אֲשֶׁר צוֹעֲקִים מִן הָאֲדָמָה. אֶרֶץ אַל תְּכַסִּי דָּמָם וְהַטֵּה אָזְנְךָ הַשֵּׁם לְקוֹל זַעֲקָתָם, וְהַקְּדוֹשִׁים וְהַטְּהוֹרִים יִזְכּוּ לִרְאוֹת בְּנוֹעַם הַשֵּׁם וְלִשְׂבּוֹעַ מִטּוּבוֹ בְּגַן עֵדֶן תְּהֵא מְנוּחָתָם וְלִפְנֵי כִּסֵּא הַכָּבוֹד יַמְלִיצוּ טוֹב בְּעַד אֲחֵיהֶם הַנְּתוּנִים בְּצָרָה וּבַשִּׁבְיָה בֵּין בַּיָּם וּבֵין בַּיַּבָּשָׁה שֶׁיַּחִישׁ וִימַהֵר יְשׁוּעוֹת. וִינַחֵם גְּוִיּוֹת עֲלוּבוֹת, וְיָנוּחוּ בְּשָׁלוֹם עַל מִשְׁכָּבָם. עַד יָבֹא מוֹרֵה צֶדֶק וְיוֹרֵנוּ טוֹבוֹת וּנְכוֹחוֹת, וְיוֹצִיאֵנוּ מֵאֲפֵלָה לְאוֹרָה וּמִמְּצוּקוֹת לִרְוָחוֹת.

כֵּן יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת אָמֵן סֶלָה.

בבתי הכנסיות באפריקה התפללו התפלה הבאה, המובאה **בספר** „עבודת הקודש" להחיד"א ז"ל:

יהי רצון מלפניך ד' א' וא' אבותינו אביר יעקב קדוש ישראל **שבזכות** קריאת המזמורים תתמלא רחמים על כל עמך בית ישראל ובפרט על **אחינו** המדוכאים והנענים בכל המדינות דיוראפ ובכל העולם! ותשמרם **מיד** אויביהם הקמים עליהם, ותצילם מחרב ומרעב ומשבי וביזה! מכל **פחד ומכל** צער, והמינים והזדים תכניע ותשפיל.

אנא מלך רחום וחנון, פדה את בני יעקב מחימה והפר תפר **עצת כל** הקמים עלינו ויהיו נגד פניך צרותינו וראה בענינו וריבה ריבנו, **וידעו** כלם כי אתה קדוש ישראל ומושיעם. זכור נא בניך עניים ואביונים **מצפים** לישועתך כל הימים. אבינו מלכנו, יכבשו רחמיך על מדותיך, **חי וקים** עשה לנו נסים ונפלאות בזכות תורתנו הקדושה לשמור את כל עמך **ישראל,** ובפרט לארצנו בארצות המלחמה, ובשם קדשך תשגבם ותושיעם **ויעמדו** מליצי יושר להכנים תפלותיהם לפניך למען רחמיך המרובים, כמו **שנאמר,** כי א' רחום ד' אלקיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית **אבותיך** אשר נשבע להם! ותגאלנו מהרה למען שמך במהרה בימינו אמן.

אב הרחמים

אב הרחמים, שוכן מרומים, ברחמיו העצומים, הוא יפקוד ברחמים החסידים והישרים והתמימים, קהלות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם. הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו. מנשרים קלו ומאריות גברו, לעשות רצון קונם וחפץ צורם. יזכרם אלהינו לטובה, עם שאר צדיקי עולם, וינקום נקמת דם עבדיו השפוך, ככתוב בתורת משה איש האלהים: הרנינו גוים עמו, כי דם עבדיו יקום, ונקם ישיב לצריו, וכיפר אדמתו עמו. ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר: ונקיתי דמם לא נקיתי. וה' שוכן בציון. ובכתבי הקודש נאמר: למה יאמרו הגוים: איה אלהיהם? יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך. ואומר: כי דורש דמים אותם זכר. לא שכח צעקת ענוים. ואומר. ידין בגוים מלא גויות, מחץ ראש על ארץ רבה. מנחל בדרך ישתה, על כן ירים ראש.

ד. איינהאָרן.

אב הרחמים

דער פאָטער פון רחמים,
וואָס רוט אין די הימלען,
דערמאָנען זאָל ער
מיט זיין גרויס רחמנות:
די פרומע און גערעכטע,
די הייליקע קהלות,
וואָס האָבן דעם נפש
מוסר געווען
אויף קידוש השם;
יענע געליבטע און יענע געטרייע,
וואָס האָבן אין לעבן און טויט ניט געשיידט זיך,
פון לייבן נאָך שטאַרקער, ווי אָדלער פרייע
געגאַנגען אין פלאַם פאַרן אייגענעם גלויבן.

צו וואָס זאָלן זאָגן,
די גוים מיט חוזק,
געלעכטער און שפּאָט,
וואו איז אייער שופט?
וואו איז אייער גאָט?

דער ריכטער פון אומשולדיק בלוט ער גדיינקט זיי,
ער האָט ניט פאַרגעסן דעם ווײ פון געדריקטע.
ער משפּט די פעלקער סטעפּעס פול טויטע
צעשמעטערט קעפּ אויף א שלאַכטפעלד א ברייטן.

דער דאַרשטיקער, אָבער, נאָך משפּט און רעכט,
וואָס וואַנלט אין מדבר, געפאַנגען ביי קנעכט,
און האָט ניט פאַרלאָרן א רגע זיין גלויבן,
— וועט טרינקען פון טייך און דעם קאָפּ זיינס דערהויבן.

הרב הגאון יצחק רובינשטיין.

אם בדם חתומה...

א"ל אליהו למשה: נגזרה גזירת כליה על בניך. א"ל אם בטיט חתומה תפילתי נשמעת, אם בדם חתומה — מאי דהוה הוה.

המחשבה הנוראה, המובעת במאמר האגדה הזה, נקרה ביום התענית והתפילה במוחותיהם של רבבות מישראל שנתאספו לבתי־כנסיות לשפוך את שיחם ותחינתם לפני אבינו שבשמים שיציל את חיי בניו מידו של אותו רשע ונושאי כלי משחיתו. אם גזירתו „בטיט חתומה", ביסורים ועלבון ושעבוד במושבי־ההסגר, תפילתנו נשמעת, כי בטוחים אנחנו שבקרוב תשבר זרוע רשע וישראל יצא יחד עם העולם כולו משעבוד לגאולה ומאפלה לאור גדול, אולם אם „בדם חתומה", במידה שאותו רשע כבר הספיק להפיק את זממו והמית במיתות משונות את קרבנותיו — אין תקנה ואין תקוה להציל את הקדושים האלה בתפילתנו. אם הספק האיום הזה היה מנקר במוחו ולבו של משה, בציור האגדה, בימי המן, על אחת כמה וכמה שהוא קורע את לבותינו בכל עת שמחשבתנו ודאגתנו מופנות לגורל אחינו שהשארנום לאנחה בגיא־התופת בידי המן של דורנו.

חלק גדול מהעולם הישן שבאירופה פשט צורת אדם ולבש צורת חיה רעה. תקותנו היחידה לחידוש ימי העולם כקדם קשורה בעולם שיקיים את עיקרי ההתקדמות, החופש והשויון המיוסדים על עקרי הצדק של תורתנו, על הציווי „וקראתם דרור בארץ לכל יושביה", במובן דרשת רבותינו: „בזמן שהדרור נוהג ב א ר ץ נוהג „בחוץ־לארץ". הנאציזם והפאשיזם, שהחריבו את עיקרוני טובי האנושות והפכו את אירופה לבית עבדים ולבית מטבחים לכל העמים, וביחוד לישראל, יכחדו מן העולם וממשלת זדון תעבור מן הארץ, „כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה עומדים לפני, כן יעמוד זרעכם ושמכם".

הרב הגאון יוסף צבי הרץ.

עורי, עורי והתעוררי!

(מדברי הרב הגאון ביום האבל והזעם בלונדון)

...הצווי החברתי „לא תעמוד על דם רעך", העולם לא קיימו במשך תקופה ארוכה, לא משום שנאלם ממנו גורל היהודים, אלא מתוך אדישות.

...פולין נעשה בית מטבחיים עצום לכל יהודי אירופה — שוין־רוח ואלם זה עודדו את הקופים הדורסים מברלין. כל איש ואשה, שאך הד רוח אמונה ודת מפעם בלבם, שבור כיום, עד דכא למקרא־מעשה, הזוועה והטבח אשר לא ייאמנו כי יסופרו.

תורת משה רואה פושע בכל אדם העומד מנגד, כשאיש טובע בנהר או כשחיה טורפת תוקפתו

מה צריכה להיות דעתנו ותגובתנו היום, כשאומה שלמה נדרסת ונטרפת בפי נמרים

— מה הם מעשי־הכפרה, שהאומות המאוחדות נכונות לעשות, כדי לתקן את המעוות, מחלקן ואחריותן, שנתנו למצפון העולם להתהרדר ולהתנוונן עד כדי כך, שפשעי הזוועה נעשו אפשריים.

וכי יפתחו האומות את שערי ארצותיהן? הישפיעו על הארצות הנייטרליות לפתוח שערים? כיהודים, כאנגלים וכבני־אדם בצלם־אלהים, הננו מתביישים להודות ולהגיד, שאין אנו בטוחים בתשובת „הן" לשאלו־תינו אלה! מהרידה ומדהימה היא האדישות מצד העתונות הבריטית בחלקה ומצד חוגים ממשלתיים, ביחוד אחרי המחאות מפי האפיפור, הארכיהגמון מקונסבור, מפי קרדינלים, חשמנים וארכיהגמונים.

ממצרי־שאול הננו קוראים ומשוועים: ה ת ע ו ר ר ו !

אנו פונים אל אנגליה היקרה שלנו, שהיתה מאות בשנים מצפונה של אירופה, אשר עמדה בראש מפעלים אנושיים כה רבים וקוראים אליה מתוך חבלי־מות:

אנגליה עורי, עורי והתעוררי!

ירושלים אחותך הבכירה

קוראת ומתחננת לך!

תפילות לימי הספירה

המועצה הכללית של בתי־הכנסיות בארצות־הברית של אמריקה הכריזה על ששה שבועות הספירה, כימי זכרון ואבל על קדושי אירופה, ותקנה לשם כך שתי תפילות מיוחדות אלה:

לאמרה בכל אספה יהודית במשך ימי הספירה, ואחריה רגע של שתיקת־אבל:

„אלי אלי, למה עזבתני?
למה יי תעמוד מרחוק, תעלם לעתות בצרה?
אלהי, אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי.
יי אלהי ישראל שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך.
חוסה ה׳ עלינו ברחמיך ואל תתננו בידי אכזרים.
קומה אלהים ריבה ריבך כי עליך הורגנו כל היום
נחשבנו כצאן טבחה.
כי הנה אויביך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש. אמרו:
לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד.
כרחם אב על בנים כן תרחם יי עלינו.
אלהי! נעצר כאבנו בתוכנו ונאלם דומיה.
בתפילת חשאי נקדש נא את זכר המומתים שנדמו לנצח.
תשמע דממה דקה זו מסוף העולם ועד סופו.
תזעזע את נשמות בני האדם ותגיע עד כסא כבודך".

לאמרה אחר ברכת המזון במשך ימי הספירה:

„ברכנוך אלהינו שאכלנו ושבענו מטובך.
אבל איככה ינעם מזון לחיכנו בעוד אשר אחינו בני ישראל,
חללי חרב ורעב, מושלכים בראש חוצות?
אנא יי, ברא בתוכנו לב חדש אשר ידאב בכאב אחינו שרידי מות,
לב אשר לא ינוח ולא ישקוט עדי נושיט להם עזר בצרה.
אב הרחמים, תנה בלבנו רוח חמלה וחסד,
לפרוס מלחמנו לאומללים הגוועים ברעב וביגון,
והצלנו את שארית הפליטה, וחיתה נפשם בגללנו.
השקיפה ממעון קדשך על צאן מרעיתך, חננם והושיעם
למען שמך, והסר מהם מכת מגפה וגזירות קשות,
כי עיניהם לך צפויות".

יהושע לנדוי

שְׁמָעוֹנִי, עַמִּים!

שְׁמָעוּנִי עַמִּים,
אֲנִי לֹא אֶתְדַּפֵּק עוֹד עַל מַצְפּוּנְכֶם כָּזָב,
לֹא אֲנַסֶּה עוֹד בְּדִמְעוֹתַי לְרַכֵּךְ סֶלַע לִבְּכֶם.
וְלֹא אֶפְרוֹשׂ עוֹד לִפְנֵיכֶם אֶת מְגִילַּת הַדָּמִים:
רְאוּ חַלְלֵי הָרַבִּים, רְאוּ דְמֵי אֲשֶׁר מִמֶּנִּי זָב;
לֹא אֲחַזֵּר עוֹד כְּעָנִי עַל פִּתְחֵיכֶם,
וְאֶת יָדִי הַגְּרוּמָה לֹא אוֹשִׁיט: הָבוּ הַצָּלָה, הָבוּ מִפְלָט—
לֹא! מְאַסְתִּיכֶם, גְּעַלְתִּיכֶם עַמִּים.
מָאַסְתִּי מִסְפְּדֵיכֶם, הַפִּזּוּל הַצָּבוּעַ שֶׁלְּעֵינֵיכֶם,
כְּאִילּוּ יְדִידַי הֱיִיתֶם, כְּאִילּוּ מֵעוֹלָם לֹא הֶעֱלִיתוּנִי עַל מוֹקַדְכֶם
כֹּה גָלוּי לְפָנַי הַפַּעַם זְדוֹן לִבְּכֶם וְזִיּוּפוֹ,
וְכַמָּה תִּתְקַלְּסוּ בִי, וְכַמָּה תַּבִּיטוּ עָלַי בְּלַעַג וּשְׁאָט,
עַד כִּי אֶתְמַהּ, אֵיךְ נִבְעַרְתִּי לְהַאֲמִין עַד כֹּה,
כִּי יֶדְכֶם זוּ אֲשֶׁר לָפְתָה גְרוֹנִי כָּל הַיָּמִים,
וּבְאַמְבַּטֵי-דְמֵי טָבְלָה אֶת צָרַעְתָּהּ הַגְּדוֹלָה,
עַתָּה תְּהִי לִי לְמִסְעָד, עַתָּה תְּהִי לִי לִגְאֻלָּה?
לֹא! לֹא חָפַצְתִּי כִּי תְעַנּוּנִי, וְגַם אֶת עֶזְרַתְכֶם אֲתַעֵב.
טוֹב לִי כִּי אִתִּי יִשָּׁאֵר עָנְיִי, עָמוֹק עָמוֹק בַּלֵּב.
אֶתְפַּתֵּל לְבַדִּי בְּמַכְאוֹבַי, אֶשָּׂא סִבְלִי בָדָד,
וְאַתֶּם אַל תִּקְרְבוּ לִי, וְאַתֶּם אַל תִּתְּנוּ לִי יָד.

שְׁמְעוּנִי עַמִּים,

אֲנִי בְּחַג בִּתְפִלַּת «יִזְכֹּר», אַזְכִּיר אֶת קְדוֹשֵׁי מִלְיוֹנִים,
אֲשֶׁר הָיוּ לִבְרוֹת בְּמַלְתְּעוֹת חַיַּת-טֶרֶף,
בָּהּ הִתְגַּלֵּם כָּל שִׂנְאַת הָעוֹלָם, כָּל זָדוֹן כָּל רוֹעַ לְאֻמִּים,
וְאַתֶּם עֲמַדְתֶּם מִנֶּגֶד, וְלֹא קְרָאתֶם לַמַּשְׁחִית: הֶרֶף,
וְאַתֶּם נַסְתֶּם וּבִמְאוּרוֹתֵיכֶם נַחְבֵּאתֶם כִּשְׁפַנִּים.
וְאֶת לִבְּכֶם הִקְשַׁחְתֶּם, וְאָזְנְכֶם אֲטַמְתֶּם מִשְּׁמוֹעַ זַעֲקָתָם;
אַזְכִּיר אֶת אֲשֶׁר עָבַר עָלַי מִיּוֹם הֱיוֹתִי לְעָם,
מִלְחָמוֹת, פְּרָעוֹת, גְּזֵירוֹת, עִנּוּיִים, שְׁחִיטוֹת, זְוָעוֹת,
אַזְכִּירֵם, וְהוֹמִים בִּי מֵעַי, וְלִבִּי מַעְיַן דִּמְעוֹת —
אַךְ יוֹתֵר מִשֶּׁאֶבְכֶּה בְּ«יִזְכֹּר», אֶשְׂמַח בְּ«אַתָּה בְחַרְתָּנוּ».
כִּי יוֹתֵר מִתָּמִיד עַתָּה רָאִיתִי מָה אַתֶּם וּמָה אָנוּ,
יוֹתֵר מִתָּמִיד עַתָּה רָאִיתִי כַּמָּה עָמוֹק בֵּינֵינוּ הַתְּהוֹם,
וּגְשָׁרִים אֲשֶׁר אֵי-מִי פַּעַם גִּשֵּׁר בִּתְמִימוּת,
הִנֵּה הֵם דּוֹלְקִים לְפָנֵינוּ, עוֹלָה שַׁלְהַבְתָּם לִשְׁמֵי רוּם.
וּלְאוֹרָהּ אֶת פְּנֵיכֶם רָאִיתִי: נַעֲוָה מִכַּחַשׁ וְעַרְמִימוּת...
לִפְנֵי אַלְפַּיִם שָׁנָה, כְּבָר חָרַץ בַּר-יוֹחַאי דִּינְכֶם:
«אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל — אַתֶּם קְרוּיִים אָדָם» — —
עַתָּה בְּמוֹ יְדֵכֶם הִטְבַּעְתֶּם עָלָיו חוֹתַמְכֶם.
עַתָּה הוּא אֱמֶת לִי בְּאֵשׁ וָדָם.

...פארטיפנדיק זיך אין מיינע געדאנקען און זיך גוט צוהערנדיק צו דער תפילה: פון די ביימער, האב איך געהערט זייער געשפרעך: „האדם עץ השדה", דו מענטש, ביסט געגליכן צים בוים אין פעלד. זע, באטראכט די שיינע, שטאלצע נא־טור! זע דעם שטארקן צעדערבוים און קליינעם גרעזעלע; ווי שיין און פריינדלעך זיי לעבן צוזאמען, דאס קליינע גרעזעלע ציט זיין יניקה ביי דער זייט פון דעם שטאלצן מוטיקן בוים.

אבער אויך אויף דער נאטור קומען פאר, פון צייט צו צייט, שרעקלעכע שטו־רעמס, וועלכע טראגן אין זייערע פליגלען חורבן און פארווירונג, און איין שטראל פון דער געטלעכער זון מאכט דעם שטורעם פארשווינדן, און נאטור בלייבט נאטור, קומט ארויס נאך פרישער, שטארקער און מער געקרעפטיקט ווי געווען.

אזוי ביסטו אויך, דו מענטש־אידן! שרעק זיך ניט פאר דער שרעקלעכער שטו־רעמדיקער צייט פון חורבן. זעסטו דען ניט, דורך די שווערע וואלקנס די שפאלטונג פון מארגן־שטערן פון דער געטלעכער זון, וועלכע וועט באלד שיינען פאר דעם אידישן צעווייטיקטן פאלק, ווי אויך פאר דער מענטשלעכער ציוויליזירטער וועלט?...

(הרב אהרן בן ציון שורין)

„הניגון הערטלאי" של הפליטים והנודדים הנצחיים מאת הרבי ממודזשיץ.



דאָס וועלט־בעוואוסטע „היימלאָזער ניגונדל" פון מאָדזשיצער רבין

דער דאָזיקער „היימלאָזער ניגונדל" איז געשאַפן געוואָרן פון רבין אין דער ערשטער וועלטמלחמה, ווען אין פוילן האָבן טויזנטער אידן־פּליטים געליטן הונגער און דחקות. אין דעם דאָזיקן ניגון, האָט דער מאָדזשיצער רבי אויסגעדריקט זיין גאַנץ ביטער האַרץ און טראָץ דעם זיין בטחון און האָפנונג אין ישועת ה'.

דער ניגון איז געבויט אויף די ווערטער פון תהלים, קאַפּיטל כ"ד — „מזמור לדוד" — וואו עס געפינט זיך דער מאַרטירער־מונטערנדער פּסוק: „גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע, כי אתה עמדי" („אפילו ווען איך וועל גיין אין טאָל פון טויט־שאָטן, האָב איך נישט קיין מורא פאַר בייז, וואָרום דו ביסט מיר מיט").

ממקור התקוה, הנחמה והגאולה.

אל תשמחי, איבתי, לי
כי נפלתי — קמתי;
כי־אשב בחשך —
ה׳ אור לי.

זעף ה׳ אשא,
כי חטאתי לו;
עד אשר יריב ריבי,
ועשה משפטי;
יוצאני לאור
אראה בצדקתו.

ותרא איבתי,
ותכסה בושה,
איו ה׳ אלהיך?
האומרה אלי:
עיני תראינה בה:
עתה תהיה למרמס
כטיט חוצות.

יראו גוים ויבשו
מכל גבורתם;
ישימו יד על פה
אזניהם תחרשנה.
ילחכו עפר כנחש
כזחלי ארץ,
ירגזו ממסגרותיהם
אל ה׳ אלהינו יפחדו
ויראו ממך.

פון אונזער האָפנונג, טרייסט און גאולה־קוואַל

ניט פרייען זאָלסטו זיך אויף מיר, מיין שונאטע,
אַז איך בין געפאַלן, וועל איך אויפשטיין;
אַז איך זיץ אין פינצטערניש
איז גאָט מיין ליכט.

דעם צאָרן פון גאָט וועל איך טראָגן,
ווארום איך האָב געזינדיקט צו אים;
ביז ער וועט קריגן מיין קריג,
און וועט טאָן מיין רעכט;
ער וועט מיך אַרויספירן אין ליכטיקייט,
איך וועל זען זיין גערעכטיקייט.

און מיין שונאטע וועט זען,
און אַ בושה וועט זי באַדעקן,
די וואָס זאָגט צו מיר:
וואו איז ער, ה׳ דיין גאָט?
מיינע אויגן וועלן נאָך אָנזען אויף איר:
אַצינד וועט זי צעטראָטן ווערן
ווי קויט פון די גאַסן.

פעלקער וועלן זען און זיך שעמען
מיט אַל זייער גבורה,
זיי וועלן אַרויפטאָן די האַנט אויפן מויל,
זייערע אויערן וועלן טויב ווערן.
זיי וועלן לעקן דעם שטויב ווי אַ שלאַנג
ווי די וואָס קריכן אויף דער ערד;
זיי וועלן ציטערן פון זייערע פעסטונגען,
צו ה׳ אונזער גאָט וועלן זיי אַנגסטן,
און זיי וועלן מורא האָבן פאַר דיר.

(מיכה ז, פסוקים: ח, ט, י, טז, יז)

כי כה אמר ה׳:
כאשר הבאתי
את כל הרעה הגדולה הזאת,
אל העם— הזה
כן אנכי מביא עליהם
את כל הטובה
אשר אנכי דבר עליהם.

ווארום אזוי האט גאט געזאגט:
אזוי ווי איך האב געבראכט
דאס דאזיקע גרויסע בייז,
אויף דעם דאזיקן פאלק
אזוי ברענג איך אויף זיי
דאס גאנצע גוטס
וואס איך זאג אן וועגן זיי.
(ירמיה לב. מב).

את האבדת — אבקש,
ואת הנדחת — אשיב,
ולנשברת — אחבש,
ואת החולה — אחזק,
ואת השמנה ואת החזקה
אשמיד;
ארענה במשפט.
והצלתי אתהם
מכל המקומות
אשר נפוצו שם
ביום ענן וערפל.
והוצאתים מן העמים,
וקבצתים מן הארצות,
והביאותים אל אדמתם;
ורעיתים
אל הרי ישראל,
באפיקים,
ובכל מושבי הארץ.

די פארלארענע וועל איך אויפזוכן,
און די פארשטויסענע
וועל איך אומקערן,
און די צעבראכענע
וועל איך ארומבינדן
און די קראנקע וועל איך שטארקן,
און די פעטע, און די שטארקע
וועל איך פארטיליקן;
איך וועל זיי פיטערן מיט גערעכטיקייט.
און איך וועל זיי מציל זיין
פון אלע ערטער
וואס זיי זענען צעשפרייט געווארן אהין
אין דעם טאג פון וואלקן און נעבל.
און איך וועל זיי ארויסציען פון די פעלקער,
און וועל זיי איינזאמלען פון די לענדער,
און וועל זיי ברענגען אויף זייער ערד;
און איך וועל זיי פיטערן
אויף די בערג פון ישראל,
ביי די שטראמען,
און אין אלע וואוינערטער פון לאנד.
(יחזקאל לד. יב, יג, טז.)

כי הנה היום בא בער כתנור, והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש, ולהט אותם היום הבא, אמר ה׳ צבאות אשר לא יעזב להם שרש וענף.

(מלאכי ג. יט.)

ווארום זע, דער טאג קומט, ער ברענט ווי אן אויוון, און אלע מיטוויליקע און אלע וואס טוען שלעכטס וועלן זיין שטרוי, און אנצינדן וועט זיי דער טאג וואס קומט, זאגט גאט פון צבאות, אז ער וועט זיי ניט איבערלאזן א ווארצל אדער א צווייג.

בעת ההיא אביא אתכם, ובעת קבצי
אתכם; כי אתן אתכם לשם ולתהלה בכל
עמי הארץ, בשובי את שבותיכם לעי־
ניכם, אמר ה׳.

(שם ג. כ.)

אין יענער צייט וועל איך אייך ברענ־
גען, און אין יענער צייט טו איך אייך
איינזאמלען; ווארום איך וועל אייך מאַ־
כן פאַר א שם און פאַר א לויב צווישן
אלע פעלקער פון דער ערד, ווען איך
קער אום אייער געפאַנגענשאַפט פאַר
אייערע אויגן, זאָגט גאָט.

וזרחה לכם, יראי שמי, שמש צדקה
ומרפא בכנפיה; ויצאתם ופשתם כעגלי
מרבק.

(שם ג. כ)

אבער אייך, וואס האָט מורא פאַר מיין
נאָמען, וועט אויפגיין די זון פון גע־
רעכטיקייט מיט היילונג אין אירע פליג־
לען; און איר וועט אַרויסגיין און וועט
שפּרינגען ווי קעלבער פון שטאַל.

לכו חכו־לי, נאם ה׳,
ליום קומי לעד, כי משפטי לאסף
גוים לקבצי ממלכות, לשפך עליהם זעמי,
כל חרון אפי;
כי באש קנאתי
תאכל כל הארץ.

(צפניה ג. ח.)

דארום ריכט זיך אויף מיר זאָגט
גאָט, אויף דעם טאָג וואָס איך שטיי
אויף צום רויב, ווארום מיין משפט איז
איינצוזאַמלען די פעלקער איך זאָל אויפ־
קלייבן די קעניגרייכן, אויסצוגיסן אויף
זיי מיין כעס, מיין גאַנצן גרימצאָרן;
ווארום אין דעם פייער פון מיין פאַר־
דראָס וועט פאַרצערט ווערן די גאַנצע
ערד.

ביום ההוא יאמר
לירושלים: אל תראי;
ציון אל ירפו ידיך.

(שם ג. טז)

אין יענעם טאָג וועט געזאָגט ווערן
צו ירושלים: זאָלסט ניט מורא האָבן;
ציון, ניט שלאַף ווערן זאָלן דיינע הענט.

הנני עושה את כל מעניך, בעת ההיא,
והושעתי את הצלעה, והנדחה אקבץ;
ושמתים לתהלה ולשם, בכל הארץ בשתם.

(שם ג׳ י״ט)

זע, איך רעכן זיך אָפּ מיט אַלע דיינע
פייניקער, אין יענער צייט, און איך
וועל העלפן די וואָס איז הינקעדיק, און
די פאַרשטויסענע וועל איך איינזאַמ־
לען; און איך וועל זיי מאַכן פאַר א
לויב און פאַר א שם, די וואָס איבער
דער גאַנצער ערד איז געווען זייער
שאַנד.

הנה על ההרים
רגלי מבשר
משמיע שלום
חגי, יהודה, חגיך
שלמי נדריך,
כי לא יוסיף עוד לעבור
בך בליעל
כלה נכרת

זע אויף די בערג
די פיס פון דעם אנזאגער
וואָס מאַכט הערן שלום!
פייער, יהודה, דיינע פייערטעג,
באַצאָל דיינע נדרים,
ווארום מער וועט ניט דורכגיין
אין דיר דער נידערטרעכטיקער
ער איז אין גאַנצן פאַרשניטן.

הנני אליך
נאום ה׳ צבאות:
והבערתי בעשן רכבה
וכפיריך תאכל חרב
והכרתי מארץ טרפך
ולא ישמע עוד
קול מלאככה.

זע, איך וועל קומען אויף דיר,
זאָגט גאָט פון צבאות
און איך וועל פאַרברענען אויף רויך אירע רייטוועגן,
און דיינע יונגלייבן וועט פאַרצערן די שווערד;
און איך וועל פאַרשניידן פון דער ערד דיין רויב,
און מער וועט ניט געהערט ווערן
דער קול פון דיינע שלוחים.

(נחום ב. פ׳ א. יד.)

אם תגביה כנשר,
ואם בין כוכבים שים קנך
משם אורידך
נאום ה׳.

ווען דו זאָלסט זיך ווי אַן אָדלער דערהויבן,
ווען דו מאַכסט צווישן שטערן דיין נעסט,
וועל איך פון דאָרטן דיך אַראָפּנידערן,
זאָגט גאָט.

מחמס אחיך יעקב
תכסך בושה,
ונכרת לעולם.
כי קרוב יום ה׳
על כל הגוים;
כאשר עשית
יעשה לך
גמולך
ישוב בראשך.

פאַר דעם אומרעכט צו דיין ברודער יעקב
וועט דיך אַ בושה באַדעקן,
און וועסט פאַרשניטן ווערן אויף אייביק.
ווארום נאָענט איז דער טאָג פון גאָט
אויף אַלע פעלקער;
ווי דו האָסט געטאָן,
וועט געטאָן ווערן צו דיר,
דיין טואונג
וועט זיך אומקערן אויף דיין קאָפּ.

והיה
בית יעקב אש
ובית יוסף — להבה
ובית עשו — לקש
ודלקו בהם
ואכלום,
ולא יהיה שריד
לבית עשו
כי ה׳ דבר.

און עס וועט זיין:
דאָס הויז פון יעקב אַ פייער,
דאָס הויז פון יוסף — אַ פלאַם,
און דאָס הויז פון עשו — צו שטרוי;
און זיי וועלן זיי אָנצינדן
און זיי פאַרצערן,
און קיין איבערבלייב וועט ניט זיין
פון דעם הויז פון עשו;
ווארום גאָט האָט גערעדט.

(עובדיה א. פ׳ ד. י, טו, יח.)

הנה, עיני אדני יהוה
בממלכה החטאה
והשמדתי אותה
מעל פני האדמה
אפס כי
לא השמיד אשמיד
את בית יעקב
נאום ה'.

זע, די אויגן פון גאט דיין האר
זיינען אויף דעם זינדיקן קיניגרייך,
און איך פארטיליק עס
פון געזיכט פון דער ערד;
אבער
פארטיליקן וועל איך ניט פארטיליקן
דאס הויז פון יעקב
זאגט גאט.

כי הנה אנכי מצוה
והנעותי בכל הגוים
את בית ישראל
כאשר ינוע בכברה
ולא יפול צרור ארץ

ווארום זע, איך באפעל
און וועל לאזן שאקלען צווישן אלע פעלקער
דאס הויז פון ישראל
אזוי ווי עס ווערט געשאקעלט אין א זיפ;
אבער ניט א קערנדל וועט פאלן צו דער ערד.

ביום ההוא אקים
את סוכת דוד הנופלת
והריסותיו אקים
וגדרתי את פרציהן
ובניתיה
כימי עולם.

אין יענעם טאג וועל איך אויפשטעלן
דאס אייגעפאלענע ביידל פון דוד,
און איך וועל פארמויערן אירע בראכן
און זיינע חורבות וועל איך אויפשטעלן,
און וועל עס אויפבויען
ווי אין אמאליקע טעג.

(עמוס ט. פ' ח. ט. יא.)

והיה,
כאשר הייתם
קללה בגוים,
בית־יהודה ובית־ישראל,
כן אושיע אתכם,
והייתם ברכה;
אל־תראו;
תחזקנה ידיכם!

און עס וועט זיין,
אזוי ווי איר זענט געווען
א קללה צווישן די פעלקער,
איר הויז פון יהודה און הויז פון ישראל,
אזוי וועל איך אייך העלפן,
און איר וועט ווערן א ברכה;
איר זאלט ניט מורא האבן;
זאלן געשטארקט זיין אייערע הענט!

ובאו עמים רבים
וגוים עצומים
לבקש את
ה' צבאות בירושלים
ולחלות את פני ה'.

און קומען וועלן פיל אומות
און מעכטיקע פעלקער
צו זוכן
גאט פון צבאות אין ירושלים
און צו בעטן פאר גאט.

כה אמר ה׳ צבאות
בימים ההמה, אשר
יחזיקו עשרה אנשים
מכל לשונות העמים
והחזיקו בכנף איש יהודי
לאמור:
נלכה עמכם,
כי שמענו
אלהים עמכם!

אזוי האט געזאגט גאט פון צבאות
אין יענע טעג וועט געשען, אז
אננעמען וועלן צען מענטשן
פון אלערליי לשונות פון די פעלקער —
אננעמען דעם ברעג־קלייד פון א אידן,
אזוי צו זאגן:
לאמיר גיין מיט אייך,
ווארום מיר האבן געהערט,
אז גאט איז מיט אייך!
(זכריה ח׳ פ׳ י״ג, כ״ב, כ״ג)

אשאלה אלהים

פיוט תימני המנגינה: מנשה רבינוביץ



אֶשְׁאֲלָה אֱלֹהִים: נַעֲלֶה בִּרְנָנוֹת
יִגְאֲלָה שְׁבוּיִים, וּבְשִׁיר עַל נְגִינוֹת,
יֶאֱסֹף זְרוּיִים! נַעֲלֶה מַעֲדַנּוֹת.
רַחֲמָן, רַחֵם! רַחֲמָן, רַחֵם:

אינהאַלט — התוכן

הערה:
* כל מאמר המסומן בכוכב אחד (*) — מראה שהוא באידית. בשני כוכבים (**): — מראה שהוא בעברית ואידית.

באמערקונג:
* אפּהאַנדלונגען באַצייכנט מיט איין שטערנדל (*) — זענען אין אידיש. צוויי שטערנדלעך (**): — זענען אין העברעאיש און אידיש.

דער „ילקוט המועדים" איז געדרוקט געוואָרן אין דער דרוקעריי פון ה' יהודה גלאָזמאַן, קאַריענטעס 1976, בוענאָס איירעס.

תקוני טעויות

עמוד	שורה	במקום	לתקן
92	1	יומת	ההוא
92	29	געזונגען	געזונקען
93	18	הויה	דהויה
135	33	לבתינו	לביתנו
304	30	שבות	שמות
312	2	במצאת	במציאת
334	26	באתה?	באת?
369	5	שלום	שלש
433	15	פניהם	לפניהם
475	12	הרב"ם	הרמב"ם
502	26	נטיפה	מטיפה
553	2	ראָם	ראָל
620	17	לייענט	לייענסט
624	32	הדמו"ר	האדמו"ר
640	20	שמתנענע	שמתנעגע
640	25	ובקורה	ומקורה
687	24	וועט	ווערט
731	11	מפשתן	מפשוטן
748	22	יעקם	יעקב
748	22	קליצבין	קליצקין
829	3	משפתיך	משפטיך
877	13	רבין	רבים
878	31	שהתשלדו	שהשתדלו
879	21	תרומה	תרומת
1068	11	אף אי	אף אם אי
1211	6	מתתשבות	מתחשבות
1217	2	דאָהי	דאיהי
1217	2	גאלך	יגאלך
1226	21	וברעדא	וברעדה
1228	21	ואחר	ואח"כ
1230	19	„תומכי תמימים"	„דרכי נועם".

צד 151, שורה 22: אלא למדה... מיותרת

צד 172 צריכים לקרוא קודם השורה 12 ואח"כ הו11

צד 1226 במקום השורה „ופניו החורים" צריכים לתקן: „כליות ולב, על מעשי, מחשבותי וכוונותי בימי חלדי".

זייט 217 אנשטאט די שורה 20 „מעשים נישט טאָן" דאַרף זיין פאָלגנדע שורה: „מעשים, וואָס זאָלן אראָפּברענגען העכערע אורות פון זייער העכער אצילות־רוחניותדיקן וועזן".

מבוא — אַריינפיר

א. עומר

ב. ספירה

ג. ב. ה. ב.

ד. פרקי אבות

ה. פסח שני

ו. ל"ג בעומר

ז. סיני

ח. שלשת ימי הגבלה

ט. מתן תורה

י. עשרת הדברות

יא. קוב"ה, אורייתא וישראל — חד הוא

יב. תרי"ג מצוות

יג. חג השבועות
(זמן מתן תורתנו)

יד. בכורים

טו. רעיונות לחג זמן מתן תורתנו

טז. לוחות ושברי לוחות

יז. יהדות־פּראָבלעמען

יח. בין ישראל לעמים

יט. תורה שבעל פה

כ. דוד מלך ישראל חי וקים
(ליום האשכבה של המלך דוד)

כא. רות ומגילת רות

כב. על משמר התורה
(קידוש השם והזכרת נשמות)

EDITORIAL
"SADEYAH"
Sociedad Argentina
De Ediciones Y Artes Hebreas
BUENOS AIRES
Moldes 2449

ESTE LIBRO ACABOSE DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRAFICOS DE JULIO GLASSMAN, CORRIENTES 1976, BUENOS AIRES, EN EL MES DE ELUL 5703, 15 DE SEPTIEMBRE DE 1943

Impreso en la Argentina
Printed in Argentine

YALKUT HAMOADIM

/ANTOLOGIA/

Recopilación de Fragmentos y Monografías acerca de las Festividades y tradiciones Hebraicas

Recopilado y redactado por

ABRAHAM HIRSCH RABINOVICH

Tomo II

ATERETH YEKUTHIEL

Dedicado a la fiesta "Schavuoth" (Pentecostes)

Editorial «SADEYAH»

BUENOS AIRES